PENGANTAR FILSAFAT ISLAM

FILSAFAT TEORETIS & FILSAFAT PRAKTIS

Filsafat dalam Islam bermakna sama dengan hikmah. Sebuah sikap intelektual yang memadukan olah pikir, intuisi dan imajinasi dalam payung Al-Qur'an dan Hadis. Hikmah (kearifan) tak hanya dalam aras konseptual. Lebih dari itu, hikmah memiliki tujuan teoretis, yaitu kebenaran itu sendiri dan perilaku yang bersinergis dengan kebenaran yang diperoleh (perpaduan teoretis dan praktis).

Ayatullah Murtadha Muthahhari (1919-1979) dalam buku ini "mengantar" kita pada pemahaman yang utuh mengenai pentingnya menganalisis masalah moral (akhlak) dalam payung filsafat, sehingga kecenderungan individual secara teoretis itu selalu berhubungan dengan tujuan-tujuan sosial. Karena nilai moralitas praktis mengandung ciri esensial maka ia sudah tentu berpijak pada kemendasaran wujud *(ashalat al-wujud)*. Muthahhari membuktikan bahwa moralitas itu sendiri memiliki unsur-unsur kemutlakan dalam diri manusia dalam hubungannya dengan capaian teoretis (hikmah) itu sendiri.

"Kelebihan Ayatullah Muthahhari mampu menjelaskan filsafat dengan bahasa yang mudah dicerna. Kekhasan Filsafat Islam sebagai sesuatu yang tidak terpisahkan dengan ideologi, Ideologi yang rasional bukan doktrin normatif adalah ciri yang menonjol dari pemikirannya. Filsafat sebagai ideologi, sebagai tawaran epistemologi Islam yang hidup dalam ruang sosial yang progressif."

A.M. Safwan
Pengasuh Pesantren Mahasiswa RausyanFikr Jogja,
Pengajar Takhassus Materi Falsafatuna M. Baqir Shadr.

"Sebagaimana kenyataan yang terjadi di era saintifik ini, seperti penemuan di dalam rekayasa genetika, jika tidak dengan filsafat Islam bagaimana kita bisa menjawab persoalan itu. Hidup beliau (Murtadha Muthahhari) didedikasikan pada filsafat Islam, dengan harapan filsafat Islam bisa menjawab persoalan-persoalan yang ada"

(**Dr. Mohammad Muthahhari**, putra Murtadha Muthahhari, disampaikan pada kuliah umum di Pesantren Mahasiswa Madrasah Muthahhari, RausyanFikr Jogja, 25 Nopember 2011)

RausyanFikr Institute
Islamic Philosophy & Mysticism
www.sahabat-muthahhari.org
FB : Rausyan Fikr
Hotline SMS : 0817 27 27 05

YAYASAN FATIMAH

ISBN 978-602-17363-8-8

RausyanFikr Institute

FILSAFAT TEORETIS & FILSAFAT PRAKTIS

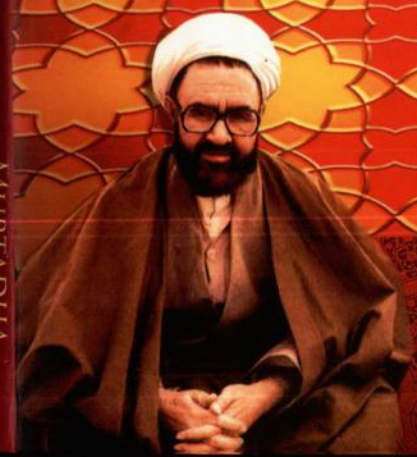
MURTADHA MUTHAHHARI

RausyanFikr Institute

PENGANTAR FILSAFAT ISLAM

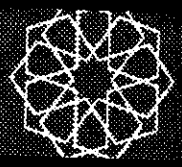
FILSAFAT TEORETIS & FILSAFAT PRAKTIS

Struktur Pandangan Dunia dalam Memandang Keberadaan
Sebagaimana Hakikatnya dan Tindakan Manusia Sebagaimana Seharusnya



MURTADHA MUTHAHHARI

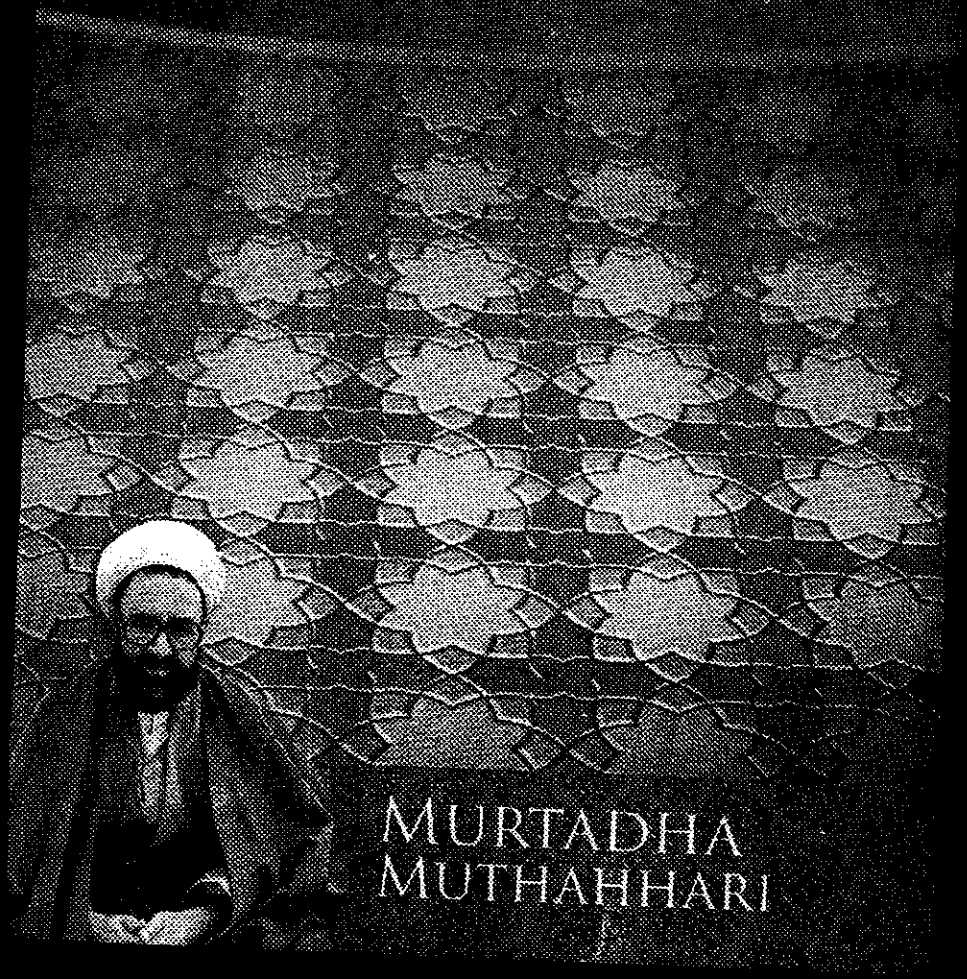
RausyanFikr Institute



PENGANTAR FILSAFAT ISLAM

FILSAFAT TEORETIS & FILSAFAT PRAKTIS

- Struktur Pandangan Dunia dalam Memandang Keberadaan Sebagaimana Hakikatnya dan Tindakan Manusia Sebagaimana Sebenarnya



MURTADHA MUTHAHHARI

بسم الله الرحمن الرحيم

PENGANTAR FILSAFAT ISLAM: FILSAFAT TEORETIS DAN FILSAFAT PRAKTIS

Struktur Pandangan Dunia Memandang Keberadaan
Sebagaimana Hakikatnya dan Tindakan Manusia
Sebagaimana Seharusnya

MURTADHA MUTHAHHARI

*"Kita menerima kebenaran mutlak sebagai keniscayaan
Karena itu kita percaya keterbukaan pemikiran.
Kita menghargai pluralitas. Kita akan perjuangkan
kebenaran Mutlak dengan keterbukaan dan pluralitas."*

RausyanFikr Institute
Islamic Philosophy & Mysticism

Kerjasama

YAYASAN FATIMAH

PENGANTAR FILSAFAT ISLAM: FILSAFAT TEORETIS DAN FILSAFAT PRAKTIS

Struktur Pandangan Dunia Memandang Keberadaan Sebagaimana Hakikatnya dan Tindakan Manusia Sebagaimana Seharusnya

Diterjemahkan dari bagian buku *Asyna'i ba 'ulum-e Islami* karya Murtadha Muthahhari
Pernah diterbitkan oleh Penerbit Zahra dengan judul *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, 2003.

Penyunting Isi: AM Safwan & Edy Y SYarif
Penerjemah: M. Ilyas
Pemeriksa Aksara: Rina Tyas Sari
Penata Letak: Fathur Rahman

Diterbitkan oleh:

RAUSYANFIKR INSTITUTE
Jl. Kaliurang km 5,6 gg. Pandega Wreksa No. 1B
Yogyakarta, Telp/fax : 0274 540161, Hotline sms: 0817 27 27 05
Website : www.sahabat-muthahhari.org, Fb: Rausyan Fikr

Kerja sama

YAYASAN FATIMAH

Cetaka Pertama, Juni 2010
Cetakan kedua, Desember 2011
Cetakan Ketiga, Rajab 1434 H/ Mei 2013 M

ISBN 978-602-17363-8-8

Setiap ajaran yang mempercayai dan meyakini kebenarannya, harus melindungi kebebasan berpikir dan berkepercayaan.

Murtadha Muthahhari

DAFTAR ISI

Persoalan apa yang harus kita ketahui pertama kali dalam filsafat? Oleh karena ada sebagian orang yang memberikan jawaban atas pertanyaan itu secara acak, maka kami akan memaparkan sebuah mukadimah singkat, yang biasa dibahas dalam buku-buku logika.

Pengertian Harfiah dan Semantik

Ahli logika mengatakan, ketika ada pertanyaan tentang ke-apa-an sesuatu, maka bentuk pertanyaan itu dapat berbeda-beda. Ada kalanya yang akan ditanyakan adalah pengertian (*mafhûm*) kata tersebut. Yaitu, saat kita bertanya, "Apa sesuatu itu?" Maka, "sesuatu" yang ditanyakan itu, adalah kosakata itu sendiri. Maksud dari ke-apa-annya adalah apakah arti secara bahasa (*lughawî, linguistik*) atau istilah (*isthilâhî, terminologis*) kata itu? Andaikan suatu ketika kita membaca buku, kita menemukan kata "parkit", lalu kita bertanya kepada seseorang "apakah parkit itu?" Ia menjawab "parkit" itu nama sejenis burung. Atau dalam istilah ahli logika, kita menjumpai tulisan "*kalimah*", lalu kita bertanya pada seseorang, "Apakah arti "*kalimah*" menurut istilah para ahli logika?" Ia menjawab, "*Kalimah*", menurut para ahli logika, adalah yang oleh ahli tata bahasa Arab disebut sebagai '*fi'l* (kata kerja)". Jelaslah, hubungan antara kata dan pengertian bersifat konvensional dan terminologis; baik istilah itu bersifat terbatas maupun umum.

Untuk menjawab pertanyaan seperti itu, seseorang harus menelusuri contoh-contoh penggunaan, atau membuka kamus. Ada kemungkinan pertanyaan tersebut

memiliki jawaban bermacam-macam dan semua jawaban itu adalah benar. Karena ada kemungkinan sebuah kata dalam pelbagai penggunaan umum memiliki arti bermacam-macam. Sebagai contoh, sebuah kata menurut istilah ahli filsafat dan ahli logika memiliki arti khusus, sedangkan menurut istilah ahli bahasa dan sastra memiliki arti yang lain. Demikian pula dengan "*kalimah*" menurut pengertian umum dan menurut ahli bahasa memiliki suatu arti, sedangkan menurut ahli logika memiliki arti yang lain. Demikian pula dengan kata *qiyâs* (analogi, silogisme) di kalangan ahli logika memiliki suatu arti, sementara di kalangan ahli fikih memiliki arti tersendiri, dan berbeda dengan yang dipahami oleh para ahli logika. Tatkala sebuah kata—di kalangan para ahli—memiliki dua arti atau lebih, maka harus dikatakan bahwa kata ini menurut istilah ahli fulan adalah memiliki arti demikian, sedangkan menurut istilah ahli fulan adalah demikian. Jawaban atas pertanyaan semacam ini disebut sebagai pendefinisian verbal.

Akan tetapi, terkadang ada pertanyaan tentang ke-apa-an sesuatu, dan bukan pertanyaan akan makna dan arti dari kosakata itu sendiri, tetapi pertanyaan tentang hakikat (realitas) arti dan maknanya. Kita tidak bertanya, "Apa arti kata ini?" karena pada dasarnya kita mengetahui arti dari kata tersebut, namun hakikat dan substansi dari kata itu yang tidak kita ketahui; pertanyaannya adalah tentang hakikat, realitas, dan substansi arti, serta maknanya. Misalnya, kita bertanya, "Apakah manusia itu?" Maksud pertanyaan ini bukan berarti kata "manusia" itu diletakkan untuk apa. Karena kita telah mengetahui dengan jelas bentuk kata itu, tetapi yang tidak kita ketahui adalah substansi dari kata itu.

Jadi, sebenarnya yang kita pertanyakan adalah hakikat dari "manusia" itu

Sebagai contoh, saat kita bertanya, "Apakah manusia itu?" Dalam hal ini kita mengetahui dengan jelas bahwa kata "manusia" dimaksudkan untuk suatu makhluk khusus yang memiliki tubuh tegak lurus dan pandai berbicara. Akan tetapi, pertanyaan kita adalah: "Apakah hakikat dan substansi manusia?" Jelas, untuk menjawab secara benar pertanyaan ini, hanya ada satu jawaban dan tidak lebih. Yaitu tidak mungkin pelbagai jawaban yang diberikan atas pertanyaan ini semuanya benar. Jawaban atas pertanyaan semacam ini disebut sebagai definisi yang nyata (*ta'rîf haqîqî*).

Pendefinisian verbal lebih didahulukan atas pendefinisian yang nyata (*ta'rîf haqîqî*). Pertama-tama harus ada kejelasan tentang arti dari kosakata, kemudian dilakukan pendefinisian nyatanya. Bila tidak demikian, maka akan terjadi paralogisme[1] (*mughâlathah*) dan perselisihan yang tidak pada tempatnya. Karena jika sebuah kata memiliki bermacam-macam arti menurut istilah dan bahasa, lalu mereka tidak memperhatikan macam-macam arti tersebut, kemudian ada suatu kelompok mengartikan kata tersebut, membuat suatu istilah khusus, dan mendefinisikan sesuai dengan bidangnya, dan mereka lalai bahwa masing-masing dari mereka memiliki suatu pengertian yang tidak dimaksudkan oleh yang lain,

1 Berasal dari kata Yunani *para* (di sebelah, di samping) dan *logos* (akal), artinya cara berpikir atau argumen yang tidak sesuai dengan akal; disebut juga silogisme yang keliru. Silogisme adalah cara berpikir, berargumen, atau menarik kesimpulan deduktif dengan dua premis (premis umum dan premis khusus) dan satu kesimpulan. Contohnya, semua manusia akan mati, si A manusia, maka si A akan mati. [*peny.*]

disebabkan perbedaan inilah maka mereka saling bertikai dan memperselisihkan sesuatu yang sia-sia.

Tidak adanya pemisahan antara arti verbal dan arti nyata dapat menyebabkan pelbagai perubahan dan perkembangan yang terdapat pada arti verbal dianggap sebagai perubahan arti nyata (*haqîqi*). Kemungkinan suatu kata tertentu pada awalnya memiliki arti keseluruhan, kemudian setelah terjadi perubahan dalam penggunaan istilah maka kata tersebut tidak lagi memiliki arti keseluruhan namun telah mengalami perubahan dan menjadi memiliki arti sebagian. Jika seseorang tidak memisahkan antara arti verbal dengan arti nyata, maka ia akan memahami bahwa keseluruhan itu benar-benar terbagi-bagi dan terpilah-pilah, padahal tidak terjadi perubahan pada keseluruhan itu, tetapi telah terjadi perubahan pada kata yang digunakan untuk menggambarkan keseluruhan dan kata tersebut sekarang digunakan untuk menggambarkan sebagian.

Begitu pula dengan kata "filsafat", banyak terjadi kesalahan umum, di antara para filsuf Barat dan para penganutnya di Timur—mudah-mudahan kami memiliki kesempatan untuk menjelaskannya pada pelajaran berikut. Kata "filsafat" merupakan sebuah istilah dan memiliki pelbagai macam arti secara istilah. Masing-masing kelompok filsuf mengartikan kata tersebut. Namun, pelbagai perbedaan dalam pengartian dan pendefinisian kata tersebut tidak berhubungan dengan realitas yang ada. Setiap kelompok mengartikan kata ini dengan arti khusus, lalu mereka mendefinisikan arti khusus tersebut. Ada sekelompok yang menamakan suatu ilmu dengan filsafat, sedangkan yang lain tidak menganggapnya

sebagai filsafat, atau bahkan mengingkari nilai dari ilmu itu, atau menyebutnya dengan sebutan yang lain, atau digolongkan pada bagian ilmu yang lain. Dengan demikian, jelas bahwa dalam kondisi semacam ini, setiap kelompok tidak menganggap kelompok yang lain sebagai filsuf. Dari sisi inilah maka dalam menghadapi pertanyaan, "Apa itu filsafat?" kami akan berusaha menjawabnya dengan memperhatikan pelbagai istilah yang ada. Pertama-tama, kami akan menjawab pertanyaan tersebut menurut pandangan filsuf Islam, sebelum memulainya, kami akan membahas akar kata itu.

Arti Kata "Filsafat"

Kata ini berasal dari bahasa Yunani. Semua cendekiawan kuno dan modern yang mengenal bahasa dan sejarah ilmiah Yunani kuno, mengatakan sebagai berikut.

> *"Kata filsafat berasal dari kata* **philosophia** *yang kemudian diubah ke dalam bahasa Arab dan menjadi kata dasar buatan (mashdar ja'liy), yaitu* **falsafah**. *Kata* **philosophia** *merupakan gabungan dari dua kata:* **philos** *dan* **sophia**. *Kata* **philos** *berarti 'sahabat' atau 'kekasih', adapun kata* **sophia** *memiliki arti 'kebijaksanaan', 'kearifan', atau 'pengetahuan'. Dengan begitu, arti kata* **philosophia** *adalah 'cinta pengetahuan'. Plato dan Socrates dikenal sebagai* **philosophos**, *yaitu 'orang yang cinta pengetahuan'.*[2]

Dengan demikian, kata *falsafah* yang merupakan kata dasar hasil arabisasi juga memiliki arti 'usaha yang dilakukan oleh para filsuf'.

Sebelum Socrates, tampil sekelompok orang yang menamakan dirinya *sophist*, yaitu para cendekiawan. Kelompok ini menjadikan pandangan dan persepsi manusia

2 Syahristânî, *Al Milal wa an Nihal*, jilid 2, hlm. 231.

sebagai suatu hakikat dan kebenaran, lalu mereka membuat pelbagai kekeliruan dalam berargumentasi.

Lambat laun, kata *sophist, sopistes,* keluar dari arti aslinya dan berubah arti menjadi 'seorang yang menggunakan argumen-argumen yang keliru'. Dan kata *sufshatha* merupakan kata dasar arabisasi dari kata *sophistry*, yang dalam istilah diartikan sebagai 'seorang yang biasa menggunakan paralogisme (*mughâlathah*)'.

Socrates, disebabkan rasa rendah hatinya, dan kemungkinan disebabkan khawatir disejajarkan dengan kaum *sophist*, maka dirinya enggan disebut *sophist* atau cendekiawan[3]. Dan karena inilah maka ia disebut sebagai filsuf (*philosophos*), yakni 'pecinta ilmu'. Lambat laun kata *philosophos* menjadi lawan dari kata *sophist* yang memiliki arti 'seorang yang biasa menggunakan paralogisme'. Kemudian kata *philosophos* (filsuf) berubah arti dari 'pencinta ilmu' menjadi 'seorang yang berpengetahuan tinggi', sedangkan kata *philosophia* (filsafat) bersinonim dengan ilmu. Selain itu, kata filsuf merupakan suatu kata istilah yang tidak digunakan pada seorang pun sebelum masa Socrates, dan bahkan setelah Socrates pun tidak langsung digunakan untuk menyebut dan menjuluki seseorang. Mereka mengatakan bahwa Aristoteles juga tidak menggunakan kata *philosophia* (filsafat) dan *philosophos* (filsuf), dan pada masa berikutnya istilah filsafat dan filsuf menjadi tersebar luas.

3 Dr. Human, *Târîkh-e Filsafat*, jilid 1, hlm. 169.

Pemakaian Filsafat di Kalangan Filsuf Muslim

Kaum muslim mengambil kata filsafat dari orang Yunani, lalu mereka memberi kata itu *sighat* (bentuk) Arab dan nuansa Timur. Menurut istilah filsuf muslim, filsafat bukan merupakan nama suatu bidang khusus ataupun suatu ilmu khusus; semua ilmu pengetahuan rasional—yang merupakan lawan dari pengetahuan yang diwahyukan—seperti ilmu bahasa, *nahwu*, *sharaf*, *ma`ani*, *bayan*, *badi`*, tafsir, hadis, fiqih, *usul*, berada dalam kategori filsafat. Dan disebabkan kata ini memiliki arti yang umum dan luas, maka seseorang dapat disebut sebagai filsuf tatkala ia mampu menguasai pelbagai ilmu pengetahuan rasional yang ada pada masanya, yang berhubungan dengan ketuhanan, matematika, fisika, politik, etika, dan estetika. Oleh karena itu, mereka mengatakan, "Seorang filsuf adalah seorang yang dunia rasionalnya sama dengan dunia realitas eksternal".

Kemudian tatkala filsuf muslim akan menjelaskan pembagian ilmu menurut pandangan Aristoteles, mereka menggunakan kata filsafat atau hikmah. Mereka mengatakan bahwa filsafat (ilmu rasional) memiliki dua bagian teoretis dan praktis. Filsafat teoretis menggambarkan sesuatu sebagaimana adanya; sedangkan filsafat praktis menggambarkan perilaku manusia sebagaimana mestinya. Filsafat teoretis terbagi menjadi tiga bagian, yakni teologi atau filasafat tinggi, matematika atau filsafat menengah, dan ilmu fisika atau filsafat rendah.

Filsafat Ilahiah atau filsafat tinggi, terdiri atas dua bagian: Ilahiah yang berhubungan dengan perkara-perkara umum dan ilahiah dalam arti khusus. Sedangkan

filsafat matematika terdiri atas empat bagian: aritmatika, geometri, astronomi, dan musik. Filsafat fisika juga memiliki pelbagai macam dan bagian. Filsafat praktis dibagi menjadi ilmu etika, ilmu mengurus rumah, dan ilmu politik ketatanegaraan. Filsuf yang lengkap ialah yang menguasai seluruh jenis dan bagian ilmu pengetahuan itu.

Filsafat yang Benar

Menurut para filsuf, dalam pembahasan filsafat, terdapat suatu bagian pembahasan yang lebih istimewa daripada bagian yang lain. Dan seakan-akan, inti dari pembahasan filsafat ada pada bagian itu; ia memiliki pelbagai sebutan: filsafat utama, filsafat tinggi, ilmu tertinggi (*a'lâ*), ilmu universal (*kullî*), teologi (*Ilahiyah*), dan filsafat metafisika. Keistimewaan ilmu itu dari seluruh ilmu yang lain antara lain sebagai berikut.

Pertama, menurut pendapat orang-orang terdahulu, ilmu ini lebih argumentatif dan lebih meyakinkan dibandingkan dengan jenis ilmu yang lain. *Kedua*, ilmu itu menguasai pelbagai ilmu yang lain, dan pada hakikatnya merupakan raja dari semua ilmu. Oleh karena itu, seluruh ilmu membutuhkannya dan bergantung kepadanya, sedangkan ilmu tersebut tidak membutuhkan ilmu-ilmu lain. *Ketiga*, ilmu tersebut lebih universal daripada pelbagai ilmu yang lain. Karena itu, menurut filsuf terdahulu, kata filsafat memiliki dua arti. *Pertama*, pengertian umum dari pengetahuan rasional sebagaimana adanya, meliputi semua sains kecuali ilmu yang diperoleh melalui pewahyuan; *kedua*, adalah arti yang tidak umum yaitu teologi atau filsafat tinggi, yang merupakan bagian dari filsafat

teoretis. Filsafat, menurut istilah yang umum, adalah ilmu yang bukan diperoleh dari pewahyuan. Dan filsuf adalah seseorang yang mampu menguasai seluruh ilmu pengetahuan. Berdasarkan pemahaman umum terhadap filsafat ini, maka dikatakan filsafat adalah kesempurnaan jiwa manusia baik dari sisi teoretis maupun dari sisi praktis.

Namun, menurut istilah yang tidak umum, yang dimaksud dengan filsafat adalah sebuah ilmu yang oleh orang-orang terdahulu disebut sebagai filsafat hakiki, filsafat utama, atau ilmu tinggi, maka filsafat memiliki suatu definisi khusus. Dalam menjawab pertanyaan "apa itu filsafat?" kita dapat menjawab dengan mengatakan bahwa filsafat adalah ilmu yang mempelajari pelbagai eksistensi, tanpa menentukan suatu objek khusus, misalnya, materi, kuantitas, kualitas, manusia atau tumbuhan, dan lain sebagainya.

Penjelasannya, pengetahuan dan informasi kita tentang pelbagai benda ada dua bentuk, khusus terhadap spesies atau genus tertentu. Dengan kata lain—berkenaan dengan pelbagai keadaan dan ketentuan-ketentuan serta pengaruh khusus sebuah spesies atau genus tertentu—pengetahuan kita tentang pelbagai hukum dan ketentuan tentang kuantitas yang berbeda, dinyatakan melalui angka-angka (aritmatika); tentang kuantitas yang berbeda, dinyatakan melalui garis dan bilangan (geometri); tentang tumbuhan (botani); tentang tubuh kita (anatomi); demikian pula dengan pelbagai ilmu lainnya seperti geologi, kosmologi, mineralogi, zoologi, psikologi, sosiologi, ilmu atom, dan lain sebagainya.

Filsafat merupakan ilmu yang tidak terbatas pada suatu spesies tertentu; bukan disebabkan eksistensi adalah spesies tertentu, lalu tidak memiliki pelbagai hukum, ketentuan, keadaan, dan sifat tertentu, tetapi sebaliknya disebabkan memiliki pelbagai hukum, ketentuan, dan pengaruh, maka itu adalah eksistensi.

Dengan kata lain, pandangan dan kajian terhadap pelbagai partikel dan instrumen dunia ini dalam bentuk terpisah-pisah dan berbeda-beda, dan ada kalanya dari sisi kesatuan, yakni eksistensi dari sisi eksistensi merupakan satu unit (kesatuan), lalu kita melanjutkan pengamatan dan kajian kita terhadap satu unit dan kesatuan tersebut yang mencakup pelbagai perkara.

Jika kita mengumpamakan dunia ini seperti sebuah tubuh, maka pengamatan dan kajian terhadap dunia ini ada dua bentuk. Sebagian pengamatan kita berhubungan dengan anggota tubuh, seperti kepala, tangan, dan kaki. Namun, pengamatan dan kajian kita yang lain berhubungan dengan seluruh anggota tubuh tersebut, misalnya sejak kapan keberadaan anggota tubuh ini? Sampai kapan akan senantiasa ada? Pada dasarnya, apakah pertanyaan "kapan" terhadap pelbagai anggota tubuh merupakan suatu pertanyaan yang pada tempatnya ataukah tidak? Apakah anggota tubuh merupakan satu kesatuan yang hakiki; tampaknya berbilang namun tidak berbilang. Ataukah kesatuannya adalah relatif dan sebatas hubungan yang ada di antara komponen sebuah mobil, yakni tidak lebih hanya kesatuan rakitan? Apakah pelbagai anggota tubuh ini memiliki sumber dan asal mula, yang mana keberadaan seluruh anggota tubuh yang lain berasal darinya?

teoretis. Filsafat, menurut istilah yang umum, adalah ilmu yang bukan diperoleh dari pewahyuan. Dan filsuf adalah seseorang yang mampu menguasai seluruh ilmu pengetahuan. Berdasarkan pemahaman umum terhadap filsafat ini, maka dikatakan filsafat adalah kesempurnaan jiwa manusia baik dari sisi teoretis maupun dari sisi praktis.

Namun, menurut istilah yang tidak umum, yang dimaksud dengan filsafat adalah sebuah ilmu yang oleh orang-orang terdahulu disebut sebagai filsafat hakiki, filsafat utama, atau ilmu tinggi, maka filsafat memiliki suatu definisi khusus. Dalam menjawab pertanyaan "apa itu filsafat?" kita dapat menjawab dengan mengatakan bahwa filsafat adalah ilmu yang mempelajari pelbagai eksistensi, tanpa menentukan suatu objek khusus, misalnya, materi, kuantitas, kualitas, manusia atau tumbuhan, dan lain sebagainya.

Penjelasannya, pengetahuan dan informasi kita tentang pelbagai benda ada dua bentuk, khusus terhadap spesies atau genus tertentu. Dengan kata lain—berkenaan dengan pelbagai keadaan dan ketentuan-ketentuan serta pengaruh khusus sebuah spesies atau genus tertentu—pengetahuan kita tentang pelbagai hukum dan ketentuan tentang kuantitas yang berbeda, dinyatakan melalui angka-angka (aritmatika); tentang kuantitas yang berbeda, dinyatakan melalui garis dan bilangan (geometri); tentang tumbuhan (botani); tentang tubuh kita (anatomi); demikian pula dengan pelbagai ilmu lainnya seperti geologi, kosmologi, mineralogi, zoologi, psikologi, sosiologi, ilmu atom, dan lain sebagainya.

Filsafat merupakan ilmu yang tidak terbatas pada suatu spesies tertentu; bukan disebabkan eksistensi adalah spesies tertentu, lalu tidak memiliki pelbagai hukum, ketentuan, keadaan, dan sifat tertentu, tetapi sebaliknya disebabkan memiliki pelbagai hukum, ketentuan, dan pengaruh, maka itu adalah eksistensi.

Dengan kata lain, pandangan dan kajian terhadap pelbagai partikel dan instrumen dunia ini dalam bentuk terpisah-pisah dan berbeda-beda, dan ada kalanya dari sisi kesatuan, yakni eksistensi dari sisi eksistensi merupakan satu unit (kesatuan), lalu kita melanjutkan pengamatan dan kajian kita terhadap satu unit dan kesatuan tersebut yang mencakup pelbagai perkara.

Jika kita mengumpamakan dunia ini seperti sebuah tubuh, maka pengamatan dan kajian terhadap dunia ini ada dua bentuk. Sebagian pengamatan kita berhubungan dengan anggota tubuh, seperti kepala, tangan, dan kaki. Namun, pengamatan dan kajian kita yang lain berhubungan dengan seluruh anggota tubuh tersebut, misalnya sejak kapan keberadaan anggota tubuh ini? Sampai kapan akan senantiasa ada? Pada dasarnya, apakah pertanyaan "kapan" terhadap pelbagai anggota tubuh merupakan suatu pertanyaan yang pada tempatnya ataukah tidak? Apakah anggota tubuh merupakan satu kesatuan yang hakiki; tampaknya berbilang namun tidak berbilang. Ataukah kesatuannya adalah relatif dan sebatas hubungan yang ada di antara komponen sebuah mobil, yakni tidak lebih hanya kesatuan rakitan? Apakah pelbagai anggota tubuh ini memiliki sumber dan asal mula, yang mana keberadaan seluruh anggota tubuh yang lain berasal darinya?

Apakah tubuh ini memiliki sebuah kepala, dan kepala tubuh itu menyebabkan keberadaan dan munculnya pelbagai anggota tubuh yang lain? Ataukah tubuh ini tanpa kepala? Apakah jika terdapat kepala, kepala ini memiliki otak yang memiliki perasaan (emosi) ataukah kosong dan hampa? Apakah seluruh bagian dari tubuh, bahkan kuku, tulang, dan rambut memiliki suatu bentuk kehidupan? Apakah perasaan dan pengetahuan pada bagian tubuh tersebut terbatas pada sebagian entitas yang muncul secara kebetulan, seperti ulat pada tubuh jenazah yang ulat tersebut adalah binatang dan apakah dapat disebut bagian dari manusia? Apakah sekumpulan anggota tubuh ini memiliki suatu tujuan tertentu, dan menuju pada kesempurnaan dan hakikat, ataukah kesemuanya itu merupakan suatu keberadaan yang tanpa tujuan?

Apakah muncul dan musnahnya anggota tubuh itu secara spontan, ataukah berdasarkan pada hukum kausalitas (sebab-akibat)? Dan tidak ada sesuatu pun yang ada di alam ini yang tanpa sebab? Apakah setiap akibat khusus pasti disebabkan suatu sebab khusus? Apakah sistem yang mengatur anggota tubuh ini sebuah sistem yang pasti dan tidak dapat dilanggar? Apakah urut-urutan, keterdahuluan (*taqaddum*) dan keterakhiran (*ta'akhkhur*) anggota tubuh adalah suatu yang benar-benar nyata ataukah tidak? Dan lain sebagainya.

Dalam hal ini, pengamatan dan kajian kita yang berhubungan dengan "anggota tubuh alam realitas" adalah sains, sedangkan kajian dan pengamatan kita yang berhubungan dengan "tubuh alam realitas" adalah filsafat.

Dengan demikian, kita melihat bahwa tipe khusus dari pelbagai permasalahan yang sama sekali tidak menyerupai dengan suatu ilmu pun dari pelbagai ilmu yang berisikan penelitian tentang suatu hakikat, kesemuanya itu membentuk satu tipe khusus. Namun, ketika kita akan mengadakan kajian dan pengamatan terhadap tipe permasalahan dari sisi bagian-bagian dari sains, dan kita akan mengetahui bahwa secara teknis pelbagai permasalahan ini termasuk pelbagai aksiden (*awâridh*) dari topik yang mana, kita menyaksikan bahwa berasal dari eksistensi *qua* eksistensi (*al maujûd bima huwa maujûd*). Dan jelas, penjelasan dan pemaparan permasalahan ini harus dikaji dalam buku filsafat yang berisikan pembahasan yang luas, dan jelas hal itu tidak dapat dibahas dalam buku ini.

Selain masalah di atas, setiap kali kita membahas mengenai esensi (*mâhiyah*) pelbagai benda, misalnya saja, apakah esensi dan ke-apa-an serta definisi nyata (hakiki) dari benda atau manusia? Ataupun setiap kita menginginkan untuk membahas mengenai keberadaan (*wujûd*) pelbagai benda, misalnya saja, adakah lingkaran hakiki atau garis hakiki ataukah tidak? Hal itu juga berhubungan dengan bidang ilmu ini (filsafat) karena permasalahan ini juga merupakan bagian dari pembahasan pelbagai aksiden (*awâridh*) eksistensi *qua* eksistensi (*al maujud bima huwa maujud*). Yakni, menurut istilah adalah pelbagai esensi dari pelbagai aksiden dan hukum-hukum eksistensi *qua* eksistensi. Pembahasan ini juga sangat panjang dan lebar, dan akan keluar dari batas pembahasan buku ini.

Hasil pembahasan adalah, jika seseorang bertanya kepada kita, "apa itu filsafat?" Sebelum kita menjawabnya, kita harus menyatakan bahwa kata ini pada setiap kelompok dan ahli memiliki arti yang berbeda-beda, dan masing-masing dari mereka memiliki istilah khusus. Jika yang ia maksud adalah pendefinisian filsafat menurut terminologi muslimin yang cukup populer, maka filsafat adalah nama genus (*ism jins*) bagi seluruh ilmu rasional dan bukan merupakan suatu nama bagi ilmu tertentu. Sedangkan menurut terminologi yang tidak populer, filsafat adalah sebuah nama bagi "ilmu tinggi" dan itu adalah ilmu yang berisi pembahasan pelbagai permasalahan yang paling universal dari keberadaan (*wujûd*), yang tidak berhubungan dengan subjek khusus, tetapi berhubungan dengan seluruh subjek yang ada. Filsafat adalah sebuah ilmu yang memandang dan mengamati keberadaan (eksistensi) alam ini sebagai suatu subjek yang satu.

itu menyebabkan kesalahan arti dan makna. Banyak orang Eropa yang mengira bahwa kata *mâ ba`da ath thabi`ah* sama dengan *mâ warâ`a ath thabi`ah*, dan mengira bahwa subjek ilmu ini adalah berbagai fenomena di luar fisika (alam). Sedangkan yang kita ketahui bersama adalah subjek dan topik ilmu ini mencakup fisika dan nonfisika, apapun bentuk keberadaan. Alhasil, kelompok filsuf modern keliru mendefinisikan ilmu ini. Mereka mengatakan, "Metafisika adalah suatu ilmu yang hanya mengaji masalah ketuhanan dan berbagai perkara yang terpisah dari alam material".

Filsafat pada Zaman Modern

Sebagaimana diketahui, abad ke-16 Masehi adalah batas masa filsafat modern dengan filsafat kuno, pada masa ini mulai diadakan perombakan oleh sekelompok orang yang diketuai oleh Rene Descartes dari Prancis, dan Francis Bacon dari Inggris. Metode silogistik dan rasional dalam ilmu pengetahuan diganti dengan metode eksperimen dan empiris. Ilmu fisika secara sekaligus keluar dari metode silogistik dan masuk dalam wilayah eksperimental. Ilmu matematika memiliki kondisi semisilogistik dan semieksperimental.

Setelah peristiwa ini, muncul bentuk pemikiran pada sebagian orang, bahwa metode silogistik sama sekali tidak dapat dipegang dan dipercaya. Dengan demikian, jika suatu ilmu tidak dapat dieksperimen dan diuji coba secara praktis, dan hanya menggunakan metode silogistik saja, maka ilmu itu sama sekali tidak memiliki dasar. Oleh karena ilmu metafisika memiliki kriteria seperti itu, yaitu tidak dapat dilakukan ekperimen dan uji coba secara

praktis, maka ilmu tersebut sama sekali tidak berlaku. Yakni permasalahan yang terdapat dalam ilmu tersebut tidak dapat dinafikan dan tidak dapat pula ditetapkan kebenarannya. Kelompok ini kemudian mencoret ilmu yang sebelumnya merupakan induk dari semua ilmu dan merupakan ilmu yang paling mulia. Bagi kelompok ini, tidak ada suatu ilmu yang bernama ilmu metafisika, filsafat utama, atau apapun namanya, dan tidak akan pernah ada. Pada dasarnya, kelompok ini telah melenyapkan berbagai persoalan berharga yang amat dibutuhkan jawabannya oleh akal manusia sepanjang zaman.

Berbeda dengan kelompok tersebut, ada kelompok lain yang menyatakan bahwa metode silogistik masih dapat digunakan pada berbagai perkara metafisika dan etika. Kelompok ini menciptakan istilah baru, bahwa apa-apa yang dapat dibuktikan keberadaannya melalui eksperimen mereka sebut dengan sains, sedangkan yang menggunakan metode silogistik—baik metafisika, akhlak, logika, dan sebagainya—mereka sebut sebagai filsafat. Dengan demikian, definisi filsafat menurut kelompok ini adalah, "Ilmu yang semata-mata diketahui kebenarannya dengan menggunakan metode silogistik, dan padanya tidak berlaku uji coba praktis".

Oleh karena itu, sebagaimana pendapat cendekiawan terdahulu, kata filsafat merupakan sebuah nama umum dan bukan nama khusus, yaitu bukan nama bagi sebuah ilmu, tetapi nama yang mencakup beberapa ilmu. Namun, lingkup filsafat menurut definisi ini jauh lebih sempit dibandingkan definisi para cendekiawan terdahulu itu. Karena hanya mencakup ilmu metafisika, ilmu etika, ilmu logika, ilmu

hukum, dan ada kalanya sebagian ilmu yang lain. Adapun ilmu matematika dan fisika berada di luar lingkup filsafat, dan hal ini berbeda dengan definisi cendekiawan terdahulu yang memasukkan ilmu matematika dan fisika dalam kategori filsafat.

Kelompok pertama yang mengingkari secara total metafisika dan metode silogistik, dan hanya meyakini kebenaran ilmu empiris, eksperimental, lambat laun menyadari bahwa bila segala yang ada hanya terbatas pada ilmu eksperimental (dan permasalahan ilmu ini hanya bersifat partikular, yakni khusus pada subjek-subjek yang spesifik) dalam mengenal alam secara universal—yang filsafat atau metafisika mengklaim sebagai penanggung jawabnya—kita tidak akan mampu untuk mengetahuinya secara total.

Pada sisi inilah mereka menemukan suatu gagasan baru, yaitu dengan membuat landasan yang mereka sebut dengan filsafat ilmiah. Yakni filsafat yang seratus persen bertumpu pada ilmu pengetahuan dan di dalamnya berisikan studi perbandingan antara berbagai ilmu dan hubungan antara suatu permasalahan dengan permasalahan yang lain, serta menyingkap bentuk hubungan dan universalitas antara berbagai hukum dan permasalahan ilmu satu sama lain, demi menghasilkan sederet permasalahan yang lebih universal. Dan mereka menamakan permasalahan yang lebih universal ini dengan filsafat. Auguste Comte dan Herbert Spencer dari Inggris, memilih metode ini.

Dengan demikian, maka filsafat bukanlah suatu ilmu yang mandiri, baik dari sisi subjek dan landasan-landasannya, karena subjek sebuah ilmu yang mandiri

adalah masalah wujud *qua* wujud, sedangkan landasannya—atau minimal sebagian besar landasannya—adalah berbagai aksioma pertama (*al-badihiyyât al-awwaliyyah*). "Sesuatu yang kebenarannya tidak perlu dibuktikan lagi—*peny*". Bahkan menjadi sebuah ilmu yang kegunaannya adalah melakukan kajian dan penelitian terhadap berbagai hasil dari berbagai ilmu yang lain, menghubungkannya satu sama lain, lalu mengeluarkan berbagai permasalahan yang lebih universal dari berbagai permasalahan yang terdapat dalam ilmu yang sempit dan terbatas. Kelompok positivisme, Auguste Comte dan filsafat sintesis Herbert Spencer, termasuk dalam kategori jenis filsafat ini.

Menurut pendapat kelompok ini, filsafat ilmiah tidak terpisah dari seluruh ilmu yang lain, tetapi bahkan hubungannya dengan filsafat tidak ubahnya semacam satu derajat pengetahuan dengan satu derajat pengetahuan yang lebih sempurna tentang hakikat sesuatu. Yakni filsafat memberikan pemahaman yang lebih luas dan lebih universal terhadap berbagai perkara yang dipelajari dan diketahui oleh ilmu pengetahuan lain. Sebagian yang lain seperti Immanuel Kant, berpendapat bahwa yang pertama kali harus dikaji dan dipelajari adalah pengetahuan itu sendiri serta suatu kekuatan yang mampu mewujudkan pengetahuan tersebut. Dalam hal ini, mereka beranggapan bahwa akal merupakan sesuatu yang amat penting, kemudian mulailah mereka melancarkan kritikan dan sanggahan terhadap akal manusia dan penelitiannya itu mereka namakan dengan filsafat kritis (*critical philosophy*).

Jelas, filsafat semacam ini tidak memiliki sisi kesamaan dengan filsafat yang dikemukakan oleh para

cendekiawan kuno, melainkan hanya persamaan kata saja. Begitu pula dengan filsafat positivisme Auguste Comte dan filsafat sintesis Herbert Spencer, tidak ada sisi persamaan melainkan hanya pada bentuk verbalnya saja. Filsafat Kant dengan logika—yang merupakan bentuk khusus dari suatu bentuk pemikiran—lebih mendekati filsafat yang merupakan ilmu alam.

Dalam lingkup Eropa, segala sesuatu yang bukan sains, yaitu semua yang tidak sesuai dengan ilmu alam dan matematika, tidak terkecuali, teori mengenai alam semesta, manusia atau masyarakat dikenal sebagai filsafat. Jika kita mengumpulkan semua 'isme' yang telah disebut-sebut sebagai filsafat di Eropa dan Amerika, dan berhasil mendata berbagai pendefinisiannya, maka kita akan temukan bahwa tidak ada kesamaan di antara kesemuanya itu melainkan pada 'bukan ilmu' (yakni kesemuanya bukan ilmu—*penerj.*). Berbagai penjelasan ini merupakan sebuah contoh agar kita mengetahui perbedaan antara filsafat kuno dengan berbagai filsafat modern, bukan semacam perbedaan antara ilmu-ilmu kuno dengan ilmu-ilmu modern.

Ilmu-ilmu kuno, sebut saja ilmu kedokteran kuno dan ilmu kedokteran modern, astronomi kuno dengan astronomi modern, psikologi kuno dengan psikologi modern, botani kuno dengan botani modern, tidak terdapat perbedaan esensial. Yakni bukan berarti misalnya saja kata "kedokteran" pada masa dahulu adalah nama sebuah untuk suatu jenis ilmu, sedangkan pada masa modern adalah nama bagi suatu jenis ilmu yang lain. Kedokteran kuno dan kedokteran modern, keduanya memiliki definisi yang satu.

Alhasil kedokteran merupakan ilmu yang berkaitan dengan berbagai kondisi dan keadaan tubuh manusia.

Perbedaan antara kedokteran kuno dan kedokteran modern tentu ada. *Pertama*, pada sisi kajian dan penelitian berbagai kasus, kedokteran modern lebih berpengalaman dari kedokteran kuno, dan kedokteran modern lebih argumentatif dan silogistis dari kedokteran kuno. Sementara perbedaan yang lain adalah dari sisi kesempurnaan dan kekurangan, di mana kedokteran modern jauh lebih sempurna. Demikian pula dengan seluruh ilmu lainnya.

Adapun "filsafat" pada masa kuno dan modern adalah sebuah nama untuk berbagai macam arti, dan berdasarkan setiap arti ia memiliki definisi yang berbeda. Sebagaimana yang kita ketahui bahwa pada masa dahulu terkadang kata filsafat ditujukan bagi seluruh ilmu rasional dan terkadang ditujukan bagi sebagian cabang dari ilmu pengetahuan, yaitu ilmu metafisika atau filsafat utama, sedangkan pada masa modern kata filsafat memiliki berbagai macam arti dan tiap-tiap arti memiliki bentuk definisi tersendiri.

Pemisahan Sains dari Filsafat

Satu kesalahan fatal yang tersebar luas di masa kita ini, yang bersumber dari Barat, yang kemudian tersebar di kalangan para pendukung pemikiran Barat yang ada di dunia Timur adalah anggapan keterpisahan ilmu pengetahuan dari filsafat. Sebuah perubahan verbal yang berhubungan dengan penggunaan dan peletakan istilah kemudian dianggap sebagai perubahan dan pergantian arti nyata. Dan yang demikian itu menimbulkan suatu kesalahan bahwa ilmu pengetahuan terpisah dari filsafat.

cendekiawan kuno, melainkan hanya persamaan kata saja. Begitu pula dengan filsafat positivisme Auguste Comte dan filsafat sintesis Herbert Spencer, tidak ada sisi persamaan melainkan hanya pada bentuk verbalnya saja. Filsafat Kant dengan logika—yang merupakan bentuk khusus dari suatu bentuk pemikiran—lebih mendekati filsafat yang merupakan ilmu alam.

Dalam lingkup Eropa, segala sesuatu yang bukan sains, yaitu semua yang tidak sesuai dengan ilmu alam dan matematika, tidak terkecuali, teori mengenai alam semesta, manusia atau masyarakat dikenal sebagai filsafat. Jika kita mengumpulkan semua 'isme' yang telah disebut-sebut sebagai filsafat di Eropa dan Amerika, dan berhasil mendata berbagai pendefinisiannya, maka kita akan temukan bahwa tidak ada kesamaan di antara kesemuanya itu melainkan pada 'bukan ilmu' (yakni kesemuanya bukan ilmu—*penerj.*). Berbagai penjelasan ini merupakan sebuah contoh agar kita mengetahui perbedaan antara filsafat kuno dengan berbagai filsafat modern, bukan semacam perbedaan antara ilmu-ilmu kuno dengan ilmu-ilmu modern.

Ilmu-ilmu kuno, sebut saja ilmu kedokteran kuno dan ilmu kedokteran modern, astronomi kuno dengan astronomi modern, psikologi kuno dengan psikologi modern, botani kuno dengan botani modern, tidak terdapat perbedaan esensial. Yakni bukan berarti misalnya saja kata "kedokteran" pada masa dahulu adalah nama sebuah untuk suatu jenis ilmu, sedangkan pada masa modern adalah nama bagi suatu jenis ilmu yang lain. Kedokteran kuno dan kedokteran modern, keduanya memiliki definisi yang satu.

Alhasil kedokteran merupakan ilmu yang berkaitan dengan berbagai kondisi dan keadaan tubuh manusia.

Perbedaan antara kedokteran kuno dan kedokteran modern tentu ada. *Pertama*, pada sisi kajian dan penelitian berbagai kasus, kedokteran modern lebih berpengalaman dari kedokteran kuno, dan kedokteran modern lebih argumentatif dan silogistis dari kedokteran kuno. Sementara perbedaan yang lain adalah dari sisi kesempurnaan dan kekurangan, di mana kedokteran modern jauh lebih sempurna. Demikian pula dengan seluruh ilmu lainnya.

Adapun "filsafat" pada masa kuno dan modern adalah sebuah nama untuk berbagai macam arti, dan berdasarkan setiap arti ia memiliki definisi yang berbeda. Sebagaimana yang kita ketahui bahwa pada masa dahulu terkadang kata filsafat ditujukan bagi seluruh ilmu rasional dan terkadang ditujukan bagi sebagian cabang dari ilmu pengetahuan, yaitu ilmu metafisika atau filsafat utama, sedangkan pada masa modern kata filsafat memiliki berbagai macam arti dan tiap-tiap arti memiliki bentuk definisi tersendiri.

Pemisahan Sains dari Filsafat

Satu kesalahan fatal yang tersebar luas di masa kita ini, yang bersumber dari Barat, yang kemudian tersebar di kalangan para pendukung pemikiran Barat yang ada di dunia Timur adalah anggapan keterpisahan ilmu pengetahuan dari filsafat. Sebuah perubahan verbal yang berhubungan dengan penggunaan dan peletakan istilah kemudian dianggap sebagai perubahan dan pergantian arti nyata. Dan yang demikian itu menimbulkan suatu kesalahan bahwa ilmu pengetahuan terpisah dari filsafat.

Sebagaimana yang telah kami sebutkan bahwa kata filsafat atau hikmah dalam istilah cendekiawan kuno, sebagian besar ditujukan pada ilmu rasional yang merupakan kebalikan dari ilmu yang diwahyukan. Oleh karena itu, pengertian kata ini mencakup berbagai ilmu rasional dan penalaran manusia.

Pada istilah ini, kata filsafat adalah sebuah "nama generik" dan "nama genus", bukan "nama spesifik". Kemudian pada masa modern kata ini dikhususkan pada ilmu metafisika, logika, estetika, dan sebagainya. Perubahan ini menyebabkan sebagian memiliki dugaan bahwa filsafat pada masa kuno adalah sebuah ilmu dan permasalahan yang ada di dalamnya adalah permasalahan ketuhanan, fisika, matematika, dan seluruh ilmu lainnya; kemudian ilmu fisika, matematika, terpisah dari filsafat dan menjadi mandiri.

Ungkapan semacam itu, persis seperti misalnya saja kata "tubuh" pada suatu waktu memiliki arti "jasad" sebagai lawan dari jiwa dan mencakup seluruh tubuh manusia dari kepala hingga kaki, kemudian muncul istilah kedua dan kata tubuh ini ditujukan untuk jasad dari leher sampai kaki saja dan merupakan lawan dari kepala. Lalu muncul keraguan pada manusia apakah kepala manusia terpisah dari tubuh. Yakni, sebuah perubahan dan pergantian harfiah (verbal), disalahartikan dengan perubahan dan pergantian arti nyata. Dan juga persis seperti kata "fars" pada suatu masa ditujukan untuk seluruh kawasan Iran, dan sekarang ini ditujukan sebuah provinsi di Iran Selatan, lalu ada seorang yang mengira bahwa Provinsi Fars terpisah dari negara Iran. Terpisahnya ilmu dari filsafat adalah semacam ini pula. Pada

Filsafat Iluminasi dan Peripatetik

Filsuf Islam, terbagi menjadi dua kelompok; kelompok peripatetik dan kelompok iluminasionis. Tokoh kelompok iluminasi Islam adalah Syekh Syihabuddin Syuhrawardi, beliau adalah cendekiawan abad keenam Hijriah; sedangkan tokoh kelompok peripatetik adalah Syekh Ar Ra'îs Ibn Sinâ.

Penganut iluminasionisme dapat dianggap sebagai pengikut Plato, sedangkan penganut peripatetisisme dianggap sebagai pengikut Aristoteles. Perbedaan mendasar antara metode iluminasi dan metode peripatetik adalah; metode iluminasi dalam upaya mengadakan kajian terhadap berbagai permasalahan filsafat khususnya filsafat ketuhanan tidak merasa cukup hanya dengan menggunakan argumentasi dan penalaran, namun diperlukan penyucian hati, perjuangan melawan hawa nafsu, dalam upaya menyingkap berbagai hakikat; sedangkan metode peripatetik hanya bertumpu pada argumentasi.

Kata *isyrâq* yang memiliki arti "pancaran cahaya" adalah suatu kata yang cocok, dan memiliki hubungan dengan metode iluminasi; sedangkan kata *masysya* (peripatetik) yang berarti 'berjalan mondar-mandir' adalah semata-mata sebuah nama dan tidak memiliki hubungan dengan metode Aristoteles dan para pengikutnya. Mereka mengatakan mengapa Aristoteles dan para pengikutnya disebut sebagai kaum "peripatetik", karena Aristoteles memiliki kebiasaan mengajar sambil berjalan mondar-mandir. Dengan demikian, jika kita akan menggunakan suatu kata yang sesuai dengan pengertian metode filsafat Aristoteles, maka

kita semestinya menyebut metode tersebut dengan metode argumentasi dan bukannya peripatetik.

Kemudian kita memberikan bentuk penjelasan sebagai berikut. Para filsuf terdiri atas dua kelompok, yakni penganut metode iluminasi dan penganut metode argumentasi. Di sini perlu dikaji: apakah Plato dan Aristoteles benar-benar memiliki dua metode dan pandangan yang berlainan? Apakah metode yang dipilih oleh Syekh Syihabuddin Suhrawardî—yang setelah ini kami akan sebutkan dengan Syekh Isyraq—yang dipaparkan pada masa Islam adalah metode Plato, dan Plato adalah pendukung dan pengikut perjalanan spiritual, melakukan perjuangan dan latihan rohani, mampu melakukan penyingkapan dan penyaksian hati yang menurut ungkapan Syekh Isyraq pendukung filsafat hati (*hikmah qalbî*)?

Apakah berbagai permasalahan yang ada sejak masa Syekh Isyraq sampai setelahnya—masalah kesejatian esensi (*ashâlah al mâhiyyah*) dan kesejatian eksistensi (*ashâlah al wujûd*), masalah kejadian (*ja'l*), masalah kemajemukan benda oleh materi dan forma (bentuk), masalah ide dan berpuluh-puluh permasalahan yang lain—adalah berbagai permasalahan yang menjadi perselisihan antara kaum iluminasionis dan peripatetik, yang seluruhnya merupakan persoalan yang diperselisihkan oleh Plato dan Aristoteles, dan terus berlanjut sampai saat ini?

Apakah ada dari sebagian permasalahan ini yang muncul dan ditemukan di kemudian hari, dan semuanya itu tidak diketahui oleh Plato dan Aristoteles? Secara umum, yang dapat kami katakan adalah pasti antara Plato dan Aristoteles terdapat perbedaan pandangan, yakni

Aristoteles banyak menolak pandangan Plato, lalu ia memaparkan suatu bentuk pandangan yang lain.

Pada masa Iskandariah yang merupakan masa pembatas antara masa Yunani dan masa Islam, kaum neoplatonis dan kaum Aristotelian membentuk dua kelompok yang berbeda. Al Farabî memiliki sebuah buku kecil yang cukup populer yang berjudul *Al Jam' bain ra'yi al Hakîmain* (Penggabungan Pandangan Dua Filsuf). Dalam buku ini disajikan berbagai perbedaan pendapat antara kedua filsuf ini, dan sedapat mungkin ia berusaha untuk meniadakan perbedaan antara dua pandangan tersebut.

Akan tetapi dari hasil kajian terhadap berbagai literatur Plato dan Aristoteles, dan berbagai tulisan mereka dalam pelbagai buku dan dengan memperhatikan perjalanan filsafat pada masa Islam menunjukkan bahwa, satu di antara berbagai permasalahan yang diperselisihkan oleh kaum iluminasionis dan peripatetik sekarang ini dipaparkan dalam filsafat Islam—kecuali satu atau dua masalah—adalah sederet permasalahan Islam yang baru dan sama sekali tidak berhubungan dengan Plato atau Aristoteles. Misalnya, masalah esensi dan eksistensi, masalah kejadian (*ja'l*), masalah kemajemukan dan kesederhanaan materi (*jism*), ketunggalan dan keberbilangan eksistensi. Dan berbagai permasalahan lainnya yang menjadi perselisihan antara Plato dan Aristoteles yang tercantum dalam buku *Al Jam' bain ra'yi al Hakîmain* karya Al Farabî.

Menurut pandangan kami, permasalahan mendasar yang diperselisihkan oleh Plato dan Aristoteles ada tiga masalah; nanti akan kami jelaskan. Namun yang terpenting adalah, sungguh amat diragukan jika Plato menempuh

jalur perjalanan dan pengembaraan rohani (*sayr wa sulûk*), berjuang dan berusaha keras untuk mengalahkan hawa nafsu, serta melakukan penyaksian dengan hati. Oleh karena itu, tatkala kita menganggap Plato dan Aristoteles memiliki dua metode, metode Iluminasi dan metode Peripatetik, adalah masih perlu dibahas dan diperbincangkan lagi. Sama sekali tidak diketahui bahwa Plato pada masanya atau pada masa-masa dekat dengan masanya dikenal sebagai seorang penganut iluminasionisme atau pencerahan batin. Dan bahkan tidak diketahui dengan pasti bahwa kata peripatetik hanya terbatas pada Aristoteles dan para Aristotelian.

Syahristani, penulis buku *Al Milal wa an Nihal*, dalam jilid kedua dari bukunya mengatakan:

> *"Plato, disebabkan menghormati hikmah (filsafat), ia mengajar murid-muridnya sambil berjalan mondar-mandir. Kemudian Aristoteles juga mengikuti metode tersebut dan dari sisi inilah (tampaknya Aristoteles) dan para pengikutnya disebut sebagai kaum peripatetik".*

Alhasil, tidak diragukan lagi Aristoteles dan para pengikutnya disebut sebagai kaum peripatetik, dan sebutan ini juga terus berlangsung sampai pada masa Islam. Sedangkan yang patut diragukan, dinafikan, dan diingkari adalah Plato disebut sebagai iluminasionis.

Sebelum Syekh Isyraq, kami tidak melihat satu pun dari ungkapan para filsuf seperti Al Farabî, Ibn Sinâ, atau para ahli sejarah filsafat seperti Syahristanî yang menyatakan bahwa Plato adalah seorang filsuf penganut hikmah intuitif dan iluminatif, bahkan kami tidak pernah menemukan sebutan istilah iluminasi.[5] Syekh Isyraq adalah yang menyebarkan

5 Menurut Henri Corbin, untuk pertama kalinya seorang yang bernama Ibn al-Wahsyiy (sekitar akhir abad ketiga dan awal abad keempat Hijriah)

istilah ini dan ia pula yang menulis dalam mukadimah buku *Hikmah al-Isyraq,* bahwa sekelompok cedekiawan kuno, di antaranya adalah Phytagoras, Plato, adalah penganut aliran hikmah intuitif (*dzawqî*) dan iluminatif (*isyrâqî*); dan ia menyebut Plato sebagai penghulu kaum iluminasionis.

Menurut keyakinan kami, Syekh Isyraq berada dalam pengaruh kaum arif dan sufi lalu ia memilih metode iluminasi (*isyraq*) dan penggabungan antara metode iluminasi dan metode argumentasi merupakan hasil karyanya. Namun, ada kemungkinan, agar pandangannya lebih mudah diterima, lalu ia menyatakan bahwa ada di antara filsuf kuno yang memiliki metode dan pandangan semacam itu. Syekh Isyraq sama sekali tidak memiliki bukti berkaitan dengan pernyataannya ini, begitu juga ia tidak menunjukkan suatu data dan bukti tentang para hakim (filsuf) Iran kuno. Sekiranya ia memiliki data dan bukti, pasti akan ia tunjukkan dan metode yang amat ia minati tidak akan ia sampaikan secara global dan mengambang.

Sebagian penulis sejarah filsafat, dalam menjelaskan ideologi dan pemikiran Plato, sama sekali tidak menyinggung metode iluminasinya. Dalam buku *Al Milal wa an Nihal* karya Syahristani, *Târîkh-e Filsafat* (Sejarah Filsafat) karya Dr. Human, *Târîkh-e Filsafat* (Sejarah Filsafat) karya Will Durant, tidak disebutkan nama metode iluminasi Plato sebagaimana yang dinyatakan oleh Syekh Isyraq. Dalam buku *Sayr-e Hikmat dar Orupa* (Perjalanan Hikmah Di Eropa), di sana dinukil ungkapan Plato yang menyatakan:

---

memasukkan istilah ini dalam dunia Islam (silakan rujuk buku Tiga Hakim Muslim, *Seh Hakim Musalmon*, hlm. 73, 182.

"Sebelum jiwa datang ke dunia, ia telah menyaksikan keindahan absolut (mutlak) dan tatkala di dunia ia menyaksikan keindahan lahiriah, ia teringat akan keindahan absolut dan merasa sedih atas perpisahan yang terjadi. Cinta fisikal, sama seperti keindahan formal (shûrî), metaforis (majâzî) Adapun cinta hakiki adalah sesuatu yang lain, dan hal itu merupakan dasar bagi persepsi iluminasi dan keyakinan akan keberadaan kehidupan yang abadi".

Apa yang dikatakan oleh Plato berkenaan dengan cinta yang kemudian disebut sebagai cinta Platonis, cinta keindahan yang menurut keyakinan Plato memiliki dasar Ilahiah. Alhasil, tidak ada hubungan dengan apa yang dikatakan oleh Seikh Isyraq dalam bab penyucian diri dan perjalanan serta pengembaraan *'irfânî* (spiritual) menuju Allah.

Adapun Bertrand Russel pada jilid pertama buku Sejarah Filsafat-nya, berulang kali menyatakan bahwa filsafat Plato adalah penggabungan antara penalaran (*ta'aqqul*) dan iluminasi (*isyrâq*), tetapi ia sama sekali tidak menunjukkan suatu data dan bukti dan tidak memaparkan suatu argumen yang dapat menjelaskan apakah iluminasi Platonis adalah sesuatu yang berasal dari perjuangan melawan hawa nafsu dan penyucian jiwa ataupun merupakan hasil dari kecintaan terhadap keindahan. Untuk mengetahui secara lebih jelas dan mendalam tentang permasalahan ini, diperlukan kajian langsung terhadap berbagai karya dan peninggalan Plato.

Adapun berkaitan dengan Phytagoras masih ada kemungkinan dapat diterima bahwa ia memiliki metode iluminasi, dan tampaknya ia mendapatkan inspirasi (*ilhâm*) metode ini dari bumi belahan Timur. Russel, yang

mengklaim bahwa metode Plato adalah metode iluminasi, menyatakan bahwa dalam hal ini Plato terpengaruh oleh Phytagoras.

Di antara berbagai pandangan dan pendapat Plato, baik hal itu kita anggap sebagai metode iluminasi ataupun tidak, ada tiga pandangan yang merupakan pilar utama filsafat Plato, dan Aristoteles tidak menerima kebenaran ketiga pandangan tersebut.

1. Teori Ide (*Mitsâl*)

Menurut teori ini, apa-apa yang disaksikan manusia di dunia ini, baik substansi maupun aksiden, pada hakikatnya semua itu telah ada di dunia lain; dan apa-apa yang ada di dunia ini tidak ubahnya semacam bayangan atau refleksi dari berbagai realitas yang ada di dunia tersebut. Sebagai contoh manusia yang hidup di dunia ini, semuanya memiliki satu hakikat di alam lain, dan manusia sejati dan hakiki adalah yang terdapat di dunia tersebut. Begitu pula dengan berbagai benda yang lain.

Plato menyebut realitas di dunia tersebut dengan ide. Dan pada masa Islam kata ide diterjemahkan dengan *mitsâl*, sedangkan kumpulan ide tersebut disebut sebagai ide-ide Platonis (*mutsul aflâthunî*). Ibn Sina amat menentang teori ide Plato, sedangkan Syekh Isyraq amat mendukungnya. Di antara pendukung teori ide adalah Mir Damad, dan juga Sadrul Muta'allihin. Jelas, pemahaman dan penjelasan kedua filsuf ini berkaitan dengan 'ide' berbeda dengan pemahaman dan penjelasan Syekh Isyraq.

Salah seorang pendukung teori ide pada masa Islam adalah Mir Fandarsaki, ia adalah salah seorang hakim (filsuf) yang hidup pada masa kerajaan Shafawiyah. Ia memiliki

sebuah syair dalam bahasa Persia yang amat populer, dan di dalamnya ia menjelaskan keyakinannya terhadap ide:

Langit dengan berbagai bintang, indah, menarik dan menakjubkan.
Memiliki gambar di bawah, tentang apa-apa yang di atas.
Gambar yang paling bawah, jika dengan tangga makrifat,
menuju ke atas, kesemuanya adalah sama dengan aslinya.
Ungkapan ini takkan dipahami hanya dengan pemahaman lahir,
melainkan oleh Abû Nashr atupun Abu Ali Sinâ.

2. Teori Plato Berkenaan dengan Roh Manusia

Plato meyakini bahwa roh, sebelum terikat dengan jasad, berada di dunia yang lebih sempurna dan tinggi, yaitu dunia ide. Kemudian setelah jasad tercipta, maka roh menjadi terikat dengan jasad dan menempatinya.

3. Teori ketiga Plato berlandaskan pada dua teori sebelumnya dan seakan merupakan kesimpulan dari kedua teori tersebut.

Dalam teori ketiga ini ia menjelaskan bahwa ilmu itu adalah mengingat kembali dan bukan mempelajari, yakni apa saja yang kita pelajari di dunia ini—sesuatu yang tidak kita ketahui lalu untuk pertama kalinya kita pelajari dan kita pun mengetahuinya—pada hakikatnya merupakan pengingatan kembali akan berbagai perkara yang pernah kita ketahui, karena sebagaimana yang kami katakan bahwa sebelum roh bergabung dengan jasad di dunia ini, ia telah ada di dunia yang lebih sempurna dan tinggi, dan telah menyaksikan dunia tersebut, dan disebabkan hakikat dan substansi sesuatu adalah idenya, dan roh-roh ideal sebelumnya telah mengetahuinya. Dengan demikian, sebelum roh-roh tersebut masuk ke dunia dan terikat dengan dunia, mereka telah mengetahui berbagai hakikat.

Dengan demikian, maka sesuatu yang ada setelah terikatnya roh dengan jasad tidak lain adalah sesuatu yang telah kita lupakan.

Plato meyakini bahwa jasad bagi roh kita tidak ubahnya semacam tirai yang menutupi cermin, dan tirai tersebut menghalangi pancaran cahaya dan refleksi bentuk lahiriah pada cermin. Akan tetapi disebabkan pengaruh dialektika, yakni pembahasan berdasarkan metode penalaran (*ta`aqqulî*) ataupun disebabkan cinta (atau disebabkan jihad dan perjuangan melawan hawa nafsu dan mengadakan perjalanan spiritual, hal ini menurut penyimpulan Syekh Isyraq), maka tirai itu pun terungkap sehingga sinar dapat memancar ke cermin dan gambar lahiriah pun menjadi tampak jelas.

Aristoteles menolak ketiga bentuk teori Plato tersebut. *Pertama*, ia mengingkari eksistensi universalia ideal, immaterial, dan *malakûtî* (spiritual), serta menyatakan bahwa universalia itu hanyalah perkara mental (*zhihn*). *Kedua*, ia percaya bahwa roh diciptakan sebelum penciptaan jasad, yaitu seiring dengan sempurnanya penciptaan jasad. Dan jasad sama sekali bukan merupakan tirai dan penghalang bagi roh, bahkan sebaliknya jasad merupakan perantara dan alat bagi roh untuk mendapatkan berbagai informasi dan pengetahuan yang baru. Pengetahuan dan informasi roh didapatkan melalui berbagai indera dan instrumen jasad. Roh tidak pernah berada di dunia lain, sehingga mendapatkan berbagai pengetahuan dan informasi.

Perbedaan pandangan antara Plato dan Aristoteles, dalam masalah yang prinsip dan mendasar ini, dan sebagian

permasalahan yang lain—yang tidak begitu penting—terus berlanjut setelah sepeninggal mereka berdua. Di Iskandariah (Alexandria), Plato dan Aristoteles memiliki pengikut. Pengikut Plato di Iskandariah disebut sebagai neoplatonisme. Pendiri mazhab ini adalah seorang Mesir bernama Ammonius Sakkas. Dari mazhab ini muncul tokoh yang amat populer, seorang Mesir yang berasal dari Yunani bernama Plotinus yang oleh ahli sejarah sebagai Syekh al Yunani. Neoplatonisme membawa suatu permasalahan baru, dan ada kemungkinan memanfaatkan berbagai sumber kuno dari Timur, sedangkan kaum Aristotelian yang ada di Iskandariah jumlahnya juga cukup banyak dan merekalah yang mensyarah (menjelaskan, menafsirkan—*peny.*) berbagai karya dan peninggalan Aristoteles. Di antara mereka yang paling terkenal dan populer adalah Themitius dan Iskandar (Alexander) Aphridosias.

4. RAGAM METODE DALAM FILSAFAT ISLAM

Pada pelajaran yang lalu, kami telah menjelaskan secara singkat metode filsafat iluminasi dan metode peripatetik. Kami jelaskan bahwa antara kaum iluminasi dengan kaum perpatetik terdapat beberapa perbedaan yang cukup mendasar dalam permasalahan filsafat. Juga telah kami kemukakan bahwa menurut berita yang populer, Plato merupakan tokoh pencetus iluminasionisme, sedangkan Aristoteles adalah pencetus peripatetisme. Dan juga telah kami isyaratkan bahwa pada masa Islam, kedua mazhab tersebut masih terus berjalan; sebagian filsuf Muslim mengikuti metode iluminasi dan sebagian yang lain mengikuti metode peripatetik.

Dengan memperhatikan bahwa dalam dunia Islam terdapat berbagai metode pemikiran yang lain, yang berbeda dengan metode iluminasi dan peripatetik, dan kesemuanya memiliki peran yang cukup mendasar dalam memberikan perubahan pada kebudayaan Islam, maka selayaknya kami juga mengisyaratkan berbagai metode tersebut. Di antara berbagai metode tersebut, yang terpenting untuk disebutkan antara lain:

1. Metode *'Irfân* (Tasawuf).
2. Metode Kalam (Teologi)

'Urafa' (pakar *'irfân*, para *'ârif*, dan para sufi) dan teolog (para teolog Muslim) tidak menyatakan bahwa mereka mengikuti metode filsafat iluminasi ataupun peripatetik. Mereka berdiri tegar menghadapi kedua aliran filsafat tersebut, sehingga mengalami benturan dengan para filsuf. Berbagai benturan ini memberikan pengaruh yang luar biasa pada nasib filsafat Islam. *'Irfân* dan kalam (teologi) memberikan pergerakan pada filsafat Islam sekalipun melalui berbagai benturan dan penentangan,

dan membuka cakrawala baru bagi filsafat. Banyak permasalahan yang dipaparkan dalam filsafat Islam, untuk pertama kalinya telah dipaparkan oleh *'urâfâ'* dan teolog, meskipun pandangan dan gagasan para filsuf berbeda dengan pandangan dan gagasan *'urafâ'* dan teolog.

Selain itu, metode pemikiran Islam ada empat dan para pemikir Islam terdiri atas empat kelompok. Yang kami maksud berbagai metode pemikiran yang secara umum memiliki corak filsafat adalah yang mengandung pembahasan tentang keberadaan (eksistensi) dan kosmologi. Dalam pelajaran ini berisi pembahasan tentang garis besar filsafat. Kami tidak akan membahas metode pemikiran fikih, tafsir, hadis, sastra, dan akhlak, karena semua itu akan dibahas sendiri.

Poin lain yang patut diingat adalah bahwa semua metode ini berada di bawah pengaruh ajaran Islam, sehingga memiliki warna dan corak khusus serta terdapat berbagai perbedaan dengan berbagai bentuk metode yang ada di luar Islam. Dengan kata lain, jiwa khusus kebudayaan Islam menguasai seluruh metode pemikiran tersebut. Dan keempat metode tersebut antara lain sebagai berikut.

1. Metode Filsafat Argumentatif Peripatetik

Metode ini memiliki banyak pengikut. Sebagian besar filsuf muslim mengikuti metode ini, di antaranya Al-Kindi, Al-Farabî, Ibn Sinâ, Nashiruddin ath Thusi, Mir Damâd, Ibn Rusyd al Andalusi, Ibn Bajâh al Andalusi, dan Ibn al Shâ'igh al Andalusi. Tokoh mazhab ini yang paling menonjol adalah Ibn Sinâ. Karya-karyanya adalah *Asa Syifâ'*, *Isyârât*, *Najât*, *Donesy Nomeh-ye 'Ala'î*, *Mabda' wa Ma'âd*, *Ta'lîqât*, *Mubâhatsât*, dan *'Uyûn al Hikmah*. Kesemuanya merupakan

hikmah peripatetik. Metode ini hanya bertumpu pada silogisme (*qiyâs*), argumentasi rasional (*istidlâl aqlî*), dan demonstrasi rasional (*burhân aqlî*).

2. Metode Filsafat Iluminatif

Jumlah pengikut metode ini lebih sedikit dibandingkan jumlah pengikut metode filsafat peripatetik. Orang yang menghidupkan metode dan mazhab ini adalah Syekh Isyraq; Quthbuddin Syirazi, Syahrazuri, dan beberapa tokoh lain yang juga merupakan pendukung metode ini. Syekh Isyraq merupakan tokoh utamanya. Di antara karya-karyanya adalah *Hikmah al Isyrâq, Talwîhât, Muthârahât, Muqâwamât,* dan *Hayâkil al Nûr.* Bukunya yang paling populer adalah *Hikmah al Isya*. Buku-buku tersebut seratus persen berisikan metode iluminasi. Syekh Isyraq juga memiliki beberapa karya dalam bahasa Persia: *Owoz-e Par-e Jibril, 'Aql-e Surkh,* dan lain sebagainya.

Metode ini bertumpu pada argumentasi rasional, demonstrasi rasional, serta berjuang melawan hawa nafsu dan menyucikan jiwa. Berdasarkan metode ini, manusia tidak mungkin mampu menyingkap berbagai hakikat yang ada di alam ini hanya dengan menggunakan argumentasi dan demonstrasi rasional.

3. Metode Pengembaraan Rohani (*'Irfân*)

Metode *'irfân* semata-mata hanya bertumpu pada penyucian jiwa dan mengadakan perjalanan guna mendekatkan diri kepada Allah, sehingga mampu mengetahui dan sampai pada berbagai hakikat. Metode ini sama sekali tidak bertumpu pada argumentasi dan demonstrasi rasional. Metode ini menganggap kaki kaum

rasionalis terbuat dari kayu rapuh. Berdasarkan metode ini, tujuan bukan hanya menyingkap hakikat, melainkan sampai pada hakikat itu sendiri.

Metode *'irfân* memiliki banyak pengikut, kemudian dalam dunia Islam muncul nama-nama *'urafâ'* terkemuka, di antaranya Bayazid Busthami, Al Hallaj, Syibli, Junaid al Baghdadi, Dzun-nun Misri, Abu Sa'id Abu al Khair, Abdullah Anshari, Abu Thalib Makki, Abu Nashr Siraj, Abu al Qasim Qusyairi, Muhyiddin Ibn 'Arabi al Andalusi, Ibu Faridh Misri, dan Maulana Rumi. Tokoh *'irfân* Islam yang merapikan *'irfân* sehingga menjadi sebuah ilmu yang tersusun rapi adalah Muhyiddin ibnu Arabi. Dan orang-orang yang datang setelahnya benar-benar berada dalam pengaruhnya.

Metode *'irfânî* dan metode filsafat iluminatif memiliki satu sisi kesamaan dan dua sisi perbedaan. Sisi persamaannya adalah bertumpu pada penyucian hati dan jiwa, Sisi perbedaannya adalah seorang arif menolak penggunaan argumentasi rasional, sedangkan filsuf iluminasionis menggunakannya dan rasio dan penyucian jiwa berjalan secara bersama-sama dan saling menopang. Sisi perbedaan yang lain adalah tujuan dari filsuf iluminasionis sama sebagaimana para filsuf yang lain, yaitu menyingkap hakikat, sedangkan tujuan dari arif adalah sampai pada hakikat.

4. Metode Kalam Rasional

Seperti kaum paripatetik, teolog bertumpu pada argumentasi penalaran dan demonstrasi rasional (*al-burhân al-aqlî*), tetapi terdapat dua perbedaan:

Pertama, prinsip-prinsip penalaran yang digunakan oleh teolog dalam berbagai pembahasannya berbeda dengan para filsuf. Teolog, khususnya kaum Mu`tazilah, menggunakan suatu prinsip yang amat populer, yaitu baik dan buruk (*husn wa qubh*). Namun, dengan perbedaan bahwa Mu`tazilah meyakini baik dan buruk ditentukan oleh akal, sedangkan Asy`ariyah meyakini baik dan buruk ditentukan oleh syariat. Berdasarkan prinsip rasional tersebut, maka Mu`tazilah mewujudkan berbagai prinsip yang lain seperti prinsip kelembutan (*Qâ`idah al-lutf*), kewajiban atas Allah untuk mendahulukan yang baik, dan lain sebagainya.

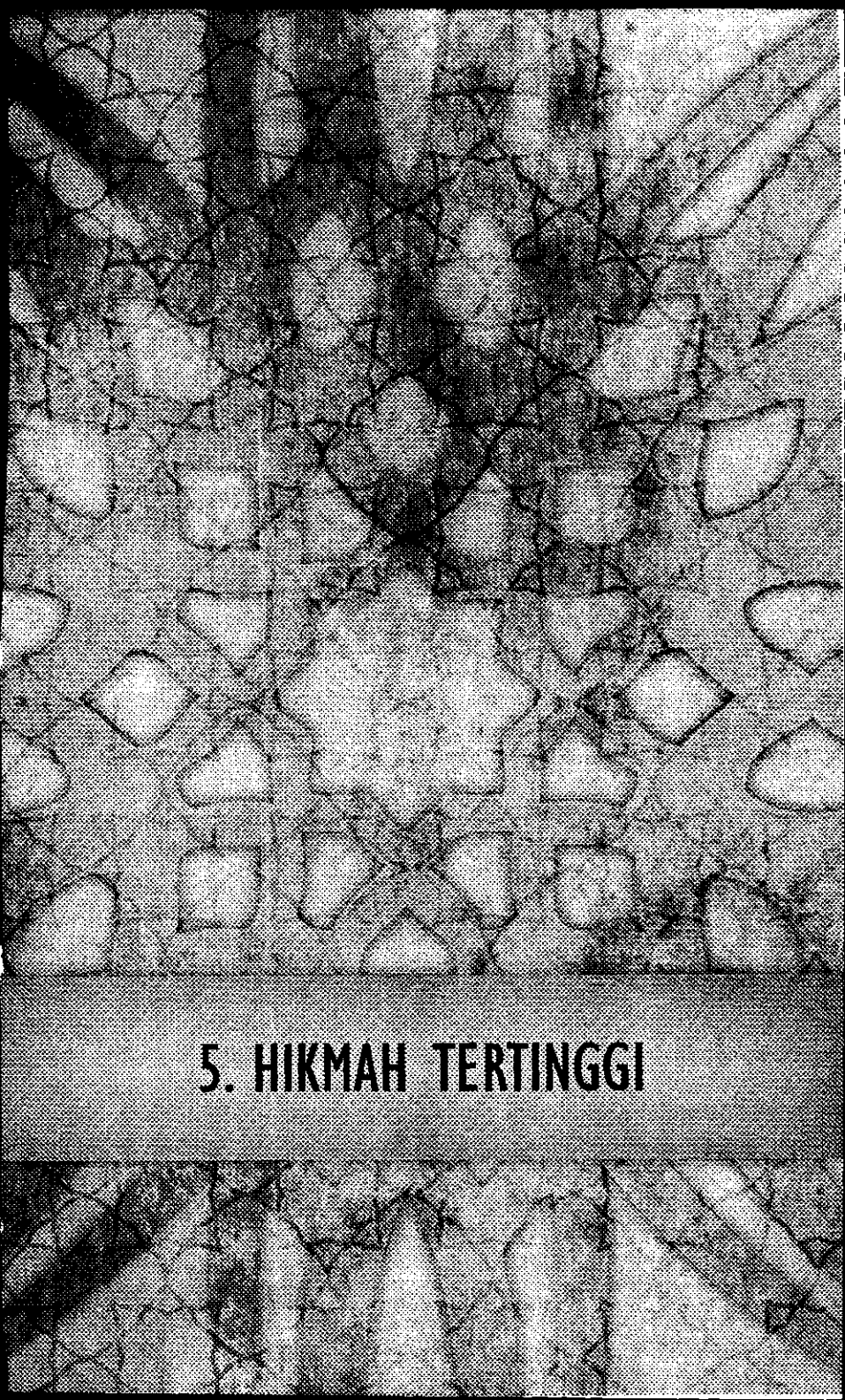
Para filsuf menganggap prinsip baik dan buruk merupakan suatu prinsip yang relatif dan klaim manusia. Hal itu tidak ubahnya semacam apa yang termuat dalam ilmu logika: *masyhûrât* (populer), *maqbûlât* (figursentris), yang hanya digunakan pada argumentasi dialektis (*al jadalî*) dan bukan demonstratif (*burhânî*). Dari sisi inilah maka para filsuf menyebut kalam dengan hikmah dialektis dan bukan hikmah demonstratif.

Kedua, teolog mengklaim bahwa mereka lebih konsisten dan setia dalam membela ajaran Islam daripada para filsuf. Mereka mengatakan, pembahasan filsafat adalah pembahasan yang bebas, yakni seorang filsuf sebelumnya tidak menentukan tujuannya bahwa ideologi yang bagaimanakah yang akan dibela dan dipertahankan, tetapi tujuan teolog telah ditentukan sebelumnya. Metode kalam pada gilirannya terbagi menjadi tiga bentuk: (a) metode Kalam Mu`tazilah; (b) metode Kalam Asy`ariyâh; dan (c) metode Kalam Syiâh.

Pendukung Mu`tazilah jumlahnya cukup banyak, di antaranya Abu al Hudzail `Allaf, Nazhzham, Jahizh, Abu `Ubaidah Muammar bin Mutsanna yang hidup pada abad kedua dan ketiga Hijriah, Qadhi Abdul Jabbar Mu`tazilî yang hidup pada abad keempat Hijriah, Zamakhsyari yang hidup pada akhir abad kelima dan awal abad keenam Hijriah dan ia adalah tokoh terkemuka Mu`tazilah. Syekh Abul Hasan Asy`ari yang meningal pada 330 Hijriah, merupakan tokoh utama mazhab Asy`ariyah. Qadhi Abubakar Baqillani, Imam al Haramain Juwaini, Ghazali, dan Fakhruddin al Razî adalah penganut metode Asy`ariyah.

Teolog Syiah jumlahnya juga cukup banyak. Hisam bin al Hakam yang merupakan satu di antara sahabat Imam Ja`far Shadiq adalah seorang teolog Syiâh. Keluarga An Naubakhti yang merupakan bangsa Iran dan keluarga Syiah, merupakan teolog besar. Syekh Mufid, Sayyid Murtadha Alamulhuda juga merupakan teolog Syiâh. Teolog utama Syiâh adalah Nashiruddin ath Thusi, dan buku *Tajrîd al `Aqâ'id* merupakan hasil karyanya, serta merupakan sebuah buku kalam yang amat populer. Nashiruddin ath Thusi adalah seorang filsuf dan ahli matematika. Setelah masa beliau, kondisi ilmu kalam mengalami perubahan secara total dan cenderung memiliki corak filsafat.

Di antara buku-buku ilmu kalam Ahlusunah adalah *Syarh al-Mawâqif*—yang *matan*-nya (kandungannya) berasal dari Qadhi `Adhud Iji, dan disyarah oleh Mir Sayid Jarjani—merupakan buku yang amat populer. Buku *Al Mawâqif* berada di bawah pengaruh buku *Tajrîd al `Aqâ'id*.



5. HIKMAH TERTINGGI

Pada pelajaran yang lalu kami telah paparkan empat metode pemikiran pada masa Islam, juga telah kami sebutkan tokoh-tokoh yang cukup populer. Sekarang kami menambahkan bahwa keempat aliran itu terus berjalan sampai akhirnya menciptakan suatu aliran yang satu. Titik pertemuan keempat aliran disebut sebagai *hikmah muta`âliyah*. Tokoh yang membuat landasan *hikmah muta`âliyah* adalah Sadrul Muta'allihîn, Mulla Sadra (w: 1050H). Kata *hikmah muta`âliyah* juga digunakan oleh Ibn Sinâ—dalam bukunya *Al Isyârat*—tetapi Ibn Sinâ sama sekali tidak dikenal dengan sebutan ini.

Mulla Sadra secara resmi menamakan filsafatnya sebagai *hikmah muta`âliyah*, yang akhirnya populer dengan sebutan itu. Filsafat Mulla Sadra, dari sisi metode, ada kemiripan dengan mazhab iluminasi, yakni disertai kepercayaan pada argumentasi rasional, penyingkapan (*kasyf*), dan penyaksikan hati (*syuhûd*), tetapi terdapat perbedaan dari sisi berbagai prinsip dan dalam menarik kesimpulan.

Mazhab Mulla Sadra, mampu menyelesaikan berbagai perselisihan antara mazhab ilmuminasi dan peripatetik, filsafat dan *`irfân*, dan kalam dan *`irfân*. Filsafat Mulla Sadra bukanlah suatu filsafat hasil penggabungan, melainkan suatu sistem khusus filsafat. Sekalipun berbagai metode pemikiran Islam memberikan pengaruh yang cukup berarti dalam terciptanya metode filsafat tersebut, kita harus menganggapnya sebagai suatu sistem pemikiran yang mandiri.

Buku-buku Mulla Sadra di antaranya adalah *Asfâr al Arba'ah, Asa Syawâhid ar Rubûbiyyah, Mabda' wa Ma'âd, 'Arysiyyah, Masyâ'ir,* dan *Syarh-e Hidâyeh-e Atsiruddin Abhuri.*

Haji Mulla Hadi Sabzewari, penulis buku *Manzhûmah* dan juga *Syarh-e Manzhûmah* (1212—1297H) merupakan salah seorang pengikut mazhab Mulla Sadra. *Syarh-e Manzhûmah* karya Sabzewari, *Asfâr* karya Mulla Sadra, *Isyârat* karya Ibn Sina, *Asa Syifa'* karya Ibn Sina, dan *Hikmah al Isyrâq* karya Syekh Isyraq, kesemuanya itu merupakan buku-buku yang amat populer yang biasa diajarkan di *hauzah-hauzah*[6] ilmiah kuno.

Di antara usaha yang dilakukan oleh Mulla Sadra adalah menjelaskan pembahasan filsafat yang merupakan suatu bentuk pelajaran penalaran dan pemikiran, yang disusun secara sistematis, sehingga menyerupai kaum arif dalam menjelaskan masalah perjalanan rohani dan hati.

Para arif (sufi) percaya bahwa seorang pengembara rohani (*sâlik*) harus menempuh empat perjalanan dan pengembaraan rohani sebagai berikut.

1. Perjalanan dari makhluk menuju Al Haq (Allah) (sayr min al khalq ilâ Al Haq)

Pada tahap ini, pengembara berusaha keras untuk melewati dan meninggalkan alam realitas dan sebagian alam metafisika, sehingga mampu bertemu dengan Al Haq dan tidak ada lagi tirai pembatas.

2. Perjalanan dengan Al Haq dalam Al Haq (sayr bi Al Haq fî Al Haq)

6 *Hauzah* dalam tinjauan bahasa berarti wilayah. Dalam konteks ini berarti wilayah yang dijadikan pusat pendidikan agama Islam, contohnya kota Qum, Iran dan Najaf, Irak. [*peny.*]

Setelah pengembara dekat dengan Dzat *Al Haq*, maka dengan bantuan-Nya ia mengadakan perjalanan dalam berbagai kesempurnaan dan sifat-sifat-Nya.

3. Perjalanan dari Al Haq menuju makhluk dengan Al Haq (sayr min Al Haq ilâ al khalq bi Al Haq)

Dalam perjalanan dan pengembaraan ini, sang pengembara kembali ke tengah masyarakat, namun kembalinya ini bukan berarti berpisah dari *Al Haq*; ia menyaksikan keberadaan *Al Haq* pada segala sesuatu dan bersama segala sesuatu.

4. Perjalanan dalam makhluk dengan Al Haq (sayr fî al khalq bi Al Haq)

Dalam pengembaraan ini, sang pengembara berusaha untuk memberi petunjuk kepada masyarakat serta membimbing mereka kepada *Al Haq*. Mulla Sadra menyusun berbagai permasalahan filsafatnya berdasarkan pada metode perjalanan dan pengembaraan yang bersifat pemikiran dan mental (*dzihnî*) ke dalam empat bentuk perjalanan:

a. Permasalahan yang merupakan dasar dan landasan tauhid dan pada hakikatnya perjalanan pemikiran kita dari makhluk menuju Al Haq (topik-topik umum filsafat).
b. Pembahasan tauhid dan mengenal Tuhan serta sifat-sifat Ilahi (sayr bi Al Haq fî Al Haq).
c. Pembahasan berbagai perbuatan Tuhan (af`âl al Bârî) dan berbagai alam universalia eksistensi (sayr min Al Haq ilâ al khalq bi Al Haq).
d. Pembahasan tentang jiwa dan tempat kembali (ma`âd) (sayr fî al khalq bi Al Haq). Buku Asfâr al

Arba`ah, yang memiliki arti (Empat Perjalanan) disusun berdasarkan sistem dan urutan di atas. Mulla Sadra menamakan sistem khusus filsafatnya dengan nama hikmah muta`âliyah, dan ia menyebut filsafat yang populer dan biasa digunakan oleh umum, baik iluminasi maupun peripatetik, dengan sebutan filsafat umum atau filsafat konvensional.

Pandangan Universal terhadap Berbagai Filsafat dan Hikmah

Filsafat dan hikmah menurut pengertian umum, dari berbagai sudut pandang, memiliki bermacam-macam pembagian. Namun, jika dipandang dari sisi metode, ada empat bentuk: (1) hikmah argumentatif (*istidlâlî*), (2) hikmah intuitif (*dzawqî*), (3) hikmah eksperimental (*tajribî*), dan (4) hikmah dialektis (*jadalî*).

1. Hikmah Argumentatif

Hikmah ini bertumpu pada deduksi (*qiyâs*) dan demonstrasi (*burhân*). Urusannya hanya berhubungan dengan silogisme, premis minor (*shughrâ*), premis mayor (*kubrâ*), kesimpulan, kontradiksi, kontrari, dan lain sebagainya.

2. Hikmah Intuitif

Hikmah ini tidak hanya berurusan dengan argumentasi dan penalaran saja, tetapi juga dengan cita rasa (*dzawqî*), inspirasi (*ilhâm*), dan pencerahan (*isyrâq*). Akan tetapi lebih banyak mengambil inspirasi dari hati dibandingkan dari nalar (rasio).

3. Hikmah Eksperimental

Hikmah ini tidak berurusan dengan nalar, argumentasi deduksi, dan tidak pula dengan inspirasi hati. Urusannya adalah dengan indera, eksperimen, dan uji coba. Yakni berbagai pengetahuan yang dihasilkan melalui eksperimen dan uji coba, kemudian saling dihubungkan sehingga membentuk hikmah dan filsafat.

4. Hikmah Dialektis

Adapun premis-premis (*muqadimah*) argumentasi dalam hikmah ini, adalah berbagai perkara yang oleh ahli logika disebut sebagai populer (*al masyhûrat*) atau figursentris (*al maqbûlat*).

Sebelumnya—dalam universalia logika—terdapat pembahasan yang disebut sebagai 'Lima Teknis' (*Shana'ât al Khams*), di mana premis-premis argumentasi (*muqadimah istidlâl*) ada beberapa macam. Dan di antara premis-premis itu, ada yang mereka sebut dengan aksioma primer (*badîhiyyat al-awwaliyah*) dan di antaranya adalah premis-premis (*muqadimah*) yang mereka sebut dengan populer (*al-masyhûrât*).

Sebagai contoh: "Jika dua benda sama dengan benda ketiga, semuanya adalah sama". Hal ini dijelaskan dengan menggunakan ungkapan: "Sama dengan yang sama adalah sama". Begitu pula ungkapan: "Mustahil dalam satu waktu suatu hukum sama dengan kontradiksinya". Semuanya itu dianggap sebagai perkara-perkara yang aksiomatis, ekstemporal (*badîhî*). Adapun berkenaan dengan: "Buruk jika seseorang menguap dengan membuka mulutnya di depan umum," masuk dalam kategori perkara populer (*al masyhûrât*).

Beragumentasi dengan menggunakan berbagai perkara aksiomatis, disebut sebagai demonstrasi (*burhân*), sedangkan berargumentasi dengan menggunakan perkara-perkara populer (*al masyhûrât*) dikategorikan dalam dialektis (*jadalî*).

Dengan demikian, hikmah dialektis (*hikmah jadalî*) yakni sebuah hikmah yang berargumentasi dengan berdasarkan pada berbagai populer (*al masyhûrât*) berkaitan dengan berbagai permasalahan alam dan universalitas.

Sebagian besar landasan argumentasi teolog adalah suatu fulan adalah buruk, dan suatu fulan adalah baik. *Teolog*, menurut istilah, dalam berargumentasi berlandaskan pada baik dan buruk rasional.

Hukama' (para hakim, para filsuf) mengklaim bahwa seluruh baik dan buruk berhubungan dengan lingkaran kehidupan manusia, dan tidak dapat digunakan untuk menghukumi Tuhan, alam, dan keberadaan (eksistensi). Dari sisi inilah maka kalam (teologi) mereka sebut dengan hikmah dialektis (*jadalî*).

Hukama' percaya bahwa prinsip agama yang paling mendasar, dengan menggunakan premis-premis demonstrasi (*al muqadimah burhânî*) dan bertumpu pada aksioma primer (*al badîhiyyat al awwaliyah*) jauh lebih baik untuk berargumentasi daripada menggunakan premis-premis populer dan dialektika (*jadalî*). Hikmah dialektis, lambat-laun, tatkala berada di tangan orang-orang semacam Nashiruddin ath Thusi, memiliki corak hikmah demonstratif (*burhânî*). Dengan demikian, hikmah iluminasi dan ilmu kalam berada di bawah pancaran sinar filsafat. Alhasil, hikmah eksperimental (*tajribî*), walaupun

memiliki manfaat yang amat besar, memiliki dua cacat dan kekurangan.

Pertama, lingkaran hikmah eksperimental adalah amat terbatas pada ilmu-ilmu eksperimental, dan ilmu-ilmu eksperimental terbatas pada berbagai permasalahan yang dapat disentuh, dan diindera. Sedangkan kebutuhan filsafati manusia berkaitan dengan berbagai permasalahan yang amat luas dari yang dapat digapai dan diraih dengan menggunakan eksperimen dan uji coba.

Sebagai contoh, bagaimanakah kita mampu mengadakan pembahasan tentang permulaan bagi masa (*zamân*), akhir bagi tempat (*makân*), asal mula bagi sebab? Mungkinkah kita mampu menemukan jawaban atas semua pertanyaan itu dalam laboratorium dan di bawah mikroskop? Oleh karena itu, hikmah eksperimental (*tajribî*) tidak mampu memberi kepuasan insting filsafati manusia; akhirnya terpaksa diam dan bungkam dalam menghadapi berbagai permasalahan filsafat. Selain itu, keterbatasan dan keterikatan berbagai permasalahan eksperimental dengan alam objektif, menjadikan nilai-nilainya menjadi tidak stabil, sehingga pada masa sekarang ini, dapat dipastikan bahwa berbagai permasalahan ilmiah eksperimental memiliki nilai yang bersifat temporal, dan setiap saat berada di ambang penghapusan dan perubahan. Sebuah hikmah yang berlandaskan pada eksperimen dan uji coba, sudah pasti hasilnya akan senantiasa mengalami guncangan dan tidak akan stabil yang pada akhirnya tidak mampu untuk memenuhi kebutuhan primer manusia yaitu keyakinan dan kemantapan hati. Keyakinan dan kemantapan hati terhadap berbagai permasalahan akan didapatkan, tatkala mereka

memiliki *tajarrud riyadhî* atau *tajarrud falsafî*. Maksud dari *tajarrud riyâdhî* dan *tajjarrud falsafî* hanya dapat dijelaskan dalam filsafat.

Sampai di sini, yang masih tersisa adalah hikmah argumentatif dan hikmah intuitif (*dzawqî*); permasalahan yang ada pada pembahasan mendatang akan menjelaskan kedua hikmah ini, serta mengungkapkan nilai keduanya.

6. PERSOALAN-PERSOALAN POKOK FILSAFAT ISLAM

Sekarang kami akan mengadakan kajian berbagai permasalahan yang ada dalam filsafat Islam sekalipun hanya garis besar. Persoalan filsafat berporos pada eksistensi. Yakni sesuatu yang ada pada filsafat seperti tubuh bagi kedokteran, angka bagi aritmatika, garis bagi geometri, wujud *qua* wujud, dengan kata lain topik filsafat adalah *wujud qua wujud* dan seluruh pembahasan filsafat adalah berputar di sekeliling subjek ini. Dengan kata lain, subjek dan topik filsafat adalah keberadaan (*wujûd, hastî, being*).

Berbagai permasalahan yang berada di seputar eksistensi ada beberapa bentuk. Antara lain sebagai berikut.

a. Persoalan yang berhubungan dengan eksistensi dan dua titik lawan dari eksistensi, yaitu esensi dan ketiadaan.

Dalam dunia realitas, tidak ada yang lain selain eksistensi, sedangkan eksistensi di balik mental (*zhihn*) tidak memiliki lawan. Namun, mental yang menciptakan pengertian pada manusia dalam menciptakan dua makna dan dua pengertian lain yang merupakan lawan dari keberadaan; pertama, ketiadaan dan kedua, esensi. Sederet permasalahan filsafat, khususnya dalam *hikmah muta`aliyah*, adalah berbagai permasalahan yang berhubungan dengan eksistensi dan esensi, sedangkan permasalahan yang lain adalah berhubungan dengan permasalahan wujud dan nonwujud.

b. Permasalahan yang lain adalah berhubungan dengan bagian keberadaan (eksistensi).

Pada gilirannya nanti keberadaan itu memiliki berbagai bagian yang dapat dianggap sebagai berbagai

spesies (*nau'*)-nya. Dan dengan kata lain, keberadaan memiliki berbagai bagian yang di antaranya: pembagian menjadi realitas objektif (*'ainî*) dan mental (*zhihnî*), pembagian menjadi niscaya dan mungkin, pembagian menjadi baru (*hadis*) dan lama (*qadîm*), pembagian menjadi tetap dan berubah, pembagian menjadi tunggal dan jamak, pembagian menjadi potensial dan aktual, dan pembagian menjadi substansi dan aksiden.

Maksud dari berbagai pembagian pertama keberadaan yakni pembagian yang berhubungan dengan wujud *qua* wujud.

Sebagai contoh, pembagian menjadi hitam dan putih, kecil dan besar, serupa dan berbeda, ganjil dan genap, tinggi dan rendah, dan lain sebagainya, semua pembagian ini bukan pembagian wujud *qua* wujud, tetapi pembagian wujud *qua* material atapun pembagian eksistensi *qua* kuantitas, ke-material-an dari sisi ke-material-annya, ke-kuantitas-an dari sisi ke-kuantitas-annya.

Akan tetapi, pembagian menjadi tunggal dan jamak, niscaya dan mungkin, adalah pembagian wujud *qua* wujud. Pada filsafat yang berkenaan dengan tolok ukur pembagian ini, dan dalam menentukan bahwa pembagian ini termasuk pembagian wujud *qua* wujud dan pembagian apa yang tidak termasuk pembagian ini, telah dilakukan kajian secara terperinci. Dan terkadang kita menjumpai beberapa perkara di mana sebagian pembagian oleh para filsuf dianggap sebagai pembagian materi *qua* materi dan keluar dari lingkaran filsafat utama. Sedangkan sebagian yang lain, dengan menggunakan berbagai bukti, menyatakan bahwa pembagian tersebut adalah pembagian wujud *qua* wujud dan masuk dalam

lingkaran filsafat utama; dan dalam pelajaran ini kami akan mengisyaratkan sebagian dari permasalahan itu.

c. Persoalan yang berhubungan dengan hukum-hukum universal yang menguasai alam realitas, seperti kausalitas, hubungan antara sebab dan akibat, syarat-syarat yang menguasai sistem sebab dan akibat, keterdahuluan, keterakhiran, dan keserempakan dalam gradasi wujud.

d. Sebagian yang lain berkaitan dengan permasalahan yang berhubungan dengan penetapan tahapan keberadaan atau alam-alam keberadaan. Yakni keberadaan memiliki berbagai tahapan dan alam khusus.

Hukama' Islam meyakini keberadaan empat alam universal atau empat sumber, yakni (1) alam *tabi'ah* (material) atau *nâsût*, (2) alam *mitsâl* (ideal) atau *malakût*, (3) alam *'uqûl* (rasio) atau *jabarût*, dan (4) alam *ulûhiyah* (ketuhanan) atau *lâhût*.

Alam *nâsût* yakni alam material, gerakan, ruang, waktu; dengan kata lain alam yang terindera, atau alam dunia ini. Alam *mitsâl* atau alam *malâkût* adalah alam yang lebih tinggi dari alam material yang memiliki berbagai bentuk dan dimensi, namun tidak memiliki gerak, waktu, dan perubahan. Alam *jabârût* yakni alam rasio atau alam makna, yang terlepas dari berbagai bentuk dan bayangan, dan di atas alam *malakût*. Alam *lâhût* yakni alam ketuhanan dan ketunggalan.

e. Sebagian lain dari permasalahan yang berhubungan dengan hubungan antara alam tabi'ah dengan berbagai alam yang ada di atasnya; dengan ungkapan yang lebih tepat, berhubungan dengan perjalanan menurun (nuzûlî) keberadaan dari lâhût sampai

tabi`ah, sedangkan perjalanan menaik (shu`ûdî) tabi`ah ke alam yang lebih tinggi khususnya berkaitan dengan manusia yang disebut sebagai "ma`âd" (tujuan akhir) dan pembahasan ini merupakan sebuah pembahasan yang menyita sebagian besar bagian dari buku Hikmah Muta`âliyah.

Eksistensi dan Esensi

Dalam masalah eksistensi dan esensi, pembahasan terpenting yang ada adalah kesejatian wujud dan kesejatian esensi; yakni manakah yang sejati, eksistensi atau esensi? Dalam setiap benda kita menentukan adanya dua makna, dan keduanya dapat dinisbatkan kepada benda-benda tersebut. Keduanya itu adalah: eksistensi dan esensi. Contoh, kita mengetahui bahwa manusia itu ada, tumbuhan itu ada, bilangan itu ada, kuantitas itu ada, tetapi apakah bilangan memiliki suatu esensi (*mâhiyah*),[7] yang berbeda dengan esensi manusia? Jika kita bertanya, "Apakah bilangan itu?" Maka kita akan mendapatkan suatu bentuk jawaban. Dan jika kita bertanya, "Manusia itu apa?" Maka kita pun akan mendapatkan suatu jawaban yang lain.

Banyak benda memiliki eksistensi yang jelas, yakni kita mengetahui bahwa semua itu ada, tetapi kita tidak mengetahui hakikat benda-benda itu apa. Misalnya, kita mengetahui bahwa kehidupan itu ada, atau listrik itu ada, tetapi kita tidak mengetahui apa kehidupan itu, apa listrik itu.

7 Kata *mâhiyah* atau esensi merupakan sebuah kata bahasa Arab yang merupakan bentuk singkat dari kata *mâ hawiyyah*. Kata *ma huwa* yang memiliki arti 'apa itu' dengan tambahan huruf *yâ* dan huruf *tâ masdhariyah* menjadi *mâhawiyyah* kemudian dipersingkat menjadi *mahiyyah* yang berarti ke-apa-an-nya, atau ke-apa-an.

Kita telah banyak mengetahui berbagai perkara; kita mengetahui tentang lingkaran dan kita juga memiliki definisi yang jelas tentangnya, dan kita pun mengetahui maksud dari kata lingkaran. Namun, kita masih belum mengetahui bahwa apakah di alam objektif ini terdapat lingkaran yang hakiki atau tidak. Dari sini kita dapat mengetahui dengan jelas bahwa keberadaan eksistensi bukanlah esensi.

Satu sisi kita mengetahui bahwa kebergandaan ini: eksistensi dan esensi, hanya dalam mental; di alam realitas tidak ada sesuatu pun yang ganda. Dengan demikian, salah satu dari dua kenyataan inilah yang sejati, sedangkan yang lain tak sejati.

Jelas, pembahasan ini amat luas, dan tujuan kami dengan memaparkannya secara global, semata untuk mengenalkan berbagai istilah yang ada. Yang perlu kita ketahui adalah masalah kesejatian eksistensi dan kesejatian esensi tidak memiliki sejarah yang panjang. Al Farabi, Ibn Sinâ, Nashiruddin ath Thusi, dan bahkan Syekh Isyraq, tidak memaparkan pembahasan yang bertemakan kesejatian eksistensi dan kesejatian esensi (*ashâlah al wujûd wa ashâlah al mahiyah*). Bahasan ini masuk dalam filsafat pada masa Mîr Damâd, awal Abad Kesebelas Hijriah.

Mîr Damâd meyakini kesejatian esensi, tetapi muridnya yang terkenal, Mulla Sadra, mampu mengeluarkan berbagai argumen bagi penetapan kebenaran kesejatian eksistensi. Dan sejak masa itu, banyak filsuf yang memiliki pemikiran yang luas yang kemudian meyakini kebenaran kesejatian eksistensi. Pada jilid ketiga dari buku *Usûl-e Filsafat va Rawesy-e Realisme* (Prinsip-prinsip Filsafat dan Metode

Di antara bentuk pembagian eksistensi adalah: eksistensi realitas eksternal atau mental. Eksistensi eksternal, yaitu eksistensi yang ada di luar dan terlepas dari mental manusia. Misalnya, kita mengetahui keberadaan gunung, laut, pepohonan, padang pasir, kesemuanya itu merupakan eksistensi yang berada di luar mental kita. Baik kesemuanya itu kita bayangkan ataupun tidak, bahkan baik kita dan mental kita ada ataupun tidak, gunung, laut dan padang pasir tetap ada.

Namun, gunung, laut, dan padang pasir ini juga memiliki eksistensi dalam mental kita. Saat kita membayangkan semua itu, pada hakikatnya kita menciptakan semua benda tersebut dalam mental kita. Eksistensi yang muncul dalam mental kita disebut sebagai eksistensi mental (*al wujûd al zhihnî*).

Di sini muncul dua pertanyaan. *Pertama*, mengapa gambaran dan bayangan yang ada dalam mental kita dianggap sebagai keberadaan benda-benda tersebut dalam mental kita? Bila demikian, maka gambaran berbagai benda yang terdapat di dinding atau kertas, merupakan suatu spesies lain dari eksistensi yang disebut sebagai "eksistensi dinding" atau "eksistensi kertas". Jika kita mengatakan berbagai gambaran yang ada dalam mental adalah suatu bentuk eksistensi bagi sesuatu yang digambarkan, maka pada hakikatnya kita menggunakan kata "eksistensi" secara metaforis dan bukan dalam bentuk hakiki, padahal topik-topik kajian filsafat adalah hakikat dan realitas. *Kedua*, berkaitan dengan masalah eksistensi mental. Pada hakikatnya hal ini berhubungan dengan manusia dan merupakan salah satu permasalahan kejiwaan

manusia, dan masalah semacam ini selayaknya dibahas dan dikaji di bidang psikologi, bukan di bidang filsafat. Karena permasalahan yang terdapat dalam filsafat bersifat universal, sedangkan permasalahan yang bersifat partikular berhubungan dengan berbagai sains.

Menjawab pertanyaan pertama, kami katakan bahwa hubungan bentuk mental dengan realitas eksternal, misalnya hubungan antara gunung dan laut mental dengan gunung dan laut eksternal (objektif), sungguh amat dalam daripada hubungan antara lukisan gunung dan laut di atas kertas dengan gunung dan laut eksternal. Jika yang ada dalam mental hanya merupakan bentuk yang sederhana, maka sama sekali tidak akan menjadi sumber pengetahuan; sebagaimana lukisan pada dinding tidak memberikan suatu pengetahuan bagi dinding. Tetapi bentuk mental adalah pengetahuan itu sendiri.

Mengenai eksistensi mental, para filsuf telah berhasil menetapkan bahwa sebab pengetahuan kita terhadap benda-benda eksternal adalah bentuk mental, bukan merupakan suatu bentuk yang sederhana, tetapi semacam suatu esensi dari benda-benda eksternal dalam mental kita.

Sampai di sini, tampaknya telah menjadi jelas jawaban untuk pertanyaan kedua, yakni sekalipun masalah berbagai bentuk mental dari satu sisi merupakan permasalahan psikologi manusia, dan dari sudut pandang tersebut harus dibahas dan dikaji di bidang psikologi, tetapi dari sisi di mana mental manusia merupakan suatu bentuk eksistensi yang lain, dan menyebabkan eksistensi dalam esensi (*dzât*)-nya terdiri atas dua bentuk, yakni eksistensi eksternal dan

eksistensi mental, maka tempat pengkajiannya adalah di bidang filsafat.

Ibn Sinâ, pada awal bukunya, *Ilâhiyah asy Syifâ'*, secara implisit, dan juga Mulla Sadra dalam komentarnya terhadap *Ilâhiyah asy Syifâ'* secara jelas dan terperinci menyatakan bahwa ada kalanya sebuah masalah dari dua sudut pandang berhubungan dengan dua bidang, misalnya saja, di samping berhubungan dengan filsafat juga berhubungan dengan ilmu fisika.

Kebenaran dan Kesalahan

Masalah wujud mental, dipandang dan dikaji dari sisi lain, berhubungan dengan nilai nyata berbagai persepsi. Yaitu, berhubungan dengan seberapa benar dan nyata berbagai persepsi, perasaan, dan gambaran kita mengenai alam eksternal.

Permasalahan penting yang sejak dahulu selalu menjadi perhatian para filsuf adalah apakah persepsi tentang segala sesuatu yang kita dapatkan melalui indera dan akal, sesuai dengan kenyataan dan realitas eksternal atau tidak.

Ada yang berpendapat bahwa sebagian persepsi indriawi dan rasional kita sebagian sama dengan realitas eksternal dan sebagian yang lain tak sama. Berbagai persepsi yang sama dan sesuatu dengan realitas eksternal disebut sebagai *haqiqah* (kebenaran, hakikat), sementara yang tidak sama adalah *khata'* (kesalahan, kekeliruan). Kita mengetahui dan mengenal sebagian kesalahan yang dilakukan oleh indera. Pendengaran, penglihatan, penciuman, perasa, dan peraba, semuanya dapat melakukan

kesalahan dan kekeliruan. Dalam pada itu, sebagian besar persepsi indriawi kita benar dan nyata. Dengan berbagai indera yang kita miliki, kita mampu mengetahui siang dan malam, jauh dan dekat, besar dan kecil, lembut dan kasar, panas dan dingin, dan tidak diragukan lagi bahwa kesemuanya itu adalah kebenaran, hakikat, dan sama sekali tidak keliru.

Demikian pula akal kita pun dapat melakukan kesalahan. Oleh karena itu, ilmu logika menyusun berbagai metode berargumentasi rasional untuk menjaga agar tidak terjadi kesalahan pada akal. Sebagian besar argumentasi rasional kita adalah hakikat dan kebenaran. Misalnya, saat kita menjual atau membeli pena dalam jumlah besar, maka kita akan memisah-misahkan antara yang baik dan yang buruk, lalu masing-masing akan kita kumpulkan pada suatu tempat, di sini kita tengah melakukan aktivitas rasio dan pemikiran. Dan sekiranya dalam melakukan pemilahan ini kita benar-benar teliti, maka hasil dari penggabungan dan pemisahan tersebut adalah benar dan sesuai dengan hakikat dan kenyataan.

Namun, para *sophist*[8] Yunani, yang sebelumnya telah saya sebutkan, mengingkari perbedaan antara kebenaran atau hakikat, dan kekeliruan atau kesalahan. Dan mereka mengatakan bahwa apapun yang diindera oleh seseorang dan dipikirkan oleh seseorang baginya adalah suatu hakikat dan kebenaran. Mereka mengatakan bahwa tolok

8 Orang-orang bijak dan terpelajar di masa Yunani kuno (sekitar abad ke-5 SM) yang mengutip bayaran atas jasa mengajarnya. Kebanyakan dari mereka menyimpulkan bahwa kebenaran dan moralitas, secara esensial, hanyalah masalah opini. Pandangan skeptis mereka tentang kebenaran absolut dan moralitas berbuah kritikan tajam. Socrates, Plato, dan Aristoteles menentang dasar ajaran mereka. [*peny.*]

ukur segala sesuatu adalah manusia. Kaum *sophistry* atau *sufshathâ'iyyûn*, pada dasarnya mereka mengingkari realitas, dengan demikian maka tidak lagi terdapat pemikiran dan pandangan bahwa saat persepsi dan indera manusia sesuai dengan realitas eksternal maka disebut sebagai hakikat dan kebenaran, sedangkan jika tidak sesuai disebut sebagai kesalahan.

Kelompok ini hidup sezaman dengan Socrates. Socrates, Plato, dan Aristoteles, ketiganya bangkit untuk mengadakan perlawanan terhadap kelompok ini. Protagoras dan Georgias adalah dua tokoh yang terkenal.

Pada masa setelah Aristoteles, di Iskandariah muncul kelompok lain, yaitu kelompok skeptis. Dan tokohnya terkenal bernama Pyrrho. Kaum skeptis tidak mengingkari kebenaran dan realitas secara mutlak, tetapi mengingkari kesesuaian persepsi manusia dengan realitas eksternal.

Mereka mengatakan bahwa persepsi manusia tentang segala sesuatu berada di bawah pengaruh berbagai kondisi internal dan kondisi khusus eksternal; ia melihat setiap sesuatu dalam suatu bentuk tertentu. Ada kalanya dua orang melihat sesuatu dari dua kondisi yang berbeda atau dua sisi yang berbeda, maka masing-masing memiliki suatu bentuk pandangan tersendiri yang saling berbeda.

Sesuatu yang menurut pandangan seseorang adalah indah, menurut pandangan yang lain adalah buruk; dalam pandangan seseorang adalah kecil, tetapi dalam pandangan yang lain adalah besar; dalam pandangan yang satu adalah satu, sedangkan dalam pandangan yang lain adalah dua. Suatu suhu udara menurut instrumen indera yang satu adalah panas, menurut instrumen indera yang lain adalah

dingin. Suatu rasa menurut lidah seseorang adalah manis, sementara menurut lidah yang lain pahit. Para *sophist* dan skeptis mengingkari nilai realitas dari pengetahuan.

Ideologi kaum *sophist* dan skeptis—sekali lagi—hidup kembali pada masa modern; sebagian besar filsuf Eropa cenderung pada skeptisisme, sedangkan sebagian lainnya memiliki keyakinan sebagaimana kaum *sophist*, mereka mengingkari total realitas eksternal.

Ada seorang filsuf terkenal bernama Berkeley, ia adalah seorang uskup. Filsuf ini mengingkari total realitas eksternal. Ia memaparkan argumennya dalam membenarkan klaimnya itu, yang dipenuhi dengan kesalahan dan paralogisme, dan sebagian meyakini bahwa sampai saat ini tidak satu pun yang dapat membantah dan menggugurkan argumen tersebut, padahal semua mengetahui argumen yang ia kemukakan adalah paralogisme (*mughâlathah*).

Mereka yang akan memberikan jawaban terhadap gagasan dan pandangan kaum *sophist* kuno seperti Protagoras ataupun kaum *sophist* dan idealis modern, seperti Berkeley, tidak melalui suatu jalan yang dapat mengangkat dan mencabut keraguan tersebut.

Menurut filsuf Islam, jalan untuk menyelesaikan keraguan ini adalah dengan mengetahui hakikat dan realitas mental. Hanya dalam bentuk inilah maka teka-teki ini akan terjawab.

Berkaitan dengan eksistensi mental, *hukama'* Islam pertama kali melakukan pendefinisian, dan mereka mengklaim bahwa ilmu dan persepsi adalah suatu spesies eksistensi bagi sesuatu yang diindera pada yang mengindera (*mudrik*). Kemudian mereka memaparkan

sebagian dari argumen demi menetapkan kebenaran klaim ini, mereka memaparkan ragam sanggahan dan keberatan atas eksistensi mental, mereka memberikan jawabannya.

Pembahasan semacam ini belum ada pada masa awal-awal Islam, lebih-lebih pada masa Yunani. Oleh karena itu, berdasarkan hasil penelitian yang kami lakukan, tampaknya Syekh Nashiruddin ath Thusi yang pertama kali yang memaparkan topik pembahasan ini dalam ilmu filsafat dan kalam. Kemudian dalam buku-buku *hukama'* akhir-akhir ini, seperti Mulla Sadra dan Mulla Hadî Sabzewarî, topik tersebut menjadi pembahasan yang penting.

Dalam buku-buku Al Farabi dan Ibn Sinâ, Syekh Isyraq, dan pengikut mereka, tidak terdapat suatu bab dengan topik eksistensi mental. Ideologi mereka adalah bahwa ilmu (*idrâk*) adalah keserupaan hakikat yang dilihat (*mudrak*) dalam diri yang mengindera (*mudrik*). Namun, mereka tidak menjelaskan suatu argumen atas klaim ini, dan tidak menganggapnya sebagai suatu masalah yang terpisah dan mandiri dari permasalahan eksistensi, dan sebuah pembagian mandiri dan terpisah dari berbagai pembagian eksistensi.

8. HADIS DAN QADÎM

Di antara bahasan filsafat yang sejak dahulu selalu menarik perhatian adalah masalah *hadis* dan *qadîm*. Arti kata *hadis* menurut penggunaan umum dan bahasa adalah 'baru', sedangkan arti kata *qadîm* adalah 'lama'. Akan tetapi kata *hadis* dan *qadîm*, dalam istilah filsafat dan teologi, berbeda dengan pemahaman yang ada pada penggunaan umum. Para filsuf mengadakan berbagai pembahasan tentang *hadis* dan *qadîm*, mereka akan mengetahui apa saja yang baru dan yang lama. Namun, maksud para filsuf tentang *hadis* dan barunya sesuatu adalah sebelum sesuatu tersebut ada, adalah tiada. Yakni didahului oleh ketiadaan, sedangkan maksud para filsuf dari *qadîm* dan lamanya sesuatu adalah sesuatu itu senantiasa ada dan tidak pernah tidak ada, yaitu tidak didahului oleh ketiadaan.

Dengan demikian, bila kita ambil sebagai contoh sebatang pohon kurma yang hidup bermilyar-milyar tahun, maka pohon tersebut menurut umumnya manusia adalah kuno atau lama (*qadîm*). Akan tetapi, menurut istilah filsafat dan teologi adalah baru (*hadis*). Karena pohon tersebut dulu sekali (sebelum bermilyar-milyar tahun lalu) masih belum ada wujudnya.

Para filsuf mendefinisikan *hadis*: "Eksistensinya didahului dengan ketiadaan eksistensinya". Dan *qadîm*: "Eksistensinya tidak didahului ketiadaan eksistensinya". Dengan demikian, *hadis* adalah suatu eksistensi yang eksistensinya didahului oleh ketiadaannya; sedangkan *qadîm* adalah suatu eksistensi yang eksistensinya tidak dapat dibayangkan ketiadaannya.

Apakah segala sesuatu yang ada di jagad raya ini *hadis*, dan tidak ada sesuatu pun yang *qadîm*? Yakni segala sesuatu sebelumnya tidak eksis, lalu menjadi eksis? Ataukah segala sesuatu adalah *qadîm*, dan tidak ada sesuatu pun yang *hadis*? Yakni segala sesuatu senantiasa ada sejak semula? Ataukah sebagian adalah *hadis*, sedangkan sebagian yang lain adalah *qadîm*? Yakni misalnya saja, berbagai bentuk dan yang tampak adalah *hadis*; sedangkan berbagai materi, subjek, dan yang tidak tampak adalah *qadîm*? Ataukah berbagai bagian dan partikularia adalah *hadis*, sedangkan berbagai keseluruhan dan universalia adalah *qadîm*? Ataukah berbagai perkara alamiah (fisika) dan material adalah *hadis*; sedangkan berbagai perkara yang metafisika dan imaterial adalah *qadîm*? Ataukah hanya Tuhan, yakni Pencipta segalanya dan merupakan Sebab bagi seluruh sebab adalah *qadîm*? Sedangkan selain-Nya adalah *hadis*? Lalu, alam ini *hadis* ataukah *qadîm*?

Teolog Islam, berkeyakinan bahwa hanya Allah-lah yang *qadîm*, dan segala sesuatu yang selain-Nya, baik alam maupun yang lain, baik materi maupun forma (bentuk), baik partikularia maupun universalia, material maupun imaterial, kesemuanya adalah *hadis*. Namun, para filsuf Islam percaya bahwa *hudûst* (ke-'baru'-an) merupakan kriteria khusus dari alam fisika, sedangkan berbagai alam profisika dan nonmateri adalah *qadîm*.

Dalam alam fisika, berbagai prinsip, dasar, dan universalia adalah *qadîm*; sedangkan berbagai cabang, pecahan, dan partikularia adalah *hadis*. Dengan demikian, alam ini, dari sisi berbagai pecahan dan partikularia, adalah

hadis; sedangkan dari sisi berbagai prinsip (*ushûl*) dan universalia adalah *qadîm*.

Pembahasan pada *hudûst* (ke-'baru'-an) dan *qidam* (ke-'lama'-an) alam, membangkitkan perdebatan sengit antara para filsuf dan teolog. Gazalî, sebagian besar pembahasannya memiliki corak *'irfân* serta tasawuf juga memiliki sedikit corak teologi (kalam), telah mengafirkan Ibn Sinâ—disebabkan beberapa masalah. Di antaranya, adalah ke-lama-an alam. Ghazalî memiliki sebuah buku yang cukup populer yang berjudul *Tahâfut al Falâsifah* (Kerancuan Para Filsuf). Dalam buku ini Ia mengemukakan dua puluh sanggahan kepada para filsuf. Menurutnya, ia berhasil menyingkap adanya berbagai kontradiksi di antara berbagai pendapat para filsuf. Ibn Rusyd al Andalusi memberikan jawaban kepada Ghazalî dan menamai bukunya *Tahâfut al Tahâfut* (Kerancuan dari Kerancuan).

Teolog mengatakan bahwa jika sesuatu yang bukan *hadis*, pasti ia adalah *qadîm*, yakni senantiasa ada dan tidak pernah tidak ada, maka sesuatu itu tidak akan pernah membutuhkan pada suatu pencipta dan sebab. Dengan demikian, seandainya selain Dzat Allah SWT terdapat berbagai sesuatu yang juga *qadîm*, jelas semuanya itu tidak memerlukan pencipta. Dan hal itu, pada hakikatnya, sama persis dengan Dzat Allah SWT, yang mana Dia adalah eksistensi niscaya secara esensial (*wâjib al wujûd bi adz dzât*), namun berbagai argumen membuktikan bahwa 'eksistensi niscaya secara esensial' adalah tunggal, dan kita tidak dibenarkan untuk meyakini eksistensi *wâjib al wujûd bi adz dzât* lebih dari satu.

Dengan demikian maka *qadîm* tidak lebih dari satu, dan selainnya adalah *hadis*. Oleh karena itu, jagad alam ini—material dan imaterial, prinsip dan cabang, partikularia dan universalia, materi dan forma, tampak dan tidak tampak—keseluruhannya adalah *hadis*.

Para filsuf memberikan jawaban tegas kepada teolog, dan mereka mengatakan, "Semua kesalahan kalian adalah pada suatu permasalahan yaitu kalian mengira bahwa jika ada sesuatu yang memiliki eksistensi yang azali (kekal dan abadi) dan senantiasa ada, pasti tidak membutuhkan pada sebab, padahal permasalahannya tidak demikian. Kebutuhan dan ketidakbutuhan sesuatu terhadap sebab (*Illah*), berhubungan dengan esensi (*dzât*) sesuatu itu; *wâjib al wujûd* (eksitensi niscaya) ataukah *mumkin al wujûd* (eksistensi mungkin),[9] dan tidak ada hubungan dengan *hudûst* dan *qidam*-nya. Sebagai contoh, sinar matahari berasal dari matahari, dan sinar ini tidak akan mampu berpisah dari matahari; keberadaannya tergantung penuh pada matahari dan keberadaannya adalah berkat pemberian dari matahari, baik kita bayangkan bahwa pada suatu masa sinar itu tidak ada, ataupun kita bayangkan bahwa sinar itu senantiasa ada, dan matahari sejak awal senantiasa memancarkan sinarnya. Jika kita umpamakan, bahwa sinar matahari azali dan abadi, senantiasa bersama matahari, hal itu tidak meniscayakan bahwa sinar tersebut tidak membutuhkan matahari".

---

9 *Hukama'* menjelaskan permasalahan ini dengan mengatakan, "Tolok ukur bagi kebutuhan sesuatu terhadap sebab adalah *imkân* (kemunginan) dan bukan *hudûst*. Demi lebih memperoleh kejelasan mengenai permasalahan ini, silakan Anda rujuk buku Syahid Mutadha Muthahhari, *Ilal-e Geráyesy beh Maddîgarî*.

Para filsuf mengklaim bahwa hubungan alam ini terhadap Tuhan adalah hubungan sinar terhadap matahari, dengan perbedaan matahari tidak mengetahui aktivitasnya dan aktivitasnya itu bukan berdasarkan pada kehendak dan pilihan, tetapi Allah SWT mengetahui Dzat dan perbuatan-Nya.

Dalam Alquran pun kita dapati perumpamaan semacam itu, bahwa hubungan antara alam dan Allah adalah seperti hubungan cahaya dan matahari (QS An Nûr: 35).

Ahli tafsir dalam menafsirkan ayat ini mengatakan, "Allah SWT adalah Pemberi cahaya bagi langit dan bumi, dengan kata lain keberadaan langit dan bumi merupakan cahaya Ilahi".

Para filsuf tidak memiliki suatu bukti pun dari alam ini mengenai keazalian alam. Umumnya mereka yang mengingkari keberadaan Tuhan (ateis) meyakini ke-*qidam*-an alam. Dan para filsuf teistis mengatakan kepada mereka, "Apa yang kalian jadikan sebagai bukti atas penafian keberadaan Tuhan, menurut pandangan kami merupakan suatu keniscayaan atas keberadaan Tuhan. Selain itu, menurut pendapat kalian ke-*qidam*-an alam merupakan suatu hipotesis, sedangkan menurut pendapat kami merupakan suatu perkara yang telah dibuktikan kebenarannya dengan argumen".

Mutaghayyir dan Tsâbit

Salah satu pembahasan lain di antara berbagai pembahasan filsafat adalah pembahasan *mutaghayyir* dan *tsâbit*, pembahasan ini berdekatan dengan pembahasan

hadis dan *qadîm*. Arti dari *mutaghayyir* adalah berubah-ubah, sedangkan arti dari *tsâbit* adalah konstan dan sama seperti sediakala.

Tidak diragukan lagi kita senantiasa menyaksikan adanya berbagai perubahan dan pergantian di alam ini. Kita sendiri yang dilahirkan di dunia senantiasa mengalami berbagai perubahan dari satu keadaan ke keadaan yang lain dan akan selalu melintasi berbagai masa dan usia sampai akhirnya berakhir pada kematian. Begitu pula keadaan bumi, laut, gunung, lembah, pohon, binatang, bintang, planet, dan galaksi.

Apakah semua perubahan yang tampak ini berhubungan dengan bentuk serta berbagai aksiden alam, dan di alam ini tidak ada suatu perkara yang *tsâbit*? Selain itu, apakah berbagai perubahan yang terdapat di alam ini terjadi secara spontan ataukah perlahan-lahan dan berkala?

Persoalan ini merupakan suatu persoalan klasik, dan telah dipaparkan pada masa Yunani kuno. Demokritos (460—370SM) yang dikenal sebagai bapak pencetus teori atom, yang juga populer dengan sebutan filsuf kocak, menyatakan bahwa perubahan dan pergantian adalah pada bagian luar saja. Karena asas dan landasan eksistensi alam adalah partikel-partikel atom, dan partikel-partikel atom itu abadi, senantiasa berada pada suatu kondisi yang tetap dan stabil, tidak berubah-ubah. Berbagai perubahan yang kita saksikan, tidak ubahnya seperti perubahan yang terjadi pada tumpukan batu kerikil, yang terkadang berbentuk semacam ini dan terkadang berbentuk semacam itu, tetapi pada dasarnya tidak terdapat perubahan pada esensi dan hakikatnya.

Pandangan semacam ini dikenal dengan pandangan mekanis, dan filsafat ini dikenal sebagai filsafat mekanis. Akan tetapi, seorang filsuf Yunani yang bernama Heraclitus mengklaim sebaliknya, yakni tidak ada sesuatu pun yang dalam dua detik keadaannya adalah sama. Kalimat ini merupakan perkataannya: "Tidak dapat meletakkan kaki dua kali (dalam kondisi yang sama) di satu sungai". Karena pada kali yang kedua orang tersebut bukan lagi dia sebelumnya, dan sungai pun bukan sungai yang sebelumnya.

Jelas, filsafat ini bertolak belakang dengan filsafat Demokritos. Heraclitus meyakini bahwa segala sesuatu tengah berjalan dan tidak ada yang statis dan konstan. Adapun berkaitan dengan teori yang merupakan lawan dari mekanis, yakni teori dinamis, ia tidak memberikan penjelasan apapun.

Dalam filsafat Aristoteles, diyakini dengan pasti bahwa seluruh partikularia alam mengalami perubahan, tetapi masalahnya, bagaimana bentuk perubahan itu, apakah secara perlahan-lahan dan berkala, atau secara spontan dan sekaligus? Dalam filsafat ini, perubahan secara perlahan-lahan disebut sebagai *harakah* (gerakan) dan berbagai perubahan secara spontan disebut *kaun wa fasâd*. Keberadaan secara spontan disebut *kaun*, sedangkan ketiadaan secara spontan disebut *fasâd*. Karena menurut pandangan Aristoteles dan para pengikutnya perubahan mendasar alam—khususnya perubahan yang terjadi pada berbagai substansi (*jawâhir*)—seluruhnya secara spontan, maka mereka menyebut alam ini dengan alam *kaun* dan *fasâd*.

Asumsinya, berbagai perubahan terjadi secara tiba-tiba, selain itu keadaannya adalah konstan (*tsâbit*). Dengan demikian, jika kita beranggapan bahwa berbagai perubahan itu secara spontan, berbagai perubahan itu terjadi pada satu saat; dan selain itu, yaitu dalam "waktu" adalah konstan (*tsâbit*) dan diam, perubahan semacam ini disebut "perubahan relatif" dan "konstan relatif". Dengan demikian, perubahan yang terjadi adalah perubahan mutlak. Perubahan secara *kaun* dan *fasâd*, secara spontan dan sekaligus, disebut perubahan relatif (*i'tibârî*).

Menurut pendapat Aristotelian, sekalipun di alam ini tidak terdapat sesuatu yang konstan dan statis (hal ini bertolak belakang dengan teori para pengikut Demokritos) bahkan segala sesuatu berubah, namun dari sudut pandang di mana sebagian besar di alam ini adalah berbagai substansi (*jawâhir*) dan berbagai substansi perubahannya adalah secara spontan, dengan demikian maka alam memiliki sifat konstan relatif dan perubahan relatif, dan kekonstanan lebih mendominasi alam dibandingkan perubahan.

Aristoteteles dan pengikutnya—sebagaimana diketahui—mereka mengelompokkan segala sesuatu ke dalam kelompok khusus, dan segala sesuatu itu berada di dalam (atau di bawah) sepuluh genus sejati, yang disebut sebagai kategori. Urutannya sebagai berikut: (1) kategori substansi, (2) kategori kuantitas, (3) kategori kualitas, (4) kategori lokasi, (5) kategori posisi, (6) kategori durasi, (7) kategori relasi, (8) kategori pemilikan, (9) kategori aktif, dan (10) kategori pasif.

Menurut keyakinan Aristotelian, gerak hanya terdapat pada kategori kuantitas, kualitas, dan lokasi. Sedangkan

pada seluruh kategori yang lain tidak terjadi gerak. Berbagai perubahan yang ada di seluruh kategori yang lain adalah bersifat spontan, dengan kata lain seluruh kategori memiliki kekonstanan relatif. Demikian pula pada tiga kategori yang terdapat gerak (kategori kuantitas, kualitas, dan lokasi), dan dari sudut pandang bahwa gerakan di dalamnya adalah tidak permanen, sinambung (*dâ'im*), terkadang ada terkadang tidak, maka pada tiga kategori tersebut juga didominasi oleh kekonstanan relatif. Dengan demikian, dalam filsafat Aristoteles dapat disaksikan bahwa kekonstanan lebih banyak daripada perubahan.

Ibn Sinâ meyakini bahwa pada kategori posisi juga terdapat gerak. Yakni ia berhasil menetapkan bahwa sebagian gerak seperti gerakan bumi pada porosnya, adalah termasuk gerakan posisi, dan bukan jenis gerakan tempat. Dari sisi inilah setelah Ibn Sinâ, gerakan tempat disebut sebagai gerakan perpindahan.

Pada dasarnya, apa yang berhasil diungkap oleh Ibn Sinâ dan dapat diterima oleh orang lain adalah bukan keberadaan sebuah gerakan yang lain, tetapi merupakan penjelasan mengenai esensi suatu spesies gerakan, yang orang lain menganggapnya sebagai gerakan tempat (*al makân*), dan ia berhasil menetapkan bahwa itu adalah dari spesies gerakan posisi (*al wadh*).

Di antara perubahan mendasar ada dalam filsafat Islam yang dilakukan oleh Mulla Sadra adalah penetapan adanya gerak substansial. Mulla Sadra berhasil menetapkan bahwa berdasarkan berbagai prinsip Aristoteles materi dan forma juga harus kita terima berbagai substansi alam tengah bergerak sinambung dan di alam ini tidak ada kekonstanan

walau sedetik pun. Sedangkan berbagai aksiden (yakni sembilan kategori yang lain) bergerak mengikuti substansi. Menurut pandangan Mulla Sadra, alam natural sama dengan gerakan, dan gerakan sama dengan tercipta dan musnah secara terus-menerus.

Dengan demikian, maka prinsip gerakan substansial menggugurkan secara total pandangan Aristotelian. Menurut Mulla Sadra prinsip alam dan materi sama dengan gerakan dan waktu adalah ukuran dan jarak gerakan substansial ini. Sedangkan kekonstanan sama dengan metafisika. Kekonstanan alam natural adalah kekonstanan sistem dan bukan kekonstanan eksistensi dan keberadaan. Yakni alam ini dikuasai oleh sebuah sistem yang pasti dan tidak berubah-ubah, tetapi kandungan sistem yang berada di dalam sistem adalah berubah-ubah, bahkan merupakan realitas dari gerakan itu sendiri. Alam ini, eksistensinya berasal dari metafisika dan juga sistemnya. Sekiranya bukan berada di bawah kekuasaan alam lain, maka dengan adanya perubahan dan pergantian di alam ini, akan memutuskan hubungan yang lalu dan yang akan datang.

Meski arus air mengalir sepanjang waktu, citra bulan dan bintang kan tetap bertahan selalu.
Kurun demi kurun, masa demi masa bergerak melitas hanya saja pemandangan abadi tiada pernah berubah.

Pada pelajaran *keenam*, kami telah mengisyaratkan berbagai pembagian pertama dari eksistensi, yakni pembagian yang secara langsung dari wujud *qua* wujud, adalah masuk dalam wilayah filsafat utama (*aulâ*).

Sekarang kami mengatakan bahwa pembahasan tentang konstan (*tsâbit*) dan berubah-ubah (*mutaghayyir*)

sampai sebelum Mulla Sadra berada di wilayah natural, karena setiap hukum dan pembagian yang berhubungan dengan materi *qua* materi (*jism bimâ huwa jism*), adalah berhubungan dengan alam natural.

Ada yang menyatakan bila materi tidak konstan maka ia berubah-ubah. Dengan kata lain, jika tidak diam maka pasti bergerak, gerakan dan diam merupakan aksiden dari materi. Oleh karena itu maka pembahasan mengenai konstan dan berubah-ubah hanya berkenaan dengan alam natural.

Aristoteles dan Ibn Sinâ serta para pengikut mereka memaparkan pembahasan gerakan (*al harakah*) dan diam (*al sukûn*) dalam alam natural. Namun, setelah terungkap kesejatian eksistensi dan gerakan substansial oleh Mulla Sadra pelbagai karakteristik alam natural adalah 'bergerak *qua* bergerak' dan 'berubah *qua* berubah'. Yakni gerakan materi (*jism*) bukan hanya bersifat aksiden, dan terkadang gerakan hilang darinya, dan dalam keadaan tidak ada gerakan tersebut kita sebut dengan diam (*statis-sukûn*). Akan tetapi, justru karakteristik alam natural adalah gerakan itu sendiri.

Kebalikan dari gerakan substansial ini adalah kekonstanan (*tsubât*), bukan diam dan statis (*sukûn*), karena diam dan statis berkaitan dengan berbagai gerakan yang bersifat aksidental ketika gerakan itu tidak ada maka kita sebut dengan diam, statis, dan *sukûn*. Akan tetapi, berkenaan dengan gerakan esensial substansial (*dzâtî jauharî*), tidak terdapat diam, statis, atau *sukûn*. Kebalikan dari gerakan substansial semacam ini yang merupakan

(*ashl huwa hawiyyah*), di mana kesahihan perkara ini telah disepakati para filsuf kuno.

Para filsuf ini mengatakan bahwa prinsip yang menguasai pemikiran filsafat para filsuf kuno adalah 'kesejatian kekonstanan' (*ashl al tsubât*); dan para filsuf kuno, karena mereka menganggap bahwa berbagai eksistensi adalah konstan (*tsâbit*), maka mereka membayangkan bahwa segala sesuatu berputar antara ada dan tiada. Oleh karena itu, satu dari keduanya harus benar (prinsip kemustahilan saling bertemu dan berpisah, antara dua perkara yang saling kontradiktif) yakni senantiasa ada atau tiada, dan tidak ada bentuk ketiga (setengah ada dan setengah tidak ada—*penerj.*).

Begitu juga, oleh karena filsuf kuno beranggapan bahwa segala sesuatu adalah tetap, kemudian mereka memiliki gambaran bahwa setiap sesuatu senantiasa ia adalah identitasnya (*ashl huwa hawiyyah*), tetapi dengan terungkapnya prinsip gerakan, dan perubahan di alam natural, dan alam ini senantiasa dalam keadaan tercipta, maka kedua prinsip tersebut menjadi tidak berlaku.

Oleh karena keterciptaan adalah gabungan antara ada dan tidak ada, maka sesuatu yang sekaligus berada dalam keadaan ada dan tiada, adalah dalam keadaan tercipta. Sesuatu yang dalam keadaan tercipta, pada setiap saat dirinya adalah bukan dirinya, dan pada saat ia adalah dirinya pada saat yang sama ia juga bukan dirinya. Dengan demikian, jika prinsip yang menguasai benda-benda adalah prinsip ada dan tidak ada, maka prinsip kemustahilan bertemunya dua perkara yang saling kontradiktif adalah benar, begitu pula dengan prinsip "ia adalah identitasnya",

tetapi karena asas dan prinsip yang mendominasi adalah prinsip keterciptaan, maka tidak satu pun dari kedua prinsip tersebut yang benar.

Dengan kata lain, prinsip kemustahilan berkumpul dan berpisahnya dua perkara yang saling kontradiktif (*ashl imtinâ' ijtimâ' wa irtifâ' an-naqidhain*), dan prinsip "ia adalah identitasnya", yang menguasai pemikiran para filsuf kuno, berasal dari prinsip lain, yang hal itu pun menguasai pemikiran para filsuf kuno, ditelan mentah-mentah, dan prinsip tersebut adalah prinsip kekonstanan (*tsubât*).

Dengan terungkapnya kesalahan prinsip kekonstanan melalui berbagai pengetahuan alamiah, jelas kedua prinsip tersebut menjadi gugur dan tidak berlaku. Apa yang kami katakan adalah pandangan dan teori para filsuf modern, dari masa Hegel sampai sekarang ini.

Namun kami melihat bahwa Mulla Sadra menetapkan kesalahan prinsip kekonstanan (*ashl al tsubât*) melalui cara lain, dan gerakan yang berhasil ia temukan adalah bahwa alam natural adalah sama dengan tidak adanya kekonstanan (*tsubât*), dan kekonstanan adalah sama dengan nonmateri (*tajarrud*). Dalam pada itu, ia sama sekali tidak mengambil hasil dan kesimpulan seperti para filsuf modern, dan tidak mengatakan bahwa karena alam natural adalah sama dengan keterciptaan, dan sesuai dengan ungkapannya, sama dengan mengalir (*sayyal*) dan evolusi (*shairûrah*), dengan demikian maka prinsip kemustahilan berkumpul dan berpisahnya dua perkara yang saling kontradiksi adalah batil dan salah. Pada saat ia meyakini bahwa keterciptaan merupakan suatu bentuk penggabungan antara keberadaan dan ketiadaan, ia

Masalah filsafat yang paling kuno adalah masalah sebab dan akibat. Setiap sistem filsafat terdapat kajian sebab dan akibat. Hal ini berbeda dengan pembahasan kesejatian eksistensi ataupun eksistensi mental, di mana dalam suatu sistem filsafat memiliki posisi yang amat tinggi sedangkan dalam sistem filsafat yang lain sama sekali tidak terdapat informasi sedikit pun tentangnya. Begitu pula pembahasan potensial dan aktual di mana dalam filsafat Aristoteles memiliki peran yang cukup penting, atau pembahasan konstan (*tsâbit*) dan berubah-ubah (*mutaghayyir*) yang dalam filsafat Mulla Sadra memiliki suatu posisi yang istimewa.

Kausalitas merupakan suatu bentuk hubungan antara dua perkara di mana yang satu merupakan sebab bagi yang lain; yang satu kita sebut sebagai sebab sedangkan yang lain kita sebut sebagai akibat. Adapun hubungan yang paling dalam dari sebab dan akibat adalah sebab yang merupakan pemberi keberadaan, wujud, dan eksistensi pada akibat; seluruh keberadaan dan eksistensi yang ada pada akibat merupakan pemberian dari sebab. Oleh karena itu, jika sebab tidak ada, akibat pun tidak akan pernah ada. Hubungan semacam ini tidak akan kita temukan pada perkara yang lain—selain pada perkara ini—yang mana jika salah satu dari keduanya itu tidak ada, maka yang lain pun tidak akan ada. Selain itu, kebutuhan akibat terhadap sebab merupakan suatu kebutuhan yang amat mendesak, yaitu kebutuhan akan inti keberadaan (eksistensi). Oleh karena itu, jika kita akan mendefinisikan sebab, maka harus kita katakan, "Sebab adalah sesuatu yang diperlukan oleh akibat bagi eksistensinya".

Permasalahan yang lain adalah setiap kejadian dan fenomena merupakan akibat, dan setiap akibat memerlukan sebab; dengan demikian, maka setiap fenomena butuh pada sebab. Yakni jika sesuatu yang dalam esensinya tidak memiliki eksistensi yang esensial (*dzâtî*) dan eksistensinya adalah akibat pengaruh dan muncul kemudian, maka jelas hal itu disebabkan peran serta suatu faktor yang disebut sebagai sebab. Dengan demikian, tidak ada suatu kejadian dan fenomena apapun yang muncul tanpa sebab.

Suatu hipotesis yang merupakan kebalikan dari teori ini adalah hipotesis bahwa suatu kejadian dan fenomena muncul dengan tanpa sebab. Hipotesis ini disebut sebagai *shudfah* (spontan, tiba-tiba) atau *ittifâq* (kebetulan).

Bahwa setiap kejadian membutuhkan sebab, hal ini merupakan suatu kesepakatan para filsuf dan juga teolog, namun teolog menyebut kejadian semacam ini dengan *hadis* (baru, tercipta) sedangkan para filsuf menyebutnya dengan *mumkin* (keserbamungkinan antara keberadaan dan ketiadaan—*penerj.*). Teolog mengatakan setiap *hadis* adalah akibat dan membutuhkan sebab, sedangkan para filsuf mengatakan bahwa setiap *mumkin* adalah akibat dan membutuhkan sebab. Dan kedua bentuk ungkapan yang berbeda ini memberikan hasil yang berbeda yang telah kami singgung pada pembahasan *hadis* dan *qadîm*.

Masalah lain yang ada dalam bab sebab dan akibat adalah suatu sebab tertentu akan mewujudkan suatu akibat tertentu dan bukannya mewujudkan akibat yang tidak ada kesesuaiannya. Setiap akibat tertentu berasal dari sebab tertentu dan bukan berasal dari sebab yang tidak memiliki kesesuaian.

Dengan kata lain, berbagai eksistensi di alam ini, terdapat hubungan dan korespondensi khusus. Dengan demikian, maka setiap sesuatu tidak dapat memunculkan apa saja, dan sesuatu tidak berasal dari apa saja (namun dari sesuatu tertentu). Dengan menggunakan contoh yang sederhana, maka kita akan sampai pada suatu keyakinan yang kuat tentang kebenaran pandangan ini. Sebagai contoh, kita tahu bahwa makan adalah sebab bagi munculnya rasa kenyang, minum adalah sebab bagi hilangnya rasa dahaga, belajar adalah sebab bagi pandai.

Dengan demikian, jika kita akan mengetahui akibat-akibat tersebut, maka kita harus mengetahui sebab-sebab khususnya. Kita sama sekali tidak pernah beranggapan bahwa yang menyebabkan kenyang dan hilangnya rasa lapar adalah belajar ataupun minum air, dan kita pun tidak pernah beranggapan bahwa untuk dapat menjadi pandai cukup dengan makan.

Filsafat menetapkan bahwa di antara seluruh peristiwa dan kejadian di alam ini terdapat hubungan dan korespondensi yang pasti, dan permasalahan ini dijelaskan sebagai berikut: "Antara sebab dan akibatnya terdapat kesesuaian dan hubungan khusus, yang tidak terdapat pada sebab dan akibat yang lain".

Asas ini merupakan asas terpenting yang memberikan keteraturan dalam pemikiran kita, sehingga benak kita tidak memiliki gambaran bahwa dunia ini hanya terdiri atas sekumpulan kejadian yang tidak beraturan dan kacau. Dunia ini memiliki suatu sistem yang tersusun rapi yang masing-masing menempati posisi khususnya, dan tidak ada

suatu partikularia pun yang menempati posisi partikularia yang lain.

Dalam filsafat Aristoteles, sebab itu ada empat macam: sebab efektif (*illah fâ'iliyyah*), sebab finansial (*illah ghâiyyah*), sebab material (*illah maddiyyah*), dan sebab formal (*illah shûriyyah*). Dalam berbagai ciptaan manusia, keempat sebab ini akan tergambar dengan baik. Sebagai contoh, jika kita membangun sebuah rumah, maka tukang batu dan pekerjaannya merupakan sebab efektif, dan keinginan kita untuk dapat tinggal di rumah tersebut adalah sebab finansial, dan berbagai bahan bangunan yang digunakan untuk membangun rumah tersebut adalah sebab material, sedangkan bentuk bangunan yang sesuai dengan tempat kediaman adalah sebab formal. Menurut pandangan Aristoteles, setiap kejadian dan fenomena alam, misalnya saja sebuah batu, sebuah tanaman, seorang manusia, pasti memiliki empat sebab tersebut.

Di antara permasalahan yang berkaitan dengan sebab dan akibat adalah sebab menurut istilah ahli ilmu alam berbeda dengan sebab menurut teolog. Menurut teologi, yang sekarang kita sebut dengan filsafat, sebab adalah pemberi eksistensi, para filsuf menyebut sesuatu itu adalah sebab bagi sesuatu yang lain jika sesuatu itu adalah pemberi wujud dan eksistensi bagi yang lain dan sekiranya tidak demikian maka mereka tidak menganggapnya sebagai sebab, namun ada kalanya mereka menyebutnya dengan penyedia (*mu'idd*). Akan tetapi, ilmuwan fisika menyebut dua buah hubungan antar sesuatu yang hanya sebatas hubungan penggerak dan bergerak adalah hubungan sebab (*illah*) dan akibat (*ma'lûl*).

Selain itu, menurut istilah ahli fisika, tukang batu adalah sebab (*illah*), karena dengan perantaraan berbagai perpindahan dan penyusunan ia adalah sebab bagi terciptanya rumah. Tetapi ahli teologi sama sekali tidak beranggapan bahwa tukang batu merupakan sebab bagi rumah, karena tukang batu bukan yang menciptakan rumah, ia hanya menyusun dan merapikan berbagai bahan material yang sebelumnya telah ada; pekerjaan tukang batu hanyalah menyusun dan merapikannya. Begitu pula hubungan dengan ayah dan ibu dengan anak-anaknya, menurut ahli fisika kedua orang tua disebut sebagai sebab (*illah*), sedangkan menurut istilah filsafat mereka berdua disebut sebagai pemersiap (*mukadimah*), penyedia (*mu'idd*), dan pelaksana (*mujri*).

Masalah lain yang terdapat dalam bab sebab dan akibat adalah sederet sebab (*ilal*)—yang menurut istilah para filsuf, bukan menurut istilah ahli fisika, yakni sebab-sebab eksistensi (*illal al wujûd*) dan bukan sebab-sebab gerakan (*ilal al-harakah*)—adalah pasti berakhir dan berhenti pada suatu titik, dan mustahil jika tidak berhenti. Yakni jika keberadaan sesuatu berasal dari suatu sebab dan bergantung pada suatu sebab, maka keberadaan sebab itu sendiri bergantung pada sebab yang lain, dan keberadaan sebab itu pun bergantung pada sebab yang lain pula; dan ada kemungkinan ketergantungan dan hubungan sebab dan akibat ini berderet sampai berjuta-juta atau bahkan bermilyar-milyar sebab, namun pada akhirnya akan berakhir dan berhenti pada satu sebab, yang sebab itu bersandar pada esensinya, dan tidak bersandar pada sebab yang lain,

karena sederet sebab-akibat yang tidak ada akhirnya adalah mustahil.

Para filsuf memaparkan banyak argumentasi atas kemustahilan hubungan berantai antar berbagai sebab (*tasalsul al 'ilal*) yang tidak ada akhirnya (*imtinâ' tasalsul al 'ilal ghair mutanâhiyah*). Kemudian mereka mempersingkat ungkapan ini dengan hanya menyebutkan: "Hubungan berantai antar berbagai sebab adalah mustahil" (*tasalsul al i'lal muhâl*). Dan biasanya mereka juga lebih mempersingkat ungkapan tersebut menjadi: "Hubungan berantai adalah mustahil" (*tasalsul muhâl*), jelas maksudnya di sini adalah hubungan berantai antar berbagai sebab yang tidak ada akhirnya.

Kata *tasalsul*, berasal dari kata *silsilah* yang memiliki arti 'rantai'. Dengan demikian, *tasalsul* adalah 'hubungan berantai antar berbagai sebab yang tidak ada akhirnya'. Para filsuf menyerupakan sistem dan urutan sebab dan akibat seperti susunan mata rantai yang letaknya berkesinambungan.

10. KENISCAYAAN, KEMUNGKINAN, DAN KEMUSTAHILAN

Persoalan penting lainnya yang terdapat dalam filsafat adalah pembahasan tentang *wujûb*, *imkân*, dan *imtinâ'* yang biasa disebut sebagai "tiga materi". Para ahli logika mengatakan bahwa bila kita menyandarkan satu predikat ke satu subjek, misalnya jika kita katakan bahwa A adalah B, maka penyandaran dan hubungan ini akan memiliki salah satu dari tiga bentuk:

1. Hubungan antara keduanya adalah niscaya, yakni pasti dan tidak bisa tidak. Dengan kata lain, akal menolak mengakui kebenaran kebalikannya.
2. Hubungan antarkeduanya adalah mustahil, yakni mustahil predikat menjadi aksiden bagi subjek. Dengan kata lain, akal menolak penyandaran dan hubungan antarkeduanya itu.
3. Hubungan antarkeduanya itu adalah keserbamungkinan, boleh terjadi dan boleh juga tidak terjadi. Dengan kata lain, akal tidak menolak bentuk penyadaran dan hubungan tersebut, dan tidak pula menolak kebalikannya.

Misalnya hubungan antara angka empat dengan bilangan genap kita ambil sebagai contoh, lalu apakah hubungan antara angka empat dan bilangan genap adalah niscaya dan pasti, dan akal menolak menerima kebalikannya? Akal mengatakan bahwa secara niscaya dan pasti angka empat adalah bilangan genap. Dengan demikian, hubungan antarkeduanya adalah keniscayaan dan kepastian.

Akan tetapi jika dikatakan bahwa angka lima adalah bilangan genap, penyandaran dan hubungan tersebut adalah mustahil (*mumtani'*). Yakni mustahil angka lima

adalah bilangan genap, dan akal kita juga yang memahami makna ini, menolak untuk menerima penyandaran tersebut. Dengan demikian, maka hubungan yang mendominasi antara angka lima dan bilangan genap adalah kemustahilan.

Jika kita mengatakan bahwa cuaca hari ini cerah, hubungan antara "hari ini" dan "cerah" adalah hubungan kemungkinan. Yakni kondisi alamiah tidak meniscayakan pasti cerah dan juga pasti mendung; berdasarkan kondisi alamiah, keadaan cuaca dapat menjadi cerah dan dapat pula berubah menjadi mendung. Dengan demikian, hubungan antarkeduanya adalah hubungan kemungkinan (*imkân*).

Dengan demikian, hubungan antara setiap subjek (*maudhû'*) dan setiap predikat (*mahmûl*) yang kita ambil sebagai contoh tidak akan keluar dari tiga bentuk tersebut. Dan yang kami sajikan ini adalah pendapat para ahli logika. Sedangkan pendapat para filsuf tentang eksistensi mereka mengatakan bahwa setiap "pemahaman" kita jadikan sebagai subjek, lalu kita menjadikan eksistensi (*wujûd*) sebagai predikatnya, maka hal ini tidak akan keluar dari tiga bentuk dan bagian; hubungan pengertian dan eksistensi adalah hubungan keniscayaan, yakni sesuatu itu pasti dan harus ada. Dan demikian itu kami sebut dengan *wâjib al wujûd* (wujud niscaya).

Pembahasan tentang Tuhan dalam filsafat adalah pembahasan tentang penetapan *wâjib al wujûd*. Berbagai argumen filsafat memastikan suatu eksistensi yang ketiadaannya adalah mustahil, dan baginya eksistensi merupakan keniscayaan dan keharusan.

Dan sekiranya hubungan eksistensi dengan pengertian itu adalah mustahil dan tidak mungkin terjadi, bahkan

merupakan keniscayaan dan keharusan untuk tidak terdapat hubungan, maka yang demikian ini disebut sebagai *mumtani' al wujûd* (eksistensi mustahil). Seperti sebuah benda yang dalam satu waktu berbentuk bulat dan kubus.

Namun, jika hubungan antara keduanya—suatu pengertian dan eksistensi—adalah kemungkinan (*al imkân*), yakni pengertian itu secara esensial (*dzâtî*) tidak ada keniscayaan untuk eksis dan tidak ada keniscayaan untuk tidak eksis, yang demikian ini kita sebut dengan *mumkin al wujûd* (eksistensi mungkin). Seluruh yang ada di alam ini; manusia, binatang, pepohonan, gunung, air, dan lainnya, yang tercipta melalui sederet sebab kemudian musnah, kesemuanya itu adalah *mumkin al wujûd.*

Permasalahan yang lain yang berkaitan dengan keniscayaan dan kemungkinan adalah segala sesuatu yang secara esensi eksistensinya adalah mungkin, maka dengan perantaraan sebabnya berubah menjadi eksistensi niscaya, namun eksistensi niscaya karena yang lain dan bukan keniscayaan eksistensi secara esensial (*wâjib al wujûd bidz dzât*). Yakni setiap eksistensi mungkin jika sebab-sebab dan persyaratannya telah terpenuhi maka akan menjadi eksis, dan menjadi eksistensi niscaya karena yang lain (*wâjib al wujûd bil ghair*). Dan sekiranya tidak eksis—bahkan jika salah satu sebab dan syaratnya tidak terpenuhi—maka menjadi eksistensi mustahil karena yang lain (*mumtani' al wujûd bil ghair*).

Dari sisi inilah maka para filsuf mengatakan, "Sesuatu yang tidak niscaya tidak akan eksis" (*Asa syai' mâ lam yajib, lam yûjad*). Dengan demikian, segala sesuatu yang

eksis, adalah eksis berdasarkan hukum keniscayaan dan kepastian serta berdasarkan pada suatu sistem yang pasti, dan menurut istilah para filsuf sekarang ini sistem yang menguasai alam semesta adalah 'sistem yang pasti' (*determinate system, nizhâm jabrî*).[11]

Dalam pembahasan sebab dan akibat, kami mengatakan bahwa asas hubungan antara sebab dan akibat memberikan suatu sistem khusus dalam pikiran kita, dan hubungan khusus antara berbagai prinsip (dasar) dengan cabang-cabangnya, antara berbagai sebab dan berbagai akibat digambarkan dengan jelas dalam mental kita.

Sekarang kami mengatakan bahwa prinsip ini, di mana setiap eksistensi mungkin memperoleh suatu keniscayaan dan kepastian dari sebabnya, yang dari satu sisi berhubungan dengan sebab dan akibat, dan dari sisi lain berhubungan dengan keniscayaan dan kemungkinan, memberikan pada sistem pemikiran kita tentang alam semesta suatu corak dan warna khusus, dan itu adalah bahwa sistem yang ada di alam semesta ini adalah suatu sistem yang pasti. Filsafat pembahasan ini dijelaskan dengan ungkapan singkat: "prinsip keniscayaan kesebaban dan keakibatan" (*ashl dharuriyyayah illiyyah wa ma`lûliyyah*).

Jika kita mengakui keberadaan prinsip sebab finansial (*illah ghâiyyah*) di alam ini, yakni kita meyakini bahwa alam ini tengah berjalan menuju suatu tujuan akhir, dan semua tujuan adalah menuju satu tujuan yang disebut sebagai

11 Di sini kata *jabr* (kepastian, keniscayaan) bukanlah *jabr* (keterpaksaan) yang merupakar lawan dari *ikhtiyâr* (pilihan dan kehendak), yang berkenaan dengan aktivitas manusia di dunia ini. Jangan sampai keliru dalam memahami kedua kata yang sama ini, yang memiliki arti berbeda. Dan keniscayaan dan kepastian sistem yang ada di alam semesta ini, tidak bertentangan dengan *ikhtiyâr* (pilihan dan kehendak) manusia.

"tujuannya tujuan" (*ghâyatul ghâyât*), hal ini menjadikan sistem yang menguasai alam semesta ini memiliki corak dan warna yang lain. Di sini kami tidak akan memasuki pembahasan mengenai tujuan (*ghâyah*) yang merupakan suatu pembahasan yang amat menarik, dan pembahasan tersebut akan dibahas secara khusus dalam pelajaran filsafat.

Sampai di sini pembahasan kita tentang universalia filsafat, tetapi masih terdapat berbagai permasalahan yang kita harus mengenalnya sekalipun secara global, seperti tunggal dan berbilang, potensial dan aktual, substansi dan aksiden, metafisika dan material. Mudah-mudahan kami memiliki kesempatan untuk membahas semua permasalahan tersebut.

II. FILSAFAT PRAKTIS

Sejak dulu, filsafat terbagi menjadi dua: filsafat teoretis (hikmah nazhariyah) dan filsafat praktis (hikmah 'amali). Yang perlu dijelaskan ialah; apa yang dimaksud dengan filsafat praktis dan filsafat teoretis itu? Bagi sebagian kalangan, filsafat teoretis hanya untuk diketahui, dan tidak berkaitan dengan perbuatan. Seperti pengetahuan tentang keberadaan sebuah bintang tinggi yang berjarak jutaan tahun cahaya dengan kita. Sedangkan filsafat praktis adalah pengetahuan tentang perkara-perkara yang berkaitan dengan perbuatan, seperti ilmu kedokteran, ilmu ekonomi, dan ilmu arsitektur. Namun, konsepsi ini tidak benar. Tolok ukur filsafat teoretis dan filsafat praktis adalah hal yang lain. Mungkin orang paling tepat yang menjelaskan masalah ini adalah Abu Ali (Ibn Sinâ) dalam kitabnya, Mantiq asy Syifâ, Ilâhiyât asy Syifâ, dan Mubâhatsât. Kesempatan ini, kami tidak mungkin memberikan penjelasan yang rinci dan kritikan atas masalah itu.

Yang dapat kami lakukan ialah, menyebutkan tolok ukur bagi filsafat teoretis dan filsafat praktis. Filsafat teoretis adalah ilmu tentang keberadaan (wujud) sesuatu sebagaimana hakikatnya. Misalnya, alam semesta berasal dari satu sumber Yang Maha Mengetahui. Atau semua tatanan alam terdiri atas beberapa unsur yang terbatas, kaidah perkalian atau pembagian sepersepuluh adalah demikian dan sekian-sekian. Sedangkan filsafat praktis ialah pengetahuan mengenai perilaku *ikhtiar* manusia[12].

12 Alhasil, ada pembahasan lain mengenai 'sistem terbaik' (*nizham ahsan*); ialah apakah yang ada dan berlaku itu tidak mungkin merupakan harus, lebih utama, lebih baik, dan lebih sempurna ataukah sebaliknya? Namun pembahasan ini adalah pembahasan filsafat teoretis, bukan praktis.

"Bagaimana sebaiknya", "Apa yang semestinya aku lakukan"? Dan sebaliknya, "Baikkah cara yang aku lakukan ini?", atau "Apakah perbuatan ini seharusnya tidak aku lakukan?"[13] Misalnya:

Laki-laki dalam badai kehidupan,
haruslah tegar laksana batu karang.

Lebih jelasnya, filsafat teoretis membahas tentang wujud dan keberadaan, sementara filsafat praktis mengenai boleh dan tidak boleh (perintah dan larangan), semestinya dan tidak semestinya. Masalah-masalah filsafat teoretis merupakan bagian dari jumlah informatif (*khabariyah*), sedangkan filsafat praktis merupakan bagian dari jumlah konstruktif (*insyâ'iyah*). Filsafat praktis adalah ilmu tentang tugas dan kewajiban manusia. Yakni manusia itu memiliki tugas dan kewajiban dari sisi murni rasio insani, bukan dari sisi undang-undang atau *qanun*—mencakup *qânun* Ilahiah atau manusiawi—di mana hal itu dibicarakan dalam bahasan tersendiri.

Jadi, para penganut filsafat praktis meyakini bahwa manusia memiliki sejumlah tugas dan kewajiban. Dan akal pikiranlah yang dapat menyingkapnya.[14] Filsafat teoretis terbagi menjadi; pengetahuan tentang Tuhan (*ilâhiyât*), pengetahuan tentang perhitungan (*riyâdhyât*), dan pengetahuan tentang tabiat alam (*thabi'iyât*). Oleh karena itu, filsafat teoretis cakupannya sangat luas, meliputi hampir

13 Dalam kitab *Ushul-e Falsafeh* (karya Allamah Thabatba'i) makalah keenam, hanya dibahas tentang 'harus' (perintah). Namun tidak membahas tentang 'harusnya bagaimana, yang utama dan lebih sempurna dalam perilaku', yang merupakan bagian dari akal dan filsafat praktis.

14 Bahkan akal itu sendiri sebagai pemutusnya, dan tidak ada kekuatan lain selain akal.

seluruh ilmu pengetahuan manusia. Sedangkan filsafat praktis terbagi pada akhlak, pengaturan rumah tangga, dan sosial-politik. Bagi kami, filsafat praktis terbatas pada sebagian ilmu, bukan meliputi semua ilmu. Diantaranya: *Pertama*, terbatas pada manusia, dan tidak mencakup yang lain. *Kedua*, berhubungan dengan perbuatan *ikhtiyari* manusia. Jadi, tidak mencakup pada perilaku non-*ikhtiyari* baik fisikal maupun spiritual yang masuk dalam kategori kedokteran, fisiologi, dan psikologi. *Ketiga*, berkaitan dengan perintah dalam perbuatan manusia yang *ikhtiari*, yakni 'seharusnya bagaimana dan apa yang tidak semestinya ia lakukan'. Hal ini berarti berhubungan dengan kekuatan akal yang merupakan sarana pengetahuan dan kehendak. Yang merupakan faktor pelaksanaan, dan tidak berhubungan dengan kekuatan khayal dan kecenderungan yang merupakan faktor pelaksanaan. Dari sini dimulai pembahasan tentang ikhtiar manusia dan mukadimah (sejumlah prolog) perbuatan *ikhtiyari*, prolog-prolog apa yang berlaku sehingga membentuk perilaku *ikhtiyari* manusia. Atau pembahasan tentang esensi (*mâhiyât*) ikhtiar; apakah hakikat ikhtiar itu? Apakah manusia itu berikhtiar ataukah terpaksa adalah di luar dari wilayah filsafat praktis dan berkaitan dengan psikologi atau filsafat.

Keempat, filsafat praktis tak membahas tentang semua yang boleh dan tidak boleh, tetapi hanya sebagian yang bersifat universal, mutlak, dan insani. Bukan "boleh" yang bersifat individual dan relatif. *Nah*, kami harus menjelaskan mengenai bagian akhir berikut ini; setiap perbuatan *ikhtiyari* yang dilakukan manusia, terdapat sejumlah "mukadimah-pendahuluan". *Pertama*, mesti memiliki pemahaman

tentang perilaku itu. *Kedua*, harus memiliki kecenderungan pada suatu perbuatan atau perasaan takut bila tidak melakukan suatu perbuatan. *Ketiga*, harus memiliki keputusan, ketentuan, dan pembenaran (*tashdiq*) tentang manfaat. *Keempat*, harus memiliki bentuk ketentuan yang bersifat *insyâ'i*; apakah perbuatan itu harus dilakukan atau tidak harus? *Kelima*, harus memiliki niat dan kehendak satu arah dan satu hati.

Di sini kami tidak membahas seluruh mukadimah di atas, melainkan hanya satu, yakni tentang ketentuan atau hukum yang sifatnya pembenaran. Yakni pembenaran apakah bermanfaat atau adakah faedahnya dan hukum yang sifatnya konstruktif (*insyâ'i*); bahwa benarkah setiap perbuatan *ikhtiyari* terekam dalam pikiran dua bentuk hukum. *Pertama*, bentuk pembenaran (*tashdiq*) dan pemutusan adanya faedah dan manfaat. *Kedua*, bentuk 'boleh dan "tidak boleh", "perintah dan larangan". Atau apakah tidak lebih dari satu hukum? Dan jika hanya ada satu hukum, lalu yang mana dari dua hukum tersebut? Yang benar adalah dua hukum sekaligus. Yang bisa diterima akal ialah dalam perilaku ada hukum konstruktif; setiap orang melakukan suatu perbuatan, ia sendiri berpikir bahwa "saya harus melakukannya". Minimal ia memutuskan bahwa "yang lebih utamalah yang harus ia kerjakan". "Harus" dan "tidak harus" ini berdasarkan suatu maksud dan tujuan di mana manusia berbuat dengan ikhtiarnya. Yakni setiap perbuatan ikhtiar adalah dalam rangka mencapai target, tujuan, dan apa yang diinginkan. Makna "boleh dan tidak boleh" adalah dalam rangka mencapai tujuan tertentu. Perbuatan ini misalnya adalah sebuah keharusan, maka

ia harus melakukan perbuatan itu. Artinya, jika dalam perbuatan tidak ada tujuan, maka hendaklah ia tinggalkan perbuatan itu.

Pada hakikatnya, sebagaimana orang ingin agar orang lain melakukan suatu perbuatan atau meninggalkan suatu perbuatan, maka ia memerintahkan atau melarang orang itu melakukannya. Dengan perantara perintah atau larangan yang diungkapkan, pihak pertama mengajak pihak kedua agar melakukan suatu perbuatan atau melarangnya. Dan dia mempunyai maksud tertentu di balik perintah dan larangan itu. Dan "perintah-larangan", ketaatan dan kepatuhan ini adalah perantara sampainya "perintah-larangan" pada tujuan tertentu. Untuk mencapai suatu tujuan, pikiran manusia mau tidak mau menetapkan "boleh" dan "tidak boleh" sebagai perantara menuju suatu tujuan.

Dengan dasar ini, "boleh" dan "tidak boleh" terdapat dalam semua perbuatan *ikhtiyari*. Tidak terfokus pada perbuatan tertentu. Setiap perintah atau larangan mengarah pada tujuan tertentu dari si pelaku. Oleh karena itu, masing-masing orang yang memiliki tujuan-tujuan tertentu yang berlainan, mendapati "boleh" (perintah-perintah) yang berlainan. Misalnya, dua bermusuhan atau dua berkawan, masing-masing mempunyai tujuan tertentu, yang satu berbeda dengan yang lainnya. Dan sudah pasti setiap "boleh" (perintah) dan "tidak boleh" (larangan) dalam pikirannya berbeda dengan "boleh" dan "tidak boleh" dalam pikiran orang lain. Target salah satu dari dua orang yang bermusuhan ialah kemenangan baginya dan kekalahan bagi lawannya. Pasti yang satu berpikir "Aku

boleh memenangkannya dan dia boleh kalah", demikian pula lawannya berpikir "Aku boleh menang atasnya".

Itulah yang disebut "boleh" dan "tidak boleh"—dalam perbuatan—yang sifatnya partikular atau khusus (*juz'i*), individual, relatif, dan temporer. Sebab persepsi-persepsinya berlainan. Dan di antara "boleh" dan "tidak boleh" saling berselisih dan bertentangan.

Misalnya, bila dua orang berlomba adu gulat, orang ketiga (mungkin penonton atau pengamat—*penerj.*) membuat suatu keputusan yang dalam pandangan si A, "Supaya menang, ia harus berbuat demikian!" Dalam pandangan si B, "Seharusnya ia tidak melakukan itu, tetapi ia mestinya berbuat demikian kalau mau menang!" Contoh ini adalah termasuk "boleh" dan "tidak boleh" yang sifatnya individual, relatif, dan temporer, yang berarti keluar dari wilayah filsafat praktis.

Di sini ada hal lain dalam perbuatan, yaitu akal dan rasio manusia, di samping mempunyai perbedaan persepsi dalam bentuk "boleh" dan "tidak boleh", apakah juga memiliki "boleh" dan "tidak boleh", yaitu satu macam "boleh" dan "tidak boleh" yang bersifat universal bukan partikular; mutlak, bukan relatif; permanen, bukan temporer? Ataukah bentuk "boleh" dan "tidak boleh" ini sama sekali tidak ada wujudnya?

Hal-hal yang dapat disebut nilai akhlak, nilai kekeluargaan, dan nilai sosial, adalah bukti adanya ragam "boleh" dan "tidak boleh" yang universal. Dalam diri manusia, adakah ketentuan bahwa ia boleh berkata dan bersikap jujur, ia boleh berlaku baik dan menolong, mendahulukan kemaslahatan umum daripada kepentingan pribadi,

membalas kebaikan dengan kebaikan, ia boleh merdeka dan mencari kebebasan, ia boleh adil dan menegakkan keadilan, ia boleh menerangi kezaliman dan orang zalim, ia boleh pemberani, pemaaf, dan berkepedulian, ia boleh bertakwa dan sebagainya? Dapat diterima bahwa keputusan-keputusan yang demikian ini ada dalam nurani manusia, dan bukanlah bersifat individual ataupun relatif melainkan bersifat umum, mutlak, dan permanen. Bukan bersifat khusus, relatif, dan temporer. Jika kita mengingkari hukum-hukum ini, maka pada hakikatnya kita mengingkari filsafat praktis yang rasional dan argumentatif, di hadapan filsafat teoretis yang rasional dan argumentatif. Saat itu kita boleh merujuk pada akhlak eksperimental (*tajrubi*), yang akan menjadi persepsi kita. Namun, apabila kita menerima ketentuan yang umum dan mutlak, maka filsafat praktis mengandung arti dan makna. Yakni sebagaimana dalam filsafat teoretis, kita mempunyai sejumlah prinsip pokok (*ushul awwaliyah*) yang merupakan prinsip-prinsip utama (*mabâdi awwaliyah*) dalam pemikiran teoretis kita.

Dalam ilmu pengetahuan praktis kita juga memiliki sejumlah prinsip pokok yang universal dan mutlak. Jika kita mengingkari dasar-dasar ini, maka tidak ada artinya kita membicarakan nilai-nilai moralitas dan manusiawi. Permasalahan ini akan kita bahas nanti. Kita baru sampai pada tahap ini, tiba-tiba kita berada pada posisi penganalisian dasar-dasar filsafat praktis dan terlontarlah sebuah pertanyaan lain kepada kita. Yaitu, atas kaidah apa keputusan-keputusan umum dan mutlak ini kokoh? Meskipun pembahasan ini mendasar dan mendalam, tetapi pentingnya hal tersebut untuk dipahami, maka akan kami

sajikan, agar para pelajar memahaminya. Di sini ada tiga persepsi.

Pertama, bentuk hukum-hukum (*ahkâm*). Bentuk-bentuk hukum (ahkâm) ini berbeda dengan *ahkâm* partikular dan relatif yang merupakan sebuah mukadimah untuk melakukan sebuah perbuatan. Perbuatan itu sendiri merupakan mukadimah untuk sampai pada satu tujuan. Mengenai suatu perbuatan, perbuatan itu sendirilah tujuannya. Misalnya, orang boleh berkata dan berlaku jujur, mengapa? Jawabanya, untuk kejujuran itu sendiri. Karena kejujuran itu sendiri adalah kesempurnaan jiwa, baik, dan utama, juga memiliki nilai esensial (*bidz-dzât*). Dengan kata lain, esensi kejujuran memuat sebuah keindahan rasional dan keindahan esensial. Sifat jujur itu sendiri adalah baik dan kesempurnaan jiwa insani. Sedangkan dusta bukanlah substansi insani. Dengan kalimat lain, kejujuran bukanlah sebuah tujuan insani itu sendiri, tapi tujuan semua manusia. Tegasnya, manusia memilih untuk kejujuran itu sendiri, bukan memandangnya dari sisi yang lain. Namun secara kebetulan, kesempurnaan esensial individual ini juga ada manfaatnya bagi lingkup sosial. Manfaatnya, manusia sampai pada kesempurnaan insaninya. Jadi apa yang baik dan sempurna bagi seseorang, juga bermanfaat bagi lingkup sosial, dan pada hakikatnya bagi orang lain. Kebaikan dan kesempurnaan individual melahirkan manfaat sosial.

Kedua, kejujuran, kebenaran, keadilan, dan semacamnya. Meskipun memiliki sifat umum dan mutlak, namun ketiganya pada dirinya sendiri bukan merupakan tujuan. Bentuk pemikiran manusia ini bertujuan, yakni kebaikan bagi orang lain. Baik tujuan ini disadari atau

tidak. Artian, manusia memiliki dua macam tujuan dan dua kecenderungan esensial pada dua macam perilaku, dan dua macam perilaku itu akan membawa kebahagiaan. *Pertama*, perilaku yang mengantarkan dirinya pada tujuan, manfaat, dan kesempurnaan pribadi individualnya. *Kedua*, perilaku yang tujuannya adalah mengantarkan orang lain pada tujuan dan pemenuhan kebutuhannya. Jadi, manusia secara fitrah, menurut bangunan rasional dan bangunan kecenderungan dan perasaannya, berbuat untuk kepentingan dirinya juga untuk kepentingan orang lain.

Disebut filsafat praktis, karena maksud sejumlah perintah (perintah dan larangan) itu sampai pada tujuan dan targetnya. Tidak ada bedanya dengan seluruh perintah dan larangan. Perbedaannya, pada sisi tujuan-tujuan insani. Sebagian tujuan, menuju kesempurnaan bagi pribadi personal dan tujuan yang lain adalah kesempurnaan bagi orang lain.[15] Di situ ia berkaitan dengan orang lain, "boleh" dan "tidak boleh" menjadi umum dan mutlak, dan ini adalah filsafat praktis. Misalnya, "saya melakukan sebuah perbuatan agar perut saya kenyang", ini sebuah perilaku yang personal, relatif, lumra, hewani, dan tak bermakna. Namun bila "saya melakukan suatu perbuatan agar perut orang lain kenyang" adalah perilaku yang universal, mulia, manusiawi, dan bernilai.

15 Dengan kata lain, aplikasi (*muta'allaq*) "harus" (perintah) akhlak dengan aplikasi semua "harus", pada hakikatnya adalah sama. Misalnya, tidak ada bedanya antara "makan" dengan "membantu" (keduanya sama-sama merupakan perilaku—*penerj.*). Letak perbedaannya adalah "wujud yang lain" atau nilai tambah bagi perilaku ini, di mana bila perilaku itu berhubungan dengan pribadi maka itu hal yang biasa. Dan bila berhubungan dengan orang lain, maka itu hal yang mulia. Di satu sisi, norma moralitasnya adalah untuk orang lain. Dan di sisi lain norma moralitasnya adalah keuniversalan dan kemanusiaannya.

Tujuan yang pertama adalah "kenyang", sementara kenyang pada esensinya adalah perkara yang biasa saja. Perbuatan yang dilakukan agar kenyang, jika itu mengandung perkara individual "saya boleh kenyang", yang sudah pasti dalam bentuk khusus dan partikular bagi pribadi masing-masing manusia, adalah satu perilaku yang lumrah. Namun bila perbuatan itu memuat perkara universal, (orang lain dapat kenyang), yang sudah pasti semua orang berpikiran sama, maka ini adalah mulia, suci, dan bernilai. Pemikiran ini memuat nilai, kesucian, dan kemuliaan dari sisi keuniversalan dan kesamaannya.

Ketiga, berbeda dengan persepsi pertama, perbuatan-perbuatan akhlak bukanlah tujuan. Tujuan adalah hal lain. Tujuannya adalah kebaikan dan kesempurnaan sosial, saat pribadi seorang adalah bagian dari dirinya. Yakni, sifat sosial sebagai sebuah perkara eksternal bukanlah tujuan. Tetapi sebagai "aku" yang lain—di balik "aku" individual dan biologis—yang lebih tinggi dari "aku" individual-lah tujuan sebenarnya. Pada dasarnya, berbeda dengan pandangan kedua bahwa, orang lain sebagai perkara-perkara di luar esensi tujuan nilai-nilai moralitas, tidak mungkin manusia atau setiap eksistensi yang lain bergerak menuju suatu tujuan saat tujuan tersebut adalah perkara pribadinya. Setiap langkah berangkat dari kekurangan menuju kesempurnaan. Dari potensi menuju aktual. Potensi dan aktual adalah tingkatan-tingkatan hakikat yang satu. Sifat sosial adalah tujuan, namun sebagai sebuah perkara dalam esensi, bukan di luar esensi.

Penjelasannya, bahwa perilaku sosial adalah sebuah hakikat dan realitas, bukanlah perkara yang semu (*i'tibâri*).

Sifat sosial yang terdiri atas individu-individu, bukanlah tatanan yang semu, melainkan tatanan yang hakiki. Yakni, individu sosial dari sisi fisikal meskipun satu sama lain berbeda perkara-perkaranya dan tidak memiliki kesatuan realitas. Namun dari sisi spiritual dan pengetahuan, memiliki kesatuan realitas dalam dampak dari sejumlah pengaruh. Dengan kata lain, individu sosial dari sisi pribadi adalah tidak satu, tetapi dari sisi kepribadian menuju pada satu realitas. Dari sisi *lahiriah* adalah banyak, namun dari sisi *batiniah* adalah satu. Dengan kata lain, "diri seseorang" adalah satu bagian yang hakiki dari "diri universal".

Sesungguhnya, setiap individu memiliki dua "aku", dua "diri", dan dua "kepribadian". Dan padanya terdapat dua macam perasaan "aku". *Pertama*, "aku" individual yang merupakan tujuan sisi biologis dan hewaniahnya. *Kedua*, "aku" sosial yang merupakan tujuan sisi sosiologi dan insaniahnya. Manusia, dalam salah satu dari dua perasaan "aku", merasa sebagai satu individu. Dan dalam perasaan lainnya merasa sebagai masyarakat. Dan "masyarakat" ini pada hakikatnya dirasakan, diketahui, dan disadari oleh diri individu. Sudah pasti mempunyai tujuan-tujuan, dan dengan tujuan-tujuan itu ia membangun sejumlah pemikiran dan "harus" dan "tidak harus" yang selaras.

Pemikiran-pemikiran yang dibangun oleh "diri sosial" manusia untuk mencapai kesempurnaan dan tujuan dirinya, itulah yang disebut sebagai filsafat praktis.

Tolok ukur nilai dan kesucian pemikiran-pemikiran ini dengan pemikiran-pemikiran individual, adalah bergantung pada "seluruh"-nya (*kull*) bukan pada "keseluruhan"-nya

(*kulli*). Perbedaan antara *kull* dan *kulli* ini dijelaskan dalam ilmu logika.

Tiga persepsi di atas, persepsi yang pertama bersandar pada dua macam kepribadian individual manusia dan dua macam tingkatannya. Bersandar pada manusia adalah satu hakikat-dua tingkatan; yaitu tingkatan sifat tanah, hewani, dan rendah. Dan tingkatan alam yang tinggi dan spiritual (*malakuti*). Memiliki dua "aku" dan dua "diri". Diri yang asli, hakiki, dan insani adalah "diri *malakuti*"-nya, sedangkan "diri yang bersifat tanah" hanyalah perantara, mukadimah, dan sebuah kendaraan bagi "diri *malakuti*". Perilaku manusia sampai pada suatu batasan di mana ia sama sekali terbatas, "diri tanah"-nya adalah biasa saja dan lumrah. Dengan menjalin kebersamaan dengan "diri langit"-nya dan tumbuh dari faktor-faktor spiritualnya, dengan kata lain, tumbuh dari kesucian esensi insaniah dan Ilahiahnya, ia akan memperoleh nilai, kesucian, dan kemuliaan. Dan dengan kalimat lain, nilai-nilai moralitas (*akhlâqi*) semuanya akan menjadi sejumlah kesempurnaan-kesempurnaan spiritual, tetapi kesempurnaan praktis, bukan teoretis. Yakni, suatu kesempurnaan dalam hubungan dirinya dengan selainnya. Yakni badan dan kehidupan sosial. Berbeda dengan kesempurnaan-kesempurnaan teoretis dalam hubungannya dengan yang lebih tinggi dari dirinya, yakni Tuhan dan sistem universal alam.

Demikianlah permasalahannya, yang dapat kita petik dari ungkapan-ungkapan, seperti, Abu Ali (Ibn Sina) dan Sadrul Muta`allihin (Mulla Sadra).

Persepsi kedua, tidak bersandar pada dua macam kepribadian manusia, tetapi bersandar pada sebagian

faktor-faktor individual demi kebutuhan-kebutuhan individu, dan pada sebagian yang lain demi kebutuhan-kebutuhan orang lain. Dengan kata lain, dalam kehidupan individu sesuatu telah ditetapkan yang sama sekali tidak berhubungan dengan kebutuhan-kebutuhan dirinya, tetapi berhubungan dengan kebutuhan-kebutuhan orang lain. Seperti puting susu, dot dan sarana-sarana menyusui lainya dalam kehidupan kita. Itu adalah sarana-sarana yang ditujukan bagi bayi, dan bukan untuk si Ibu.

Persepsi ketiga, bersandar pada dua kepribadian insani, teapi bukan kepribadian yang bersifat "tanah" melainkan kepribadian yang lebih dari itu, kepribadian individual, biologis, dan alami. Kepribadian sosial, pengetahuan, dan insani. Dari sisi ini manusia melakukan aktivitas-aktivitas di balik sisi individual. Dan dari segi ini terungkaplah baginya sejumlah perintah dan larangan yang terkadang bertentangan dengan kepentingan diri personalnya. Di samping "aku individual dan biologis", terdapat sebuah "aku atau diri sosial".

"Aku sosial" dan kepribadian sosial manusia bukanlah sesuatu yang alami, *fithri*, dan *Ilahi*, melainkan bersifat perolehan. Diperoleh dengan usaha (*iktisâbi*) yang merupakan bagian dari kehidupan bermasyarakat.[16] Di antara tiga persepsi itu, kami memilih persepsi yang pertama. Kesempatan lain akan kami berikan pembahasan yang lebih luas lagi. Dengan itu semua, dapat dikatakan bahwa

16 Dengan kata lain, persepsi pertama menyatakan bahwa manusia memiliki pandangan spiritual, nilai dan rasional. Sedangkan persepsi kedua, manusia memiliki pandangan lain atau universal. Sedangkan persepsi ketiga, manusia memiliki pandangan sosial dan sekumpulan 'seluruh' (*kull*).

penjelasan di atas menitikberatkan aspek universalitas dan keumuman ketentuan-ketentuan moralitas (*ahkâm akhlâqi*), bukan aspek kesinambungan dan kemutlakannya. Jawabannya ialah, menitikberatkan aspek kesinambungan dan kemutlakan itu berhubungan dengan spesiesitas (*nau'iyah*) manusia, apakah manusia keluar dari *nau'iyah*-nya ataukah mengalami perubahan. Manusia tidak akan keluar dari *nau'iyah*-nya. Dan kesempurnaan hakiki manusia terletak pada perjalanan *nau'iyah*-nya. Aspek sosial juga mengikuti *nau'iyah* manusia, yakni *nau'iyah* sosial mengikuti *nau'iyah* individual.

12. ILMU AKHLAK

Pelajaran lalu telah kami katakan bahwa filsafat praktis diklasifikasi menjadi tiga, yaitu akhlak, tatanan rumah tangga, dan tatanan sosial. Sekarang kami akan membahas mengenai akhlak.

Akhlak, umumnya didefinisikan sebagai ilmu mengenai cara hidup atau bagaimana semestinya hidup. Atau mereka mengatakan, akhlak akan menjawab pertanyaan manusia tentang "manakah hidup yang baik bagi manusia". Dan bagaimanakah semestinya berbuat". Definisi ini benar, dengan syarat dipahami dalam bentuk pemahaman universal dan mutlak. Yakni, dengan gambaran bahwa "bagaimanakah semestinya kita hidup dan manakah hidup yang baik bagi manusia sebagai manusia itu?" Definisi ini tidak benar bila dipahami dalam bentuk individual; artinya, seseorang melakukan sesuatu hanya untuk dirinya sendiri. Atau bentuk kehendak ini tak melibatkan orang lain.

Dengan itu, sebagian pemikiran, yang akan kami jelaskan nanti, meskipun menurut mereka adalah sistem *akhlâqi*, tidak memiliki sistem *akhlâqi*. Pemikiran-pemikiran ini memang berbicara soal "bagaimana semestinya hidup", namun sebelumnya telah kami kemukakan bahwa tidak semua perintah itu merupakan bagian filsafat praktis, yang mana akhlak adalah suatu rukun yang mendasar baginya. Sebenarnya, hal yang berhubungan dengan akhlak tidak hanya "bagaimana semestinya hidup". Akan tetapi juga berhubungan dengan "agar hidup kita memiliki nilai, kesucian, dan kemuliaan, bagaimana semestinya?"

Di sini ada hal yang harus diingat. Umumnya, mereka mengatakan bahwa akhlak menawarkan pada kita tata cara hidup dalam dua segi; segi pertama, "bagaimana

berperilaku" dan segi kedua, "bagaimana". Sebenarnya metode hidup ada dua kelompok: kelompok pertama, "metode perilaku" dan kelompok kedua, "metode". Metode perilaku berhubungan dengan perilaku manusia, di samping perbuatan juga mencakup ucapan, "bagaimana semestinya?" Sedangkan metode, berhubungan dengan tabiat dan kebiasaan manusia, "bagaimana caranya?" Pada penjelasan ini dimisalkan bahwa manusia memiliki satu esensi di balik perilaku, tabiat dan kebiasaannya. Akhlak tidak berhubungan dengan hakikat manusia. Namun berdasarkan teori *ashâlat al wujud* (kehakikian wujud) di satu sisi, dan di sisi lain adanya potensi dan tidak menentunya "kepribadian insani" manusia, dan pengaruh perilaku dalam membangun jenis batin dan perangai, bentuk batin dan perangai. Misalnya, keberadaan manusia; bagaimanakah keberadaan manusia itu?

Kriteria Benar-Salah dalam Akhlak

Ada satu poin yang harus dijelaskan di sini. Dalam filsafat teoretis mencakup ketuhanan, matematika, dan ilmu alam terdapat kriteria dan logika tertentu untuk mengungkap benar atau salahnya sebuah pandangan. Bila argumentasinya adalah deduktif (*qiyâsi*) seperti argumentasi ilmu ketuhanan (*Ilâhi*), barometernya "logika formal" itu sudah cukup. Yaitu gambaran argumentasi sesuai dengan kaidah-kaidah logis, dan materi argumentasinya berasal dari dasar-dasar yang diterima akal yang paling aksiomatis *(badihi)* atau yang dijangkau pancaindra (*mahsus*) atau eksperimental. Dan bila argumentasi adalah argumentasi eksperimental, maka percobaan praktis itu sendiri sudah

cukup untuk mengungkap benar dan tidaknya suatu pandangan.

Lalu, dalam filsafat praktis bagaimana? Ada yang mengatakan bahwa masalah-masalah filsafat praktis tidak dapat ditetapkan lewat dua jalan itu. Tidak dengan jalan argumentasi deduktif dan logika, tidak pula dengan jalan eksperimental. Adapun lewat jalan deduksi dengan dalil bahwa materi-materi deduksi mestinya berupa prinsip awal (*badihiyât awwaliyah)* atau maklumat yang dijangkau pancaindra (*mahsusât),* atau sifat-sifat alami (*wujdâniyat*) dan kebiasaan-kebiasaan yang berlaku (*majrayât*); dalam arti bahwa filsafat praktis berhubungan dengan pengertian "baik" dan "buruk", lalu pengertian "baik" dan "buruk" diangkat dari "harus" dan "tidak harus", kemudian "boleh" dan "tidak harus" mengikuti "suka dan tidak suka", dan "suka dan tidak suka" tidaklah sama bagi setiap individu.

Manusia, menurut kondisi dan kepentingan pribadi—siapapun, kelompok dan lapisan mana pun, atau bangsa dan kepercayaan apapun, atau para pemeluk kepercayaan—mereka berbeda-beda tujuan dan keinginannya. Setiap individu atau kelompok menyukai sesuatu. Jadi "harus" dan "tidak harus" serta "baik" dan "buruk" merupakan perkara-perkara yang relatif dan *dzihni* (secara pikiran). Jadi makna-makna *akhlâqi* adalah sejumlah perkara-perkara yang tidak tetap yang dapat dieksperimenkan atau ditetapkan secara logika (*mantiqi*). Eksperimen dan deduksi sama sekali berlaku dalam perkara-perkara yang tetap.

Orang yang sampai pada masalah ini antara lain Bertrand Russel dalam filsafat analisis *mantiq*-nya. Dalam bukunya, *Tarikh-e Falsafeh* (Sejarah Filsafat), ia menjelaskan

teori Plato tentang keadilan dan pernyataan terkenal Terasimakhus bahwa "keadilan hanyalah kepentingan para penguasa", ia mengatakan:

> *"Pandangan ini, menjadi masalah mendasar bagi akhlak dan politik. Yaitu akankah ada tolok ukur untuk membedakan antara baik dan buruk selain pada pelaku yang membawa kata-kata ini? Bila tolok ukur ini tidak ada, maka banyak kesimpulan-kesimpulan. Terasimakhus jauh tidak dapat diterima. Namun bagaimana bisa dikatakan tolok ukur ini ada"?*[17]

Ia juga mengatakan:

> *"Perbedaan antara Plato dan Terasimakhus memuat hal yang sangat penting. Plato berpikir baik dan buruk dapat ditetapkan, dan maksud yang dikehendakinya adalah baik. Seorang demokrat, meyakini ketetapan akhlak, boleh jadi ia pikir dapat ditetapkan bahwa maksud Plato adalah buruk. Adapun orang yang sepakat dengan Terasimakhus akan mengatakan, 'Tidak ada pembahasan tentang ketetapan dan ketidaktetapan (baik dan buruk). Yang ada hanyalah tentang 'apakah Anda suka atau tidak'. Jika Anda suka, maka itu baik bagi Anda; dan jika Anda tidak suka, itu buruk bagi Anda. Bila sebagian orang suka dan sebagian yang lain tidak suka, maka tidak dapat diputuskan melalui dalil. Tetapi boleh dipaksakan, entah paksaan yang tampak atau yang sembunyi.'"*[18]

Singkatnya, menurut Russel, pemahaman "baik dan buruk" adalah ikatan antara pribadi yang berpikir dengan sesuatu yang dinginkan. Bila ikatannya adalah suka, maka sesuatu itu kita katakan baik. Dan apabila ikatannya adalah tidak suka, maka sesuatu itu kita sebut buruk. Dan jika bukan "suka" dan bukan pula "tidak suka", maka sesuatu itu bukan "baik" juga bukan "buruk". Di mana pun satu

17 *Tarikh Falsafah Gharb* (Sejarah Filsafat Barat), juz 1, hlm. 242.
18 *Ibid.*, hlm. 244.

pemahaman atau persepsi atas suatu tertentu dibenarkan dari melihat keterkaitannya dengan suatu tertentu yang lain, maka pemahaman tersebut tidak memiliki sifat universal dan mutlak.

Jawaban bagi Russel ialah pertama, kita boleh mencari dari mana asal "suka" itu. Mengapa manusia menyukai sesuatu dan tidak menyukai sesuatu? Manusia menyukai sesuatu lantaran sesuatu itu penting dan bermanfaat bagi kehidupannya (meskipun dalam aspek khusus). Dengan kata lain, tabiat selalu bergerak menuju kesempurnaan dirinya, dan manusia terdorong oleh ikhtiar dan kehendak melakukan sesuatu. Menyukai dan menyenangi sesuatu telah tersedia dalam dirinya, sebagaimana pula pemahaman "boleh" dan "tidak boleh" dalam dirinya. Tabiat, selain bergerak menuju kesempurnaan dan kemaslahatan individu, ia juga bergerak menuju kesempurnaan dan kemaslahatan spesies. Pada dasarnya, kesempurnaan individu pada bagian-bagian tertentu tidak terpisah dari kesempurnaan spesies. Dalam perkara-perkara tertentu yang merupakan kesempurnaan spesies, dan kesempurnaan individu berada dalam kesempurnaan spesies, sudah pasti ada macam "suka" yang sama bagi semua individu. Maka macam "suka" yang sama yang bersifat universal dan mutlak ini adalah tolok ukur "baik" dan "buruk".

Keadilan dan seluruh nilai akhlak, semuanya adalah perkara-perkara yang akan dicapai oleh tabiat dari sudut pandang maslahat dan kesempurnaan spesies. Dan untuk mencapai perkara-perkara itu melalui perilaku *ikhtiyari*, ia wujudkan ke-'suka'-an atau cintanya terhadap perkara-

perkara itu dalam diri semua individu. Dan dengan adanya 'suka' ini, muncullah "boleh" dan "tidak boleh" dalam bentuk sejumlah keputusan konstruktif dalam diri mereka. Jadi, tidak boleh kita memiliki suatu tolok ukur yang universal dalam akhlak, baik dan buruk ini seperti hitam dan putih adalah perkara-perkara yang pasti.

Russel perhatian pada "aku suka untuk diriku sendiri" sebagai pribadi yang hanya memandang pada manfaat materi dan jasmani. Namun ia tidak perhatian pada "aku suka untuk diriku" sebagai pribadi yang menyadari nilai luhur spiritual. Atau pada "aku suka sebagai pribadi yang menyukai maslahat spesies yang universal". Dengan kata lain, Russel menyadari gerak tabiat menuju maslahat pribadi yang material. Tetapi tidak menyadari gerak tabiat menuju maslahat pribadi yang tinggi dan spiritual, sebagaimana gerak tabiat menuju maslahat spesies. Russel, di akhir ungkapannya, menyatakan bahwa jika ada suatu tolok ukur dalam perilaku, maka secara yakin itu tidak tetap atau pasti. Alhasil, ungkapan ini benar. Ia menambahkan, "Masalah ini adalah masalah yang pelik. Saya mengaku tidak punya kemampuan menyelesaikannya".[19] Di halaman sebelumnya, ia juga mengatakan, "Ini adalah salah satu pembahasan filsafat yang hingga sekarang belum ada ketentuan yang pasti tentang hal tersebut".[20]

Teori Plato

Kini, kita memasuki pandangan-pandangan mengenai akhlak. Telah kami katakan bahwa ilmu akhlak

19 *Ibid.*, hlm. 245.
20 *Ibid.*, hlm. 244.

akan menjawab pertanyaan: perilaku apa yang utama dan yang mestinya manusia lakukan? Pelbagai jawaban atas pertanyaan itu diberikan oleh para filsuf. Meskipun memberi jawaban yang beragam, tetapi umumnya jawaban-jawaban mereka tidak saling bertentangan. Umumnya, mereka memahami penuh tentang 'apa yang semestinya manusia perbuat?'. Masalah ini akan menjadi jelas setelah pandangan yang beragam itu dijelaskan. Kami akan memulainya dari pandangan Plato.

Dalam teori sosialnya, Plato menjelaskan pandangannya mengenai akhlak. Mengenai bidang politik *mudun* (kota atau peradaban), ia sampai pada pembahasan akhlak. Ia memulai pembahasannya dari masalah *keadilan sosial* dan mengakhirinya dengan masalah *keadilan moral,* akhlak. Plato meyakini hanya tiga hal yang mempunyai nilai: keadilan, keindahan, dan hakikat.[21] Menurutnya, tiga hal tersebut sumbernya hanya satu, yaitu *baik*. Jadi hanya satu yang mempunyai nilai, dan yang boleh dicapai, yakni baik. Dan "baik"-lah yang akan dicapai oleh akhlak.

Mendefinisikan keadilan sosial, Plato menegaskan: "Keadilan ialah ketika seseorang memperoleh sesuatu yang menjadi haknya, dan mencapai suatu pekerjaan yang memiliki kesediaan dan kepatutan".[22] Tentang keadilan individual, Plato menulis: "Keadilan dalam individu adalah tatanan dan rangkuman yang efektif dan menghasilkan, adalah keseimbangan kekuatan-kekuatan seorang individu insani. Artian, tiap kekuatan berada pada posisinya,

21 *Tarikh Falsafah* (Sejarah Filsafat), hlm. 34.
22 *Ibid.*, hlm. 35.

kekuatan itu berserikat penuh dalam amal perbuatan manusia".[23]

Beliau mendefinisikan *keadilan,* baik keadilan individual maupun keadilan sosial, sebagai keseimbangan dan kesesuaian. Keseimbangan dan kesesuaian itu adalah keindahan. Jadi, keadilan kembali pada keindahan. Di sisi lain, keindahan ada dua macam: berkaitan dengan pancaindera (*mahsus*) dan rasional (*ma'qul*). Keindahan indriawi seperti keindahan bunga, atau keindahan Burung Merak, dan sebagainya. Adapun keindahan rasional, ialah yang dapat dijangkau oleh akal, bukan indera, seperti keindahan kebenaran, keindahan etika, keindahan takwa, keindahan peduli, dan sebagainya. Keindahan rasional, itulah yang kita sebut 'kebaikan', atau keindahan amal, atau kebaikan moral. Keindahan 'keadilan' merupakan bentuk keindahan rasional, bukan indriawi. Jadi, keadilan kembali pada 'kebaikan'.

Di sisi lain, keadilan adalah kesucian asli alam. Pada seluruh sistemnya, alam berdasarkan keadilan, tatanan, dan keseimbangan bekerja. Alam berdiri dengan adil dan seimbang. Karena itu, bila orang melampaui batas keadilan, dan jika seorang individu melampaui dan menyimpang dari batas kemampuan dan potensi alami, ia mampu memperoleh keistimewaan dan manfaat yang sesaat. Tetapi Tuhan akan "memaksakan" keadilan dan kemurkaan baginya. Tabiat laksana konduktor orkestra dengan tongkatnya "yang menakutkan", yang karenanya tiap alat musik yang mengalami ketidaksesuaian akan kembali pada posisinya, dan suara serta nada alaminya

23 *Ibid.*, hlm. 35.

kembali.[24] Berdasarkan itu, hakikat adalah pencapaian keadilan alam dan pencapaian keadilan moral. "Baik", termasuk baik secara moral dalam pandangan Plato adalah sebuah hakikat yang tetap, mandiri dari pikiran kita. Yakni seperti realitas-realitas matematika dan natural, yang lepas dari pikiran kita. Ada juga "baik" secara akhlak, yakni hasil hubungan pikiran kita yang merupakan perkara yang relatif dengan sebuah realitas eksternal. Dari sisi pengetahuan, "baik" bukan perkara yang aksiomatis (dapat diterima kebenarannya tanpa perlu pembuktian—*peny.*), melainkan bersifat teoretis (*nazhari*). Yakni untuk mengetahuinya dibutuhkan kekuatan logika dan filsafat. Oleh karena itu, hanya para filsuf yang mampu mengetahuinya. "baik" bagi semua orang—mencakup laki-laki dan perempuan, tua dan muda, yang berilmu maupun yang awam, individu maupun sosial—adalah satu. Jadi, akhlak untuk semua orang adalah satu dan mempunyai satu rumus.

Plato dan gurunya, Socrates. Meyakini bahwa untuk melaksanakan tuntutan kebaikan, dengan mengetahuinya sudah cukup. Itu artinya, manusia tidak mungkin dapat mengetahui dan menentukan kebaikan tapi tidak melaksanakannya. Kebodohanlah sebab tidak mengamalkannya. Jadi, untuk memerangi keburukan akhlak, kebodohan mestinya disingkirkan, dan itu sudah cukup. Karena itu, Socrates yakin bahwa sumber semua keutamaan atau kemuliaan adalah filsafat (hikmah), bahkan setiap keutamaan adalah semacam hikmah. Seperti keberanian, mengetahui tentang 'apa yang boleh ditakuti' dan 'apa yang tidak boleh ditakuti'. Seperti menjaga

24 *Tarikh Falsafah*, hlm. 35—36.

kehormatan (*iffat*), mengetahui kestabilan nafsu syahwat, seberapa kuat menahan dan menuruti kebutuhannya. Dan seperti keadilan mengetahui dasar-dasar dan aturan dalam hubungan dengan orang lain (masyarakat), mana yang boleh diperhatikan.[25] Plato menyakini bila seorang manusia menjadi filsuf, niscaya ia akan menjadi baik. Mustahil seorang filsuf secara realitas tidak mempunyai akhlak, sebab buruk adalah bagian dari kebodohan.

Mengenai teori Plato, berikut ini beberapa masukan:

1. Plato berpandangan bahwa "baik" adalah perkara yang hakiki dan mandiri dari pikiran manusia seperti perkara-perkara matematika dan alam. Seperti adanya lingkaran atau segitiga terlepas dari pikiran kita. Dan hanya pikiran kita yang dapat menyingkapnya. "baik" adalah sebuah hakikat yang terlepas dari pandangan pikiran kita, dan pikiran kita yang menyingkapnya. Telah kami katakan sebelumnya, dan nanti kita ketahui bahwa masalah ini dapat dikritik. Sepertinya, dari pernyataan Plato, tidak ada perbedaan antara masalah-masalah filsafat teoretis dan filsafat praktis.
2. Selain itu, Plato memandang bahwa kebaikan moral itu mandiri dari pikiran kita. Ia mengingkari setiap macam relativitas dalam akhlak. Masalah ini juga dapat dikritik. Mengenai hal itu, nanti akan kita bahas.
3. Plato, seperti gurunya, Socrates, berpandangan bahwa untuk mengatasi masalah akhlak cukuplah dengan filsafat (hikmah) dan pengetahuan. Namun ilmu pengetahuan dan filsafat saja tak cukup. Di samping

25 *Sair Hikmat dar Arupa* (Perjalanan Filsafat di Eropa), juz 1, tentang Socrates.

ilmu pengetahuan, pendidikan juga diperlukan. Pendidikan (*tarbiyah*) mewujudkan sifat-sifat bawaan atau kebiasaan alami (*malakah nafsâni*) yang sesuai dengan tuntutan pengetahuan dan hikmah. Dengan kata lain, menurut Plato, pendidikan untuk menjadi "baik" itu sudah cukup. Sedangkan pendidikan juga membutuhkan bimbingan. Inilah beberapa masukan yang ditangkap Aristoteles, murid Plato; dan ia mempunyai pandangan yang berbeda dengan gurunya, Plato dan Socrates.

Pandangan Aristoteles

Tentang akhlak, Aristoteles melontarkan pandangannya tentang kebahagiaan. Bagi Aristoteles, manusia mencari kebahagiaan, bukan mencari kebaikan. Dan menurut pandangan Plato, kebaikan, setidaknya sebagiannya, adalah kebahagiaan. Meskipun kami tidak melihat definisi Aristoteles tentang kebahagiaan, namun kami tahu bahwa kebahagiaan adalah mereguk kesenangan semaksimal mungkin dan menjauhi kesedihan semaksimal mungkin. Namun yang jelas, rasa senang dan tidak senang tidak terbatas pada kesenangan dan kesedihan jasmani. Ada kesenangan dan kesedihan yang lebih tinggi, yaitu kesenangan dan kesedihan spiritual.

Manusia mengharapkan dan mengejar kebahagiaan. Ia tidak mengharapkan kebahagiaan dan juga kesempurnaan. Mustahil ia berpegang pada sesuatu yang menentang kebahagiaan, yakni kesengsaraan. Ia tidak akan mengharapkan dan mencarinya. Kesenangan bukanlah hakikat kebahagiaan, tetapi adalah syarat kebahagiaan.

Sebab banyak kesenangan yang berakhir pada kesengsaraan yang lebih besar. Sekarang boleh kita ketahui, apa jalan memperoleh kebahagiaan? Ilmu akhlak merupakan ilmu jalan memperoleh kebahagiaan. Aristoteles meyakini bahwa:

> *"Keutamaan dan kemuliaan adalah perantara untuk mencapai tujuan, yakni kebahagiaan. Sebab tujuan adalah sesuatu yang kita cita-citakan, sedangkan perantara adalah sesuatu yang kita pikirkan dan yang kita pilih (tentukan). Kita boleh memilih dan menentukan amal perbuatan yang berkaitan dengan perantara. Jadi, memperhatikan keutamaan dan kemuliaan berhubungan dengan perantara".*[26]

Bagi Aristoteles, akhlak yang pada hakikatnya jalan menuju kebahagiaan, ialah memperhatikan keadilan dan garis tengah (*had wasth*). Ia mengatakan:

> *"Keutamaan atau akhlak adalah garis tengah antara ifrath (melampaui batas) dan tafrith (menyia-nyiakan). Ia yakin bahwa setiap kondisi jiwa atau spiritual memiliki batas tertentu, yang bila di bawah batas atau melampauinya adalah suatu kehinaan. Dan batas tertentu tersebut adalah suatu keutamaan atau kemuliaan. Misalnya sifat 'berani' (syaja'ah), berhubungan dengan kekuatan emosional, dan tujuannya adalah pembelaan diri (difâ'). Sifat ini adalah batas atau garis tengah antara sifat pengecut (jubun) dan sifat konyol (tahawwur). Sifat 'iffat, berhubungan dengan kekuatan syahwat, ialah garis tengah antara membunuh nafsu (khumud) dan mengumbar nafsu (syarrah). Sifat hikmah (bijak), berhubungan dengan kekuatan akal, ialah garis tengah antara akal licik dan lemah akal. Sifat dermawan, ialah garis tengah antara bakhil dan boros. Sifat tawadu, ialah garis tengah antara sombong dan menghinakan diri".*[27]

---

26 *Tarikh Falsafah Gharb* (Sejarah Filasafat Barat), juz 1, hlm. 354.

27 Untuk menentukan garis tengah dan *ifrath* dan *tafrith* dalam akhlak, merujuk pada kitab *Jami' asSa'âdât* karya almarhum Mulla Hadi Naraqi, dan *Al Mizan* jilid pertama.

Berbeda dengan Plato, Aristoteles meyakini, untuk mencapai keutamaan tidak cukup dengan ilmu pengetahuan. Untuk mencapainya, jiwa atau diri boleh dididik dengan keutamaan. Sifat-sifat keutamaan boleh diwujudkan dalam jiwa. Ia boleh melakukan perbuatan-perbuatan utama dengan memperhatikan keseimbangan dan garis tengahnya, boleh membiasakannya sebagus mungkin. Dan pekerjaan ini tidaklah mudah. Tidak diragukan lagi bahwa teori Aristoteles memiliki satu bagian dari hakikat ini. Namun ada masalah pokok yang mungkin dapat dilontarkan atas teori akhlaknya Aristoteles, ialah bahwa menurutnya kerja ilmu akhlak hanya menentukan jalan yang terbaik yakni , garis tengah untuk mencapai tujuan kebahagiaan. Arah tujuan telah ia tentukan. Akhlak, dalam pandangan Aristoteles, tidak menunjukkan tujuan pada manusia, tetapi jalan mencapai tujuan. Sedangkan bisa dikatakan bahwa sebuah pemikiran akhlak itu mengemban tugas, juga menentukan tujuan manusia. Yakni bukan berarti manusia dari sudut pandang "tujuan" tidak butuh petunjuk.

Aristoteles melihat tujuan akhlak adalah kebahagiaan dan manusia selalu mencari kesenanan diri, maka boleh ditunjukkan padanya jalan menuju kesenangan. Sebenarnya, unsur akhlak yang paling mendasar ialah akhlak melahirkan kesucian. Akhlak, kesuciannya menafikan jalan pribadi dan egoisme. Dengan kata lain, keluar dari 'seputar diri'. Jadi, dalam akhlak ala Aristoteles, teori yang hanya mengenal tujuan kebahagiaan dipandang berdasar pada 'seputar pribadi'.

Sebagian orang menyimpulkan lain, bahwa semua akhlak mulia tidak dapat dijelaskan dengan tolok ukur 'garis tengah'. Misalnya 'jujur', di mana garis tengah antara *ifrath* dan *tafrith*? Jujur adalah baik dan berdusta, yang merupakan lawannya, adalah buruk. Setelah Socrates, di samping pemikiran filosofis Plato dan Aristoteles, terdapat kelompok filsuf lain. Kelompok yang terkenal ini memiliki pandangan-pandangan tentang masalah-masalah logis, filosofis, dan moralitas. Mereka antara lain para Kalbis, Skeptisis, Epikuris, Ruwaqis. Dan kami akan memulainya dari teori akhlaknya Kalbis.

Teori Kalbisme

Sebagian filsuf menamakan mereka Kalbis. Kata ini diambil dari kata *kalb* (bahasa Arab), yang artinya Anjing. Terkait dengan nama ini, yang dinisbatkan kepada mereka, nanti akan kami jelaskan. Pemuka Kalbisme adalah seorang laki-laki yang bernama Diogenes atau Dogen, bahasa Arabnya Dojans. Diogenes mempunyai seorang guru yang bernama Antisthenes yang merupakan muridnya Socrates. Mereka (kaum Kalbis) mengatakan:

> *"Setelah kematian Socrates, dia berada dalam kumpulan yang terhormat di kalangan para muridnya. Tapi setelah ia lalui masa-masa mudanya yang kelam, ia menolak apapun kecuali kebaikan, kesucian, dan kesederhanaan hidup. Ia hidup bersama para pekerja kasar dan berpakaian layaknya mereka. Dengan bahasa yang dapat dipahami orang awam yang tak terpelajar sekalipun, ia memberikan ceramah di suatu rumah. Menurutnya, filsafat-filsafat yang dalam tidak ada maknanya. Keyakinannya merujuk pada tabiat, dan dalam keyakinan ini ia selalu berlebihan. Ia selalu mengatakan tidak perlu pemerintahan,*

tidak perlu kepemilikan pribadi, tidak perlu beristri, tidak perlu beragama. Ia selalu mengatakan, 'Aku tegaskan bahwa aku gila, aku hidup tidak normal'".[28]

Diogenes adalah murid Antisthenes. Pedomannya adalah lari dari peradaban, dan pada hakikatnya ia ingin hidup seperti cara hidup binatang. Dituliskan tentang dia bahwa: "Dia hidup seperti gaya hidup anjing".[29] Nama "anjing" telah dinisbatkan kepadanya. Falsafah Kalbisme berdasarkan sifat kekejian yang relatif pada alam ciptaan (*maujudât*). Yakni berdasarkan sifat cacat atau kekurangan mereka terhadap manusia. Bagi mereka, kebahagiaan manusia adalah apapun yang paling maksimal dalam kebebasan dan kepuasan manusia dari kesenangan dunia. Keutamaan terletak pada satu hal, yakni kepuasan diri. Namun kepuasan diri secara praktik terletak pada menjaga jarak dari benda materi, juga melepaskan dunia. Pada hakikatnya, slogan mereka ditemukan dalam bait Nashir Khusru:

Kebebasan..., dunia boleh kau lepaskan.

Para pendahulu Kalbisme, seperti Antisthenes dan Diogenes, mengajak pada kesederhanaan hidup dan tidak bergantung pada dunia, meskipun demikian mereka tidak dapat berlaku dengan benar. Namun generasi Kalbisme belakangan, cara berpikir mereka dalam hubungannya dengan segala sesuatu termasuk dasar-dasar perbuatan yang baik, tidak terikat dan "gampangan". Kepuasan dan kebebasan dalam pandangan mereka ialah tidak peduli

28 *Tarikh Falsafah Gharb*, juz 1, hlm. 452.
29 *Ibid.*, hlm. 453.

pada semua manusia, semua dasar dan hubungan. Mereka berutang pada masyarakat dan tidak membayar. Mereka mengganggu masyarakat dengan kata-kata. Karena itu, lambat laun nama *kalbi* bermakna 'watak anjing'.

Metode moral dan filsafat praktis mereka berangkat dari kesederhanaan, dan secara bertahap mengarah pada ketidakpedulian, tidak berperasaan, dan tidak terpengaruh oleh kesedihan diri dan kawan mereka. Dan akhirnya berujung pada tingkah laku kebinatangan dan kebuasan terhadap orang lain. Substansi akhlak Kalbisme, sampai pada kaitannya dengan 'kepuasan diri', dapat ditemukan satu unsur yang benar. Namun di situ nama 'kepuasan diri' terhapus menjadi perasaan-perasaan lembut insani yang menyentuh. Dan lambat laun dapat dinilai perbuatan-perbuatan yang menentang perasaan. Dan di situ 'kepuasan diri' disebut sebagai 'menyingkir dari kehidupan masyarakat' dan 'menentang peradaban'. Dapat diterima kalau dalam pemikiran ini terdapat unsur-unsur yang tidak benar. Secara keseluruhan, filsafat-filsafat semacam Kalbisme menembus dalam setiap masyarakat, dan sudah tentu mereka akan menerima tamparan yang hebat.

Teori Skeptisisme

Pemuka pemikiran ini ialah seorang laki-laki bernama Pirhun yang pernah menjadi anggota pasukan Iskandar (Alexander Agung). Filsafat praktisnya sejalan dengan filsafat teoretisnya. filsafat teoretisnya, bahwa tiada dasar atau prinsip yang dapat ditetapkan. Indera tidak dapat dijadikan pedoman, juga akal. Sebab jangkauan indera itu akan salah, begitu pula akal. Dalam filsafat praktisnya pun ia

meyakini bahwa secara akal tidak ada jenis perbuatan yang dapat diyakinkan atas perbuatan yang lain. Suatu perbuatan tidak dapat ditetapkan kebenarannya, juga kesalahannya. Misalnya, secara realitas dengan dalil akal, kejujuran tidak dapat ditetapkan atas perbuatan dusta, amanah tidak dapat ditetapkan atas khianat, keadilan tidak dapat ditetapkan atas kezaliman.

Filsafat skeptis (*syakk*) dari sudut pandang kesan perilaku sebagaimana fatwa sebagian kaum skeptisis, terseret pada kepentingan pribadi dan perbudakan diri. Seorang skeptisis bernama Karniades berkata:

> *"Ketika kapal pecah, manusia mungkin akan menyelamatkan nyawanya yang nyaris tak berdaya, jika ia tidak melakukan demikian maka ia orang dungu. Dan jika Anda di saat lari dari musuh yang menang, Anda kehilangan kuda Anda, tapi Anda melihat teman Anda yang juga terluka berada di atas kuda, apa yang akan Anda lakukan? Jika Anda seorang yang berakal dan berpikir, Anda akan menariknya dari atas kudanya dan naik ke atas kudanya. Apapun kata orang, itu adil".*[30]

"Sebagaimana diketahui, apabila yang kita maksud dengan akhlak adalah 'bagaimana hidup' semestinya, pemikiran skeptisisme memandang bahwa baik dan buruk, bernilai dan tidak bernilai adalah *pemahaman* yang kosong, dan tidak dapat ditetapkan. Jadi, hidup yang semestinya yang dapat dijaga adalah manfaat diri, itu lebih baik. Adapun bila yang kita maksud dengan teori akhlak adalah bagaimana semestinya hidup yang bernilai, suci, dan mulia, maka pemikiran skeptisisme tidak punya teori moral.

30 *Ibid.*, juz 1, hlm. 462.

Teori Epikurisme

Salah satu filsuf Yunani kuno yang terkenal adalah Epicurus. Lahir pada 342 SM, enam tahun setelah kematian Plato. Dalam filsafat teoretis, ia adalah penganut ajaran Demokratis dan pro-animisme. Disebutkan, ia tidak mengakui agama yang dianut Demokratis. Dalam filsafat praktis, ia penganut 'mencari kenikmatan'. Yakni, kenikmatan sama dengan kebaikan. Karena itu, tugas setiap orang adalah mencari kenikmatan dan lari dari kesengsaraan. Epicurus sangat mencela suatu kenikmatan yang membawa kesengsaraan. Namun di samping pandangannya itu, orang-orang mengenal pemikirannya cenderung pada kesenangan dan mengejar keuntungan.

Epicurus membagi kenikmatan menjadi kenikmatan yang bergerak dan kenikmatan yang diam, atau kenikmatan efektif dan kenikmatan reaktif. Yang dimaksud kenikmatan yang bergerak atau kenikmatan efektif, adalah kenikmatan yang diperoleh manusia karena faktor kecenderungan dan pencarian sesuatu. Kenikmatan macam ini biasanya muncul dari perasaan sakit, dan juga akan membawa kepedihan atau kesengsaraan, paling tidak kelelahan dan kepayahan. Seperti kenikmatan makan makanan, atau kenikmatan seks, atau kenikmatan kedudukan dan jabatan. Namun kenikmatan yang diam ialah datang dari tiadanya kesengsaraan. Seperti kenikmatan selamat. Epicurus mengajak pada kenikmatan yang diam, bukan kenikmatan yang bergerak. Ia selalu mengajak kesederhanaan, dan dari sisi ini ia tidak jauh bebeda dengan kaum Kalbis. Dikatakan, "Di saat aku menyerap air dan makanan, tubuhku merasa nyaman. Dan atas kenyamanan dan kenikmatan yang

mempesona, aku meludah, bukan lantaran kesenangan-kesenangan itu sendiri, tetapi lantaran kesulitan-kesulitan yang dilalui".[31]

Filsafat Epicurus, walaupun dikenal dengan nama 'filsafat kenikmatan', tapi pada hakikatnya filsafat ini adalah filsafat kontrakesengsaraan. Yakni, ia memandang bahwa kebaikan dan keutamaan berada dalam pengurangan kesengsaraan. Oleh karena itu, mereka mengatakan, "Keutamaan terletak pada *hazm* (kokohnya perilaku atau berpikiran panjang) dalam pencarian kenikmatan. Boleh dikatakan (dengan tegas) bahwa menurutnya keutamaan ialah terletak pada *hazm* dalam berkurangnya kesengsaraan".

Epicurus mengatakan, "Kebaikan yang paling agung adalah *hazm*. *Hazm* lebih bernilai sekalipun dari filsafat". Semua itu perhatiannya berpusat pada pengurangan kesengsaraan. Maka dengan alasan ini, filsafatnya sama sekali tidak boleh dikatakan filsafat 'nasib baik' dan 'spekulasi keuntungan'.

Dalam masalah kenikmatan atau, dengan kata yang lebih tepat, 'masalah menghindar dari kesengsaraan', pandangan Epicurus hanya tertujuan pada kenikmatan dan kepedihan jasmani. Ia tidak melihat bahkan tidak mengenal kenikmatan spiritual seperti kenikmatan memperoleh ilmu dan hasil penelitian, baik 'kebaikan secara akhlak' maupun 'ibadah secara makrifat'.

Ia mengatakan, "Jika aku menolak kenikmatan rasa, kenikmatan cinta, kenikmatan melihat, dan kenikmatan mendengar sesuatu, maka aku tidak tahu bagaimana menggambarkan 'kebaikan'? Pangkal dan sumber

31 *Ibid.*, juz 1, hlm. 473.

semua kebaikan adalah 'kenikmatan perut', hikmah dan pengetahuan bolehlah merujuk padanya. Kenikmatan roh ialah merenungi kenikmatan jasmani, dan satu macam keistimewaannya atas kenikmatan jasmani, ialah bahwa kami mampu memikirkan tentang kesenangan sebagai ganti memikirkan tentang kesengsaraan. Dengan demikian, kami menguasai kenikmatan spiritual lebih daripada kenikmatan jasmani".[32]

Filsafat ini seperti filsafat Kalbis, ialah sebuah filsafat pelarian dari kehidupan sosial. Sebab hanya dengan perantara ini, ia dapat tetap aman dari kesengsaraan. Secara keseluruhan, dalam filsafat ini sama sekali tidak tampak nilai spiritual dan insani. Dari sisi ini, filsafat Kalbis lebih kuat, ia minimal bersandar pada unsur kebebasan dan kepuasan diri meskipun tidak sampai pada tujuannya, dan mengarah pada penyimpangan (*ifrâth*). Sedangkan dalam filsafat Epicurus sama sekali tidak tampak unsur yang tinggi dan mulia. Pemikiran skeptis maupun Epikurisme tidak memuat teori moralitas. Filsafat kenikmatan dapat dibahas dari dua sisi. Pertama, dari sisi psikologis. Kedua, dari sisi *akhlâqi*. Dari sisi psikologis pertanyaan yang dapat dilontarkan ialah: apakah penggerak asli manusia dalam semua perbuatan, dan tujuan akhir manusia dari segala aktivitasnya adalah kenikmatan atau lari dari kepedihan, ataukah bukan? Pembahasan dan penelitian yang diangkat sebenarnya bukanlah pada hal itu. Dan dari sisi *akhlâqi* pertanyaan yang mengemuka ialah: apakah kebaikan dan keutamaan itu sama secara esensial? Dengan kata lain,

32 *Ibid.*, hlm. 475.

apakah yang memiliki nilai esensial itu kenikmatan ataukah tidak? Yang jelas, jawaban atas pertanyaan ini adalah tidak!

Poin ini perlu kami beri tambahan, bahwa melihat di masa kita, Epikurisme secara praktik dikenal dengan pemahaman yang buta dan hina. Sebagian orang membaca bahwa sebagian tokoh pemikir, filsuf dan sufi seperti Khayyam dan Hafiz dinisbatkan pada pemikiran ini, Epikurisme. Mereka menyatakan bahwa Khayyam, bahkan Hafiz, adalah kelompok yang mengagungkan kenikmatan, spekulasi keuntungan, dan tidak berkepedulian. Hal ini khususnya banyak diyakini mengenai Khayyam. Yang dapat diterima ialah Khayyam bukanlah seorang filsuf matematika, dan tidak berpemikiran demikian. Memang secara lahiriah terlihat demikian dari syair-syair yang dinisbatkan padanya. Taruhlah syair-syair itu miliknya, namun pandangan seorang filsuf tidak dapat dilihat dari bahasa syairnya. Khususnya belakangan ini, secara kebetulan masalah itu terungkap dalam syair-syair yang dinisbatkan kepadanya. Namun yang dapat menyelesaikan masalah ini atau yang memahami ungkapan Khayyam adalah gurunya, Abu Ali, Ibn Sinâ. Mengenai Hafiz, lebih jelas lagi. Melihat tulisan Hafiz, dan merujuk secara sempurna pada semua kumpulan syair Hafiz, jika kita mencocokkan antara syair-syairnya akan jelas bahwa syair-syairnya satu sama lain saling menafsirkan.

Teori Ruwâqisme

Sezaman dengan Epikurisme, ada sebuah pemikiran yang dikenal dengan nama "*Ruwâqisme*". Pencetus pemikiran ini adalah Zanun. Zanun Ruwaqi, bukan Zanun

Ilya`i. Zanun Ilya`i hidup sekitar dua abad sebelum Zanun Ruwaqi. Kaum Ruwaqis dikenal dengan namanya,[33] pada mulanya Zanun selalu duduk dan memberi pelajaran di teras rumah. Minoritas kaum Ruwaqis adalah orang Yunani. Kaum Ruwaqis klasik mayoritas adalah bangsa Suriah, dan kaum Ruwaqis belakangan adalah bangsa Romawi. Sedangkan Zanun Ruwaqi sendiri adalah orang Qabras. Sebagian pandangan Ruwaqisme dipengaruhi oleh pandangan-pandangan Kalbisme, namun dasar teorinya mandiri dalam filsafat praktis. Socrates memuliakan kaum Ruwaqis lebih dari pribadi yang lain.

Russel berkata, "Perilaku Socrates di saat pengadilan, ia pantang mundur, tegar menghadapi kematian. Penentangannya itu lebih besar dari kezaliman dan siksaan yang dilakukan si zalim terhadap dirinya. Ia sepakat dengan ajaran kaum Ruwaqis. Ia tidak takut panas dan dingin, kesederhanaannya dalam makan dan berpakaian dan kebebasan totalnya dari sarana-sarana kenikmatan fisik, pada niktah ini ia juga sepakat dengan kaum Ruwaqis".[34] Terkadang filsafat Ruwaqis secara salah dipahami sebagai filsafat Platonis. Dan disangka, kaum Ruwaqis adalah para *isyrâqis* dan penganut filsafat Plato. Yang jelas, jangan sampai kita salah.

Berbeda dengan filsafat Kalbis dan Epicurus, filsafat Ruwaqis memiliki sejarah yang lebih panjang. Desebutkan bahwa, "Filsafat Ruwaqis bermula sebagai perubahan dan perkembangan pemikiran Kalbis, dan berakhir dalam bentuk

33 *Ruwâqi* atau *riwâqi*, dalam kamus bahasa Persia bermakna sebuah ruang depan rumah, atau atap depan rumah, atau tirai yang dipasang di depan rumah. [*penerj.*]

34 *Tarikh Falsafah Gharb*, hlm. 492.

idealisme Platonis. Kaum Ruwaqis mengalami perubahan hebat dalam pandangan-pandangan mengenai metafisika dan dalam logika. Teori-teori akhlak mereka relatif masih tetap".[35] Inti teori akhlak Ruwaqis ialah 'keutamaan', yang muncul dari 'kehendak baik'. Hanya kehendaklah yang memiliki nilai baik atau buruk. Keutamaan atau kemuliaan dan kehinaan, keduanya menempati kehendak (*iradah*). Dalam pandangan Ruwaqis 'kehendak baik' adalah sebuah kehendak yang berhubungan dengan kejadian-kejadian eksternal berdampak hal yang tidak diinginkan. Sebenarnya 'kehendak baik' adalah kehendak yang berkekuatan, bahwa dengan suatu kehendak berdampak hal yang tidak ditolak, manusia dapat bebas. Seperti sebuah jazirah yang tetap kokoh dan selalu eksis di tengah lautan yang bergelombang.

Dikatakan: "Jika manusia punya kehendak baik serta tidak peduli dan menganggap ringan kejadian-kejadian eksternal, kejadian-kejadian eksternal takkan mampu menggoyahkan kepribadian esensialnya".[36] Prinsipnya, dalam pandangan Ruwaqis, kebebasan bergantung pada kepribadian manusia dan kepribadian manusia berhubungan dengan kehendaknya. Menurut kaum Ruwaqis, kehendak baik adalah suatu kehendak yang berkekuatan dan berdampak pada hal yang ditolak; kedua, selaras dengan tabiat. Apikattus, seorang Ruwaqis tenar mengatakan:

> *"Bila Anda menghindar dari masalah-masalah eksternal, dan kembali pada kehendak diri, dengan segala upaya dan latihan serta memperbaikinya, maka dengan kebiasaan yang selaras dengan tabiat itu, Anda akan menjadi mulia, bebas, berikhtiar, tidak berpaling, dan*

35 *Kulliyat Falsafah*, bab Falsafah Akhlaq.
36 *Ibid.*

tetap melangkah serta stabil. Dan apabila orang menghendaki atau memilih sesuatu di luar kemampuannya, maka ia tidak akan mampu melangkah dengan tegak dan bebas, bahkan sudah pasti ia akan goyah dengan masalah-masalah eksternal".[37]

Menurut Ruwaqis, pada hakikatnya kebebasan terletak pada kehendak baik, dan kehendak baik—sebagaimana telah kami katakan—memiliki dua syarat: berdampak hal yang tidak diinginkan dari kejadian-kejadian alam dan selaras dengan tabiat. Mereka meyakini bahwa baik dan buruknya sebuah kejadian bagi manusia bukanlah perkara yang mutlak, bergantung pada respons manusia atasnya. Mereka mengatakan:

"Pribadi-pribadi lain yang mampu menimpakan perkara-perkara eksternal kepada Anda, mereka mampu memenjarakan Anda dan menyiksa atau menyeret Anda. Tetapi jika Anda memiliki sebuah kehendak yang berkekuatan, maka mereka tidak akan mampu berbuat apa-apa terhadap Anda".[38]

Tanpa keraguan, *pertama*, filsafat Ruwaqis memiliki satu bagian dari hakikat. Memiliki kekuatan kehendak, kebebasan, kepribadian spiritual adalah merupakan satu bagian dari sifat akhlak. Namun filsafat ini cenderung ke dalam (batin manusia), dan pada kesimpulannya menghasilkan sebuah bentuk undang-undang ketidakpedulian dan menganggap ringan. Filsafat ini tidak memperhatikan dasar usaha yang keras dan perlawanan terhadap kejadian-kejadian eksternal dan mengubahnya dalam mencapai tujuan. Manusia diciptakan di dunia ini tak hanya untuk mempertahankan diri dan menjaga

37 *Ibid.*
38 *Ibid.*

batin dirinya, di mana kejadian-kejadian tidak mampu menggoyahkannya. Dan tidak diciptakan hanya untuk bebas, dan agar tidak terseret dan tertawan oleh fenomena-fenomena alam. Lebih dari itu, manusia diciptakan dalam rangka kesempurnaan diri, sosial, dan alam. *Kedua*, filsafat ini lebih mengukur masalah pribadi. Semua perhatiannya terfokus pada individu, aspek sosialnya tidak ada. Target filsafat dan pemikiran ini tidak lebih dari penyelamatan individu. Rasa kebesaran insani tidak menempati ruang sistem moral ini. *Ketiga*, filsafat ini melihat pada suatu bentuk perlawanan (*muqâwamah*) dan suatu bentuk rasa menerima (*taslim*); yakni *muqâwamah* batiniah terhadap pengaruh kejadian-kejadian (bukan kejadian-kejadian itu sendiri) dan *taslim* terhadap apa yang berlaku secara alami, atau mau tidak mau boleh menerima takdir Tuhan. Kehendak baik adalah suatu kehendak yang di satu sisi adalah perlawanan dan di sisi lain adalah menerima dengan terpaksa kejadian-kejadian (eksternal).

Namun, dari sudut pandang moral, ukuran tersebut (*muqâwamah* dan *taslim*) tak cukup untuk mempertahankan (pandangan) 'baiknya kehendak'. Sebuah sasaran "baik" yang mana kebaikannya bukan dari sisi kehendak, tetapi dari sisi yang lain. Di samping sasaran tersebut, baik pada dirinya, bukan baik untuk 'diriku'. Dengan kata lain, sasarannya adalah 'baik secara mutlak' bukan baik yang relatif. Bila makna akhlak adalah *dastur* amal perbuatan dalam hidup, dalam arti bahwa setiap manusia hidup untuk meraih yang lebih baik, lebih utama, lebih berkekuatan, dan lebih berkepribadian, maka ia boleh mengamalkan undang-undang tersebut, dan *dastur* amal

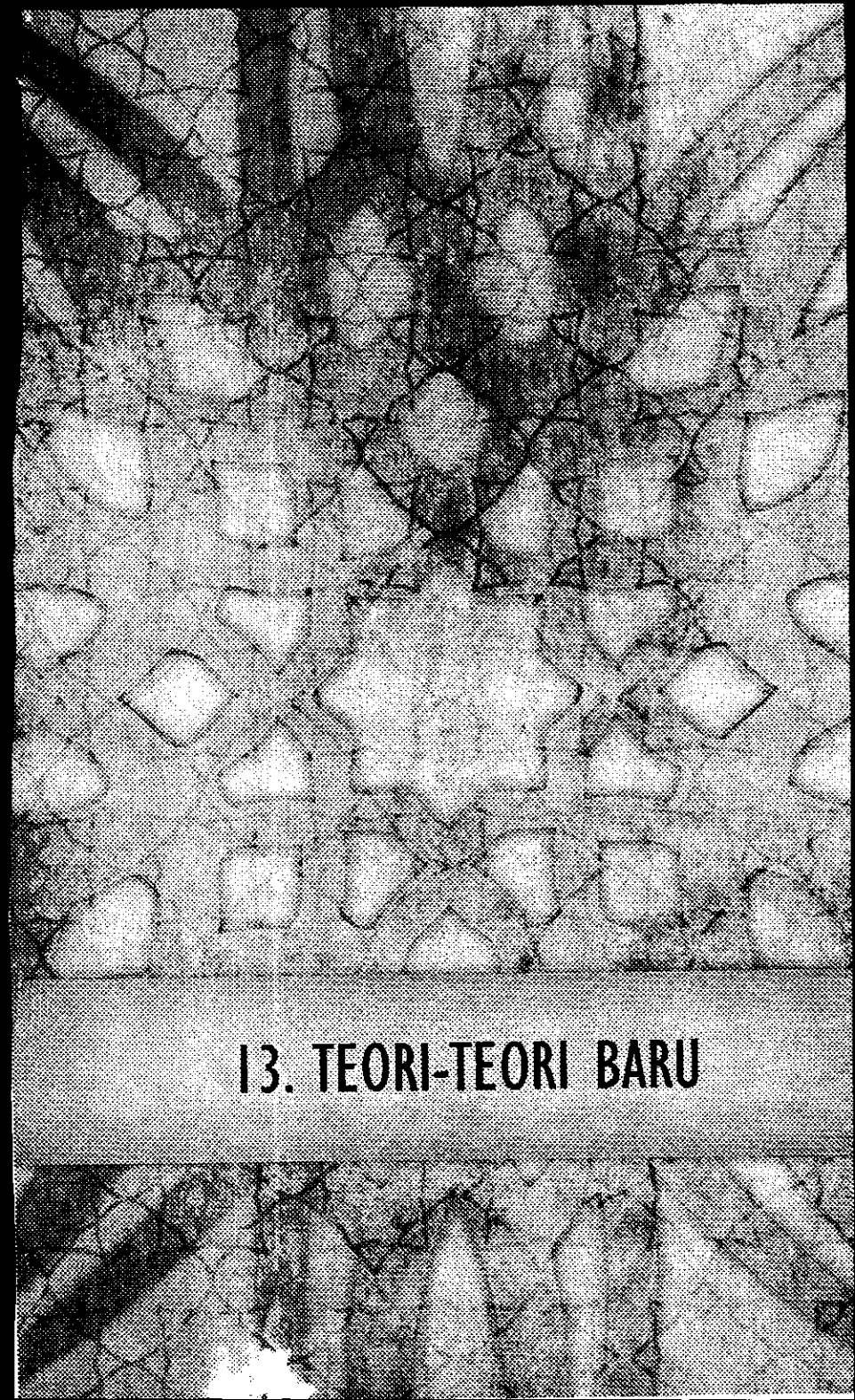
perbuatan Ruwaqis dapat dikategorikan akhlak. Namun bila akhlak dalam arti perilaku dengan keutamaan dan dapat dinilai luhur dan agung, maka pemikiran Ruwaqis ada kekurangan. Sebab apa yang dibicarakan kaum Ruwaqis adalah menyangkut baik yang relatif, yakni melaksanakan kebaikan untuk individu. Sedangkan apa yang telah kami katakan sebelumnya mengenai kebaikan dan keutamaan, ialah kebaikan dan keutamaan yang tetap dan tidak berubah bagi pribadi-pribadi.

Akhlak Ruwaqis dengan akhlak Kalbis memiliki persamaan. Kemiripan itu terletak pada ketidakpedulian dan berdampak hal yang tidak diinginkan dari kejadian-kejadian alam. Adapun perbedaannya, akhlak Kalbis mengenal kebaikan itu tidak mengharuskan mengerjakan dan meninggalkan segala sesuatu, atau menghindari segala sesuatu. Ia mengajak hidup sebagaimana Anjing atau mahluk hidup. Sementara akhlak Ruwaqis tidak mengajak menghindari dan meninggalkan suatu perbuatan. Akhlak Ruwaqis tidak membedakan dalam menghadapi datang dan perginya kejadian-kejadian alam, bukannya menghindar. Karena itu, Ruwaqis tidak menentang pemanfaatan peradaban dan anugerah-anugerah kehidupan. Ia menentang penyiksaan dan pemenjaraan oleh kejadian-kejadian alam.

Kalbis ibarat orang yang lari dari lingkungan lantaran takut dengan cobaan, wabah penyakit yang menimpa dirinya. Sedangkan Ruwaqis melakukan pengobatan pada dirinya sebagai pencegahan dari lingkungan berpenyakit. Namun keduanya (Ruwaqis dan Kalbis) tidak mengajak memerangi wabah penyakit.

* * *

Telah kami katakan sebelumnya bahwa, setelah Socrates, disampingpemikiran Platodan Aristoteles, terdapat empat pemikiran lain yang masing-masing merupakan "seri lanjutan" dari pemikiran Socrates. Tiap-tiap pemikiran ini pada hakikatnya merupakan ranting filsafat Socrates. Dan empat pemikiran tersebut antara lain: pemikiran Kalbisme, Skeptisisme, Epikurisme, dan Ruwaqisme. Secara historis, pemikiran-pemikiran tersebut muncul pada periode setelah Yunani. Sebab sistem pemerintahan kota di Yunani hancur seiring dengan runtuhnya kekuasaan Iskandariah. Dengan kehancuran Iskandar, muncullah ketidakteraturan, kejahatan, dan keresahan dalam kehidupan masyarakat setempat. Mayoritas peneliti meyakini bahwa pemikiran-pemikiran tersebut, semuanya mempunyai sikap-sikap yang berlainan, di mana para filsuf menghadapi berbagai problem, tampaknya berangkat dari ketentuan undang-undang tabiat alami. Mereka mengatakan bahwa, manusia dapat melalui pelbagai macam jalan dalam menghadapi nasib buruknya. Mereka dapat tunduk, memeranginya, menghindar, dan atau bahkan menerimanya. Tegasnya, Pemikiran Kalbis lari dari kehidupan, pemikiran Ruwaqis mengadakan perlawanan (perlawanan batiniah). Pemikiran Epikurisme adalah pemikiran yang lari dari kesengsaraan dan mencapai kenikmatan, sedangkan pemikiran skeptis adalah pemikiran keguncangan norma-norma yang pada umumnya mengarah pada kesengsaraan.



13. TEORI-TEORI BARU

Periode lampau—mencakup periode Islam, Masehi, India, Cina, dan lainnya—ada beberapa pandangan tentang akhlak. Kami akan menyebutkan sebagian saja, terutama akhlak dalam pandangan Islam yang gilirannya akan kami bahas dalam bab tersendiri. Namun agak baiknya kesempatan ini kami jelaskan sekelumit pandangan-pandangan baru tentang akhlak, setelah itu akan kami beri penjelasan mengenai sistem akhlak Islam.[39] Di sini kami tidak mungkin menyebutkan semua pandangan baru mengenai akhlak. Sebagaimana kami telah memilih sebagian saja di antara teori-teori klasik tentang akhlak, kami juga akan memilih sebagian di antara teori-teori baru tentang ahlak itu.

Teori Immanuel Kant

Pandangan baru yang paling dikenal mengenai akhlak dalam dua abad terakhir ialah teorinya Immanuel Kant. Ia mencoba memilah antara perbuatan akhlak dari perbuatan non-akhlak, sampai pada kesimpulan bahwa perbuatan manusia, terkadang disebabkan keterpaksaan. Misalnya, ketika seseorang menghadapi perampok yang berbahaya, maka dengan terpaksa ia memberikan hartanya. Bila ia tidak serahkan hartanya, akibatnya akan fatal. Perbuatan "memberi" itu bukanlah perbuatan yang merdeka (*freewill*). Perbuatan merdeka, ialah yang lahir dari ikhtiar, ada dua macam. *Pertama*, muncul dari kecenderungan. *Kedua*, muncul dari rasa tanggung jawab dan rasa memiliki kewajiban. Jika perbuatan itu muncul dari kecenderungan,

39 Dalam buku ini penulis tidak memuatnya, mungkin dalam buku lain yang khusus tentang filsafat akhlak. [*penerj.*]

ini bukanlah perbuatan akhlak; dan jika muncul dari rasa tanggung jawab, inilah akhlak. Jadi, perbuatan manusia akan diketahui, apakah merupakan akhlak atau bukan, melalui faktor pendorongnya. Jika keinginan berbuat lahir dari rasa tanggung jawab, maka perbuatannya memuat esensi akhlak; dan jika tidak lahir dari rasa tanggung jawab, maka tidak memuat esensi akhlak. Perbuatan yang berakhlak ialah saat tidak ada campur tangan kecenderungan, bahkan kecenderungan boleh dilawan. Kant mengatakan: "Tidak ada sesuatu yang dapat digambarkan di dunia ini, bahkan di luar dunia, yang dapat disebut "baik", yang ada adalah 'keinginan yang baik'". Maksud Kant tentang 'keinginan baik' ialah keinginan yang timbul dari rasa tanggung jawab. Teori Kant secara ringkas dapat dilihat sebagai berikut:

1. *Ada perbedaan antara perbuatan; sebagian merupakan akhlak dan sebagian lain bukan merupakan akhlak dan berlawanan dengan akhlak.* Perbuatan akhlak bernilai, patut dipuji, dan dinilai baik. Sedangkan perbuatan nonakhlak tak bernilai, rendah, dan dapat dicela. Perbuatan yang bukan akhlak tidak ada baik dan buruk, tidak ada nilai, juga tidak menentang nilai. Misalnya, seorang pedagang bekerja dari pagi hingga petang. Dalam suatu transaksi, seorang pembeli semestinya memberi uang seratus kepadanya, namun pembeli itu memberinya seribu. Jika ia mengetahui kesalahan si pembeli dan mengembalikan kelebihan uang yang diterimanya, maka perbuatan ini mengandung nilai. Namun bila sebaliknya, ia tidak jujur, dan menggunakan uang lebih itu demi kepentingan pribadinya, maka perbuatan itu menentang nilai.

Adapun pekerjaan berdagang itu tidak memuat nilai, juga tidak menentang nilai.

2. Perbuatan yang bernilai disebut bernilai karena lahir dari ikhtiar (*freewill*). Jadi bila perbuatan didasari keterpaksaan (*majbur*), maka ia tidak memiliki nilai.
3. Perbuatan yang bernilai, yang didasari ikhtiar, dikatakan bernilai karena lahir dari kehendak yang baik. Dan kehendak yang baik adalah yang muncul dari faktor yang baik, yakni rasa tanggung jawab (*taklif*).
4. Lalu apa yang dimaksud dengan *taklif*? Ialah sebuah perintah yang muncul dari hati. Akan tetapi perintah ada dua macam; sebagian bersifat mutlak (*amr muthlaq*) dan sebagian bersyarat (*amr masyruth*). Perintah yang bersyarat ialah sebuah perintah di mana hati manusia menyampaikan sesuatu kepadanya untuk mencapai tujuan. Misalnya memberi perintah: "Untuk mencapai tujuan, ambil jalan itu menuju ke kota itu!" Maknanya, 'jika engkau ingin sampai pada tujuan, ikutilah jalan itu'. *Amr masyruth* ialah memberi petunjuk pada sebuah maslahat. Berbeda dengan *amr muthlaq* yang tidak memiliki satu syarat pun, *amr masyruth* ialah sebuah perintah yang diberikan oleh hati akan suatu perbuatan, bukan atas dasar suatu maslahat atau kepentingan dan perantara untuk mencapai tujuan tertentu. Akan tetapi atas dasar tugas dan tanggung jawab. Jadi yang dimaksud dengan *taklif* ialah perintah tanpa syarat, hati yang memerintahkan berbuat. Dan setiap perbuatan yang dilakukan atas rasa tanggung jawab dan tugas, adalah perbuatan

yang mengandung akhlak. Ungkapan Kant memiliki dua tahapan. *Pertama*, tahapan yang berhubungan dengan jiwa. Artinya, kita harus menerima bahwa dalam hati manusia terdapat dua macam perintah kepada manusia, yakni mutlak dan bersyarat. Perintah-perintah *masyruth* mengajak manusia untuk berusaha memperoleh kehidupan. Sedangkan perintah-perintah mutlak ialah suatu perintah yang bersumber pada undang-undang *akhlâqi*. Dalam hal ini hati manusia memberikan perintah-perintah, yang disebut sebagai sifat-sifat akhlak yang alami (*wujdân akhlâqi*). Berhubungan dengan aspek *wujdân akhlâqi* pada diri manusia, Kant mengagumi, ia mengatakan: "Dua hal yang amat mengherankan manusia. *Pertama*, langit yang penuh bintang di atas kepala kita. *Kedua*, *wujdâni*, hati yang mengetahui baik dan buruk, ada dalam batin kita".Disebutkan, kata-kata itu termaktub di nisan makamnya. *Kedua*, berhubungan dengan perbuatan manusia. Manusia bisa menaati perintah-perintah *masyruth* hatinya, yang pada hakikatnya mengikuti kecenderungan dan instingnya. Juga di balik kecenderungan itu ia bisa menaati hati *akhlâqi*-nya, yang dalam bentuk ini, perbuatan-perbuatannya menjadi perbuatan *akhlâqi*.

5. Dari mana kita mengetahui kalau suatu perintah yang lahir dari hati kita itu adalah sebuah perintah mutlak, bukan *masyruth*? Apa tolok ukurnya, sehingga kita dapat mengetahui suatu perintah yang sampai pada kita itu merupakan suara sifat alami yang *akhlâqi* atau lahir dari kecenderungan? Kant menjelaskan tolok

ukurnya. Ia mengatakan perintah hati itu "berdasarkan sebuah kaidah, bentuk perilaku yang mendorong untuk berbuat, bila Anda menginginkannya, di saat itu kaidah tersebut menjadi sebuah kaidah (*qanun*) universal".[40]

Jadi setiap perintah yang Anda dengar dari suara hati mengenai suatu perkara, perhatikanlah apakah Anda menginginkan perbuatan itu. Jika iya, itu adalah sebuah kaidah yang bersifat umum. Dalam kondisi Anda tidak membedakan antara diri Anda dengan orang lain, maka itu adalah sebuah peraturan atau perintah *akhlâqi*. Adapun bila tujuan dari perbuatan Anda hanyalah kepentingan pribadi Anda, itu bukan sebuah kaidah yang bersifat umum. Maka jelaslah bahwa perintah itu muncul dari kecenderungan pribadi, bukan dari rasa tanggung jawab. Tolok ukur yang lain adalah: "Bentuk perilaku yang dikatakan humanis, baik menyangkut pribadi maupun yang lain, yang Anda pikirkan dalam segala hal adalah semacam tujuan, dan tidak hanya perantaranya".[41]

Teori Kant sangat dalam dan memuat sebagian dari hakikat, bukan seluruhnya. Teori Kant, hingga menyangkut adanya sejumlah perintah dan 'harus' yang non-*masyruth* dan aturan munculnya bagian perintah-perintah ini, adalah benar. Namun, masih ada beberapa kekurangan yang akan kami kemukakan sebagai berikut.

a. Kant menegaskan bahwa perbuatan-perbuatan *akhlâqi* tidak muncul dari kecenderungan. Hal ini tidak dapat dibenarkan; adakah kecenderungan

40 *Kulliyat Falsafah.*
41 *Ibid.*

bagi pelaku kewajiban *akhlâqi* untuk melakukannya ataukah tidak? Jika tiada kecenderungan, adakah rasa takut tidak melakukannya ataukah tidak? Mungkinkah manusia menaati suatu perintah yang tiada kecenderungan untuk menaatinya, dan tak ada rasa takut untuk menentangnya?

b. Kant telah menghapus *pemahaman* kebaikan atau baik dari akhlak. Bagi Kant, perbuatan *akhlâqi* itu bukanlah suatu perbuatan yang dilakukan atas dasar baik esensial. Akan tetapi perbuatan akhlak itu adalah perbuatan yang didasari rasa tanggung jawab. Dengan kata lain "baik" terletak pada *irâdah* (kehendak), bukan pada *murâd* (yang dikehendaki). Dan 'baik *irâdah*' itu berkaitan dengan faktornya, yang jika disebabkan oleh rasa tanggung jawab, maka itu baik. Dan jika tidak, maka tidak baik. Atas dasar itu, perintah-perintah *akhlâqi* Kant hingga batas maksimal tidaklah jelas. Mungkin *wujdâni* yang dikenal Kant adalah sebuah pusat yang memerintah tanpa alasan, di mana tanpa alasan ia boleh menaati perintahnya. Karena itu, pandangan orang-orang yang meyakini bahwa setiap perintah berdasarkan penentuan suatu macam kebaikan, sesuatu yang memuat kebaikan-kebaikannya, terkadang relatif dan terkadang mutlak (sebagaimana pada pelajaran pertama dan kedua) dikuatkan teori Kant ini.

c. Sesuai teori Kant, jika perbuatan memuat kebaikan umum, dan dilakukan manusia dengan dasar rasa cinta sesama dan kecenderungan mengabdi, maka perbuatan yang dilakukan tersebut bukanlah atas

dasar sebuah kewajiban dan rasa tanggung jawab, maka itu bukanlah perbuatan *akhlaqi*. *Wujdân akhlaqi* yang dipandang Kant tidak dapat diterima.

d. Secara keseluruhan, setiap perbuatan ada di bawah tekanan perintah dan kewajiban, meskipun jika perintah tersebut datang dari dalam diri manusia aspek *akhlâqi*-nya sudah pasti berkurang. Jika suatu perbuatan bukan atas ketentuan rasa berkewajiban, tetapi disebabkan kebaikan esensial perbuatan tersebut dan didasari kesempurnaan ikhtiar, maka tentu saja ia akan memuat lebih banyak hakikat *akhlaqi*.

INDEKS

PROFIL RAUSYANFIKR INSTITUTE

VISI

Menuju Masyarakat Islami yang rasional dan spiritual

MISI

Membangun Tradisi Pemikiran yang berbasis Filsafat Islam dan Mistisisme untuk membangun Tanggungjawab Sosial kemasyarakatan

SEKILAS TENTANG RAUSYANFIKR INSTITUTE

RausyanFikr dibentuk pada awal tahun 1990-an oleh komunitas mahasiswa di Jogjakarta yang berkumpul atas dasar semangat pemikiran dan dakwah Islam dan bersamaan dengan gaung Revolusi Islam Iran yang turut meramaikan wacana Islam di kalangan aktifis Mahasiswa Islam di kampus-kampus di Yogyakarta.

Pada pertengahan tahun 1995 kelompok diskusi ini memformalkan diri dalam bentuk yayasan yang diberi nama RausyanFikr. Menjelang akhir tahun 1990-an dan awal tahun 2000 RausyanFikr lebih mempertajam fokus pada isu strategis yayasan RausyanFikr yaitu kajian filsafat Islam dan mistisisme terutama mengapresiasi serta mengembangkan wacana dari filsafat islam dan mistisisme oleh para filosof muslim Iran yang kiranya memiliki relevansi untuk dikontribusikan demi pengembangan masyarakat Indonesia pada orientasi intelektual dan spiritual.

Pada akhir tahun 2010, Pengkajian para peneliti RausyanFikr melihat besarnya pengaruh transformasi Filsafat dan Irfan (mistisisme) dalam revolusi Islam Iran perlu menyusun rencana strategis dengan sebuah kontruksi kebudayaan sehingga pengaruh Revolusi Islam Iran perlu diorientasikan pada pembangunan budaya berpikir masyarakat di Indonesia dengan tetap menjunjung tinggi semangat Negara Kesatuan Republik Indonesia dalam bingkai KeBhinekaan. Maka pada 2010 - 2015 Fokus program lebih dipertajam dalam bentuk pengkajian filsafat Islam dan mistisisme dalam format pesantren mahasiswa dengan nama Pesantren Mahasiswa Madrasah Murtadha Muthahhari. Kegiatan ini adalah upaya awal mempersiapkan sebuah pendidikan formal berbasis perguruan tinggi untuk Sekolah Tinggi Filsafat Islam pada 2015.

PROGRAM RAUSYANFIKR

Sejak berdirinya pada 1995 hingga tahun 2010, RausyanFikr memilki 2 fokus program unggulan yang bersifat strategis dalam sosialisasi pemikiran Filsafat Islam dan Mistisisme yaitu:

TRAINING PENCERAHAN PEMIKIRAN ISLAM (PPI)

Program PPI ini sekarang diubah namanya menjadi *Short Course Islamic Philosophy & Misticism*. Per Januari 2012 program ini sudah memasuki angkatan ke 61. Paket *Short Course* ini adalah format dasar pelajaran Filsafat Islam & Mistisisme.

Materi-materi utama yang disajikan pada PPI/*Short Course* ini:

1. Pandangan Dunia
2. Epistemologi
3. Agama dan Konstruksi Berpikir

PAKET PROGRAM LANJUTAN PPI

Paket Epistemologi (12 kali pertemuan)
Paket ontologi (6 kali pertemuan)
Paket Wisata Epistemologi (14-20 hari full intensif menginap)

PESANTREN MAHASISWA

Peserta program pesantren mahasiswa ini adalah peserta kajian yang sudah melewati tahap – tahap program training/*short course* dan paket kajian lanjutan. Pesantren mahasiswa ini diadakan selama 2 tahun (8 semester) tiap angkatan. Angkatan I Pesantren ini telah dimulai pada bulan oktober 2010 dan diikuti oleh 12 santri.

Materi-materi pokok dalam pesantren ini

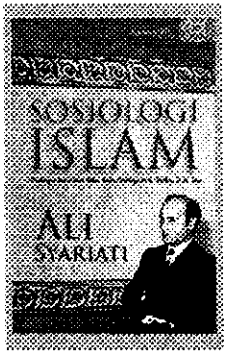
1. Logika
2. Epistemologi
3. Filsafat Agama
4. Bahasa Arab/Persia

Mahasiswa yang ingin menjadi santri memenuhi syarat utama yaitu peserta yang telah menempuh tahap-tahap pengkajian filsafat Islam dari PPI hingga paket-paket Program Lanjutan.

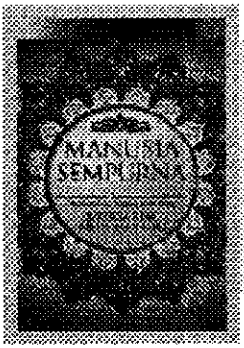
Pesantren Mahasiswa ini dilaksanakan dengan format santri yang menginap di Pondok dan santri yang tidak menginap. Khusus santri menginap mendapatkan materi tambahan selain amalan-amalan dan doa harian serta Doa Kumayl dan Jausan Kabir tiap malam Jumat serta pembahasan Al-Quran tematik.

BUKU-BUKU TERLARIS
TOKO BUKU RAUSYANFIKR 2010-2013

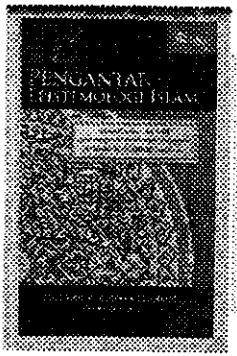
PROBLEMATIKA SOSIAL DUNIA MODERN: Manusia Mencari Kebebasan dan Tanggung Jawab Sosial di antara Islam, Sosialisme, dan Demokrasi Kapitalis
Muhammad Baqir Ash-Shadr
149 Halaman



SOSIOLOGI ISLAM: Pandangan Dunia Islam dalam Kajian Sosiologi untuk Gerakan Sosial Baru
ALI SYARIATI
212 Halaman

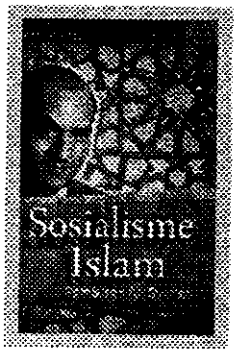


MANUSIA SEMPURNA : Nilai dan Kepribadian Manusia pada Intelektualitas, Spiritualitas, dan Tanggung Jawab Sosial
Murtadha Muthahhari
142 Halaman



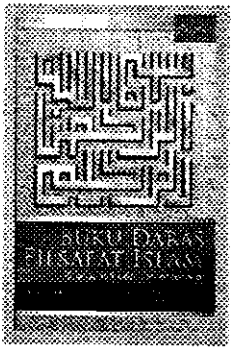
PENGANTAR EPISTEMOLOGI ISLAM
Murtadha Muthahhari
314 Halaman

SOSIALISME ISLAM:
Pemikiran Ali Syariati
Eko Supriyadi
317 halaman

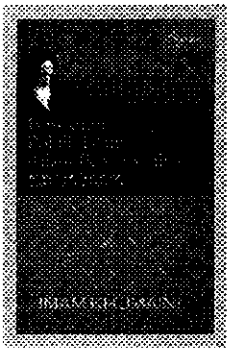


FALSAFATUNA: Materi, Filsafat & Tuhan dalam Filsafat Islam & Rasionalisme Barat
Ayatullah Muhammad Baqir Shadr
373 halaman

BUKU DARAS FILSAFAT ISLAM
Orientasi ke Filsafat Islam Kontemporer
Ayatullah Muhammad Taqi Misbah Yazdi
311 halaman

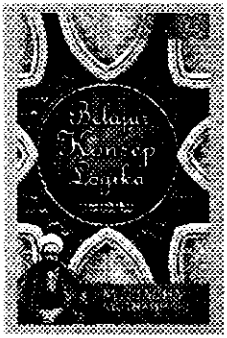


DO'A TANGISAN PERLAWANAN:
Refleksi Sosialisme Religius Do'a Ahlulbayt dan Asyura di Karbala
Ali Syari'ati
240 halaman



PEMIKIRAN POLITIK ISLAM DALAM PEMERINTAHAN
Konsep Wilayah Faqih Sebagai Epistemologi Pemerintahan Islam
Imam Khumaini
278 halaman

PENGANTAR FILSAFAT ISLAM:
Filsafat Teoretis & Filsafat Praktis
MURTADHA MUTHAHHARI
186 halaman



BELAJAR KONSEP LOGIKA
Menggali Struktur Berpikir ke Arah Konsep Filsafat
Murtadha Muthahhari
150 Halaman