Filsafat Islam

Nani Widiawati

Elli

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam Terbitan (KDT)

© Nani Widiawati

Filsafat Islam / penulis, Nani Widiawati. -- Tasikmalaya :
CV. Pustaka Ellios, 2021.
261 hlm. ; 21 cm.
ISBN: 978-602-60842-3-1

1. Filsafat Islam. I. Judul.

Penulis : Nani Widiawati
Desain Sampul : Adel Lukman
Penata Letak : Maysara

Penerbit:
Pustaka Ellios

Redaksi:
Jl. KH Ruhiat No. 54 Cipakat Singaparna
Kab. Tasikmalaya
Tlp. 081221553373
E-mail: cv.pustakaellios@gmail.com

Cetakan pertama: Januari 2021

Hak cipta dilindungi Undang-Undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apa pun tanpa izin tertulis dari penerbit.

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR vii
PRAKATA ix
DAFTAR ISI xi
I PENDAHULUAN 1
II KONSEP DASAR FILSAFAT ISLAM 11
A. Pengertian Filsafat Islam 11
B. Antara Filsafat Dan Islam 21
C. Kemandirian Filsafat Islam 27
D. Orisinalitas Filsafat Islam 35
E. Filsafat Islam Sebagai Ijtihad Pemikiran 45

III ONTOLOGI 51
A. Prinsipialitas *Wujud* 52
B. Pembagian *Wujud* 59
C. Hukum Universal Yang Mengatur Kemaujudan.. 82

IV TEOLOGI 89
A. Tuhan Sebagai Sebab 91
B. Tuhan Sebagai *Wajib al-Wujud* 95
C. Tuhan Sebagai Cahaya 101

V KOSMOLOGI 111
A. Hakikat Alam 111
B. Kontroversi Antara *Qadim* Dan *Hadits*-nya Alam 113
C. Teori Emanasi 119

VI ANTROPOLOGI 131
A. Manusia Sebagai Mikrokosmos 132

B. Manusia Sebagai Makhluk Teomorfis 136
C. Manusia Sebagai Makhluk Bebas 138
D. Manusia Sebagai Wakil Tuhan 141
E. *Insan kamil* 146

VII ESKATOLOGI 149
A. Kematian 149
B. Kepastian Adanya Hari Kebangkitan 151
C. Bentuk Kebangkitan Manusia 153
D. Keabadian Sebagai Tujuan Jiwa Manusia 158

VIII PSIKOLOGI 163
A. Definisi Jiwa 164
B. Klasifikasi Dan Potensi Jiwa 167
C. Jiwa Yang Mandiri 182

IX KENABIAN 185
A. Mimpi Sebagai Dasar Keniscayaan Kenabian..... 186
B. Realitas Keunggulan Pribadi Nabi 189
C. Karakteristik Nabi 192

X POLITIK 197
A. Al-Farabi: Filosof Dan Politikus Muslim 199
B. Latar Belakang Pemikiran Politik al-Farabi 201
C. Kota Utama Dalam Perspektif Al-Farabi 206
D. Implikasi Pemikiran Politik al-Farabi 215

XI EPISTEMOLOGI 223
A. Pengertian Ilmu 223
B. Wilayah Ilmu 225
C. Metode Ilmiah 227

D. Klasifikasi Ilmu 233
E. Objektivitas Ilmu 244

XII PENUTUP 251
DAFTAR PUSTAKA 253
TENTANG PENULIS 257

I
PENDAHULUAN

Filsafat sering disebut sebagai pemikiran spekulatif. Dalam *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, W. J. S. Poerwadarminta mendefinisikan spekulatif dengan dua pemaknaan, yang pertama mengandung arti "dengan renungan dalam-dalam atau secara teori", dan yang kedua berarti "bersifat spekulasi atau untung-untungan." Sebelum istilah spekulatif, dalam kamus tersebut, terdapat istilah spekulasi yang memiliki tiga alternatif pengertian, yaitu renungan atau tepekur, pendapat atau dugaan yang tidak berdasarkan kenyataan, dan perihal membeli atau menjual suatu yang mungkin menyebabkan untung besar atau mungkin pula menyebabkan rugi besar.[1] Alternatif definisi ini pada gilirannya tidak menguntungkan bagi filsafat sebab tidak jarang yang dipilih adalah alternatif definisi yang terakhir, bahwa filsafat bersifat untung-untungan. Dengan sebutan ini, maka disiplin filsafat dipandang tidak memiliki landasan objektifnya.

Dengan konotasi makna tersebut, filsafat sebagai disiplin yang berusaha menemukan kebenaran sering dianggap sebagai bidang yang aneh. Jika filsafat dimaksudkan sebagai upaya untuk menemukan kebenaran, agama sudah menyediakan apa yang dicari filsafat sebab agama adalah kebenaran itu sendiri. Dalam hal ini ada yang menganalogikan pelajar filsafat dengan seorang yang berusaha mencari cahaya lentera untuk menemukan

---

[1] Lihat W. J. S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), 962.

cahaya pada siang hari. Ia tidak menyadari bahwa di siang hari keadaan alam sudah sangat terang benderang. Dalam gemerlap cahaya, ia mengira bahwa hari masih gelap. Terlebih dengan sifat kebenarannya yang "spekulatif" tadi. Dalam terang cahaya matahari, ia masih menghabiskan usianya hanya untuk menemukan terang lentera. Dengan demikian, betapa mengherankan ketika sudah sampai padanya kebenaran yang mutlak, ia justru mencari sandaran pada disiplin yang spekulatif tadi.

Padahal penggunaan alternatif berkaitan dengan alasan rasional yang memunculkan pemilihan. Apabila semua pilihan alternatif makna suatu istilah digunakan, namanya bukan lagi alternatif, sehingga spekulasi dalam filsafat menunjuk pada perenungan yang mendalam, bersifat teoretis dan untung-untungan. Dengan istilah untung-untungan, maka pencarian kebenaran yang dikonstruksikan filsafat dapat ditemukan atau sebaliknya, tidak dapat ditemukan. Mungkin ilustrasinya mirip seperti seorang anak yang memancing ikan di sungai. Apabila beruntung, anak tersebut dapat memperoleh hasil pancingan yang sangat banyak untuk dibawa pulang. Namun apabila keberuntungan tidak sedang berpihak padanya, ia akan pulang dengan tangan kosong. Tidak ada manfaatnya ia duduk seharian di tepi sungai, sebab mata kailnya tidak secara kebetulan dihampiri ikan.

Definisi tersebut tentu saja perlu diklarifikasi. Klarifikasi pertama bahwa agama berbeda dengan filsafat. Perbedaan tersebut membuat keduanya tidak dapat diperhadapkan secara kontradiktif. Filsafat bukan kebenaran sebagaimana agama. Filsafat tidak menyediakan kebenaran. Sebagaimana definisi leksikalnya, filsafat

adalah disiplin yang mencintai kebenaran dan karena itu berusaha mencarinya, maka dalam konteks ini, filosof adalah seorang pecinta atau pencari kebenaran. Tidak ada pretensi keangkuhan dalam makna filsafat atau filosof. Socrates misalnya, ketika Athena menunjuknya sebagai orang terbijak, ia menyatakan bahwa dirinya tidak tahu apapun. Hanya itulah pengetahuannya, yaitu mengetahui bahwa dia tidak mengetahui apa-apa. Sekalipun berangkat dari ketidaktahuan, filsafat tidak pergi dengan tangan yang sama sekali kosong. Filsafat bergerak dengan membawa keinginan kuat berdasarkan karakter potensialnya dalam melakukan sebuah penalaran. Dalam hal ini, filsafat memiliki caranya yang khas, sebuah metodologi filsafat. Dengan demikian, jika agama dipahami sebagai ajaran kebenaran maka posisi filsafat adalah sebagai penyedia metodologi untuk menggali kebenaran dalam agama secara filosofis.

Kedua, berdasarkan metodologinya, cara filsafat menemukan kebenaran tidak bersifat untung-untungan. Filsafat tidak berangkat dari ruang hampa atau dari realitas yang status ontologisnya tidak meyakinkan sebagaimana keberadaan ikan di sungai yang dipancing oleh anak yang kita sebut tadi. Filsafat berangkat dari realitas *ada*, terlepas bagaimana *ada* ditafsirkan. Dalam filsafat Islam, *ada* menunjuk pada berbagai variasi wujud yang tidak dibatasi oleh wujud empiris saja. Setelah keberadaan suatu realitas dapat dipastikan secara ontologis, selanjutnya filsafat beranjak pada proses metodologis dalam rangka menemukan kebenaran yang hakiki darinya. Filsafat tidak berhenti pada suatu kepastian ontologis, tidak hanya menunjukkan sumber kebenaran tapi juga memberikan

prinsip-prinsip metodologis melalui kaidah-kaidah berpikir logis sebagai upaya menemukan kebenaran filosofis. Kaidah-kaidah tersebut secara khusus terformulasi dalam logika atau ilmu mantik, ilmu yang mengajarkan bagaimana cara pikiran bekerja sesuai dengan kaidah-kaidahnya.

Proses berpikir benar inilah yang mengantarkan pemikirnya pada kebenaran. Dalam logika matematika, jika diketahui A sama dengan B, dan B sama dengan C, maka kesimpulan yang menyatakan bahwa A sama dengan C adalah kebenaran yang sifatnya badihi, aksiomatis, atau kebenaran yang tidak dapat diragukan. Dalam penalaran silogisme, premis yang menyatakan bahwa "Semua tumbuhan memiliki akar", adalah premis yang bersifat universal dan komprehensif. Karena sifatnya yang universal dan komprehensif tersebut, maka memungkinkan dibangunnya *middle term* atau premis minor darinya, yaitu "Pohon beringin memiliki akar", sehingga disimpulkan bahwa "Pohon beringin adalah tumbuhan."

Kesimpulan tersebut kebenarannya bersifat niscaya karena dibangun di atas kaidah penalaran yang benar. Dengan logika ini, orang tidak perlu membuktikan lagi secara empiris apakah pohon kaktus memiliki akar atau tidak, sebab ketika dikatakan semua tumbuhan memiliki akar, proposisi tersebut berlaku untuk semua jenis tumbuhan. Cukup diketahui bahwa kaktus adalah tumbuhan, maka kepemilikan akar baginya merupakan sebuah kepastian logis. Dua contoh penalaran ini adalah salah satu bentuk penalaran yang selaras dengan kaidah berpikir benar. Karena kepastian kebenaran logika sebagai

II
KONSEP DASAR FILSAFAT ISLAM

A. Pengertian Filsafat Islam

Filsafat Islam adalah kata majemuk dari kata filsafat dan Islam. Dua kata yang memiliki muatan makna berbeda. Filsafat merupakan sebuah refleksi berpikir, sementara Islam merupakan agama. Sebagai refleksi berfikir, filsafat bersifat subjektif. Di samping karena faktor metodologis, subjektivitas filsafat juga terkait dengan konteks, antara lain konteks ruang, waktu, atau ideologi. Konteks ruang, latar belakang geografis, faktor sosial, atau situasi politik, dapat mempengaruhi subjektivitas berpikir. Dari sisi waktu, fakta-fakta dalam ruang hidup manusia yang senantiasa berubah dapat mempengaruhi pemikiran manusia baik dalam hal akurasi, keluasan, atau komprehensivitasnya. Ideologi yang diyakini, sekalipun filsafat dibedakan dari ideologi, dapat pula menyebabkan perbedaan refleksi berfikir filosof.[1] Sekalipun telah disebut

---

[1] Terdapat tema-tema dan hasil pemikiran yang berbeda dalam Filsafat Islam. Tema mengenai *wujud*, dikategorikan pada yang konkret dan abstrak, eksistensi dan esensi, objektif dan subjektif, wajib dan mungkin, abadi dan baru, tetap dan berubah. Tema mengenai alam melahirkan pemikiran alam yang qadim dan tidak qadim. Tema mengenai Tuhan melahirkan pemikiran Tuhan sebagai sebab, Tuhan sebagai *wajib al-wujud*, Tuhan sebagai cahaya, dan Tuhan sebagai wujud murni. Tema tentang manusia melahirkan manusia sebagai mikrokosmos, makhluk teomorfis, manusia dan kebebasannya, serta manusia dalam keterkaitannya dengan yang lainnya. Keterkaitan manusia dengan Tuhan melahirkan filsafat kenabian, teori *mukasyafah*, teori *hulul*, perjalanan manusia menuju Tuhan, dan lain-lain. Hubungan sosial manusia antara lain

sebelumnya bahwa filsafat memiliki perangkat metodologis akurat yang mengawal proses berpikir filosof, dari cara memulai sebuah penalaran sampai pada perumusan suatu kesimpulan filosofis, tetap saja proses tersebut berkategori proses yang bersifat manusiawi sehingga persoalan subjektivitas menjadi hal yang tidak dapat dihindari. Faktor manusiawi inilah yang tidak memungkinkan diberikannya label absolut pada setiap nilai kebenaran yang dikonstruksi manusia.

---

melahirkan pemikiran tentang masyarakat dan negara. Tema-tema pemikiran tersebut, selain disebabkan oleh faktor metodologi, juga berkaitan dengan konteks ruang, waktu, dan ideologi. Dari sisi ruang, tema-tema tersebut dapat dipahami sebagai proyek pemikiran filosof. Apa yang diminati oleh seorang filosof belum tentu menjadi minat filosof yang lain. Hal ini melahirkan konsekuensi pemikiran mana yang lebih penting atau mana yang lebih dianggap benar. Dari sisi waktu, apa yang dianggap penting dan benar pada satu tatanan zaman belum tentu penting dan benar pada zaman yang lain. Hal ini disebabkan karena fakta-fakta empirik senantiasa berubah. Misalnya teori akal 10 al-Farabi, dipandang sebagai jawaban yang memadai atas pertanyaan kemunculan yang banyak dari Yang Esa. Teori tersebut sesuai dengan temuan ilmiah pada zamannya yang baru berhasil menemukan sembilan planet. Karena itu, pada teori cahaya Suhrawardi, malaikat yang menguasai planet (*arbab al-asnam*) jumlahnya tidak dibatasi sepuluh tetapi sejumlah benda-benda alam itu sendiri. Dari sisi ideologi, seorang filosof dengan latar belakang sufi, mu'tazili, atau syi'i, melahirkan pemikiran yang berbeda. Ketika al-Kindi menyatakan bahwa alam tidak *qadim*, dapat dilacak dari setting ideologis al-Ma'mun ('Abbasyiyah) yang mu'tazili. Sebuah pemikiran yang lebih mengedepankan teori *'irfani* karena latar belakangnya adalah sufi. Faktor ideologi ini dapat dilihat bahwa di jajaran filosof Barat yang secara tegas menolak ideologi ke dalam sistem berpikir filsafat, empiris ateis, empiris agnotis, dan empiris teis, melahirkan hasil pemikiran yang berbeda sekalipun menelaah wilayah yang sama. Hal demikian dapat dilihat pada pemikiran John Locke, Leibniz, dan Spinoza.

Sebagai agama, Islam berisi seperangkat nilai yang harus dipedomani manusia mengingat kedudukannya sebagai sumber hukum, etika, tauhid, dan sebagainya. Kebenaran dalam Islam berdasarkan wahyu Allah, karena itu kebenarannya bersifat absolut. Absolusitas Islam, dengan demikian, hendaknya dipahami dalam kapasitasnya sebagai wahyu, yaitu sebagian dari pengetahuan Tuhan yang tidak terbatas. Dengan kalimat lain, kebenaran Islam dalam pengertian yang absolut merujuk pada Islam sebagai wahyu atau agama, bukan Islam yang sudah berada dalam wilayah pemikiran subjektif manusia. Ini sesungguhnya yang perlu diklarifikasi. Oleh karena itu pula, perlu dibedakan antara wahyu dengan pemikiran tentang wahyu, antara agama dengan pemikiran tentang agama atau ilmu agama, serta antara Alquran dengan tafsir. Yang pertama ada di wilayah absolut. Pada yang kedua, nilai absolut tidak dapat lagi disematkan kepadanya sebab di situ melibatkan proses manusiawi, yaitu wahyu yang telah dipahami, diinterpretasi, dan dimaknai oleh manusia melalui perangkat epistemologinya, antara lain akal. Dengan pembedaan ini, sebuah refleksi filosofis tentang pemahaman manusiawi mengenai suatu ajaran agama sesungguhnya bukan merupakan masalah, sebab kerja filsafat tidak berada di wilayah kebenaran absolut.

Karakter yang paling utama dari filsafat adalah rasional. Rasionalitas inilah yang membedakannya dari Islam. Sekalipun Islam menghargai rasio tetapi tidak semua ajaran Islam dapat dijelaskan secara rasional, sementara filsafat semata-mata rasional. Filsafat mendasarkan diri pada akal. Sebagai agama, Islam berdasar atas iman. Ini

adalah perbedaan lain antara filsafat dengan Islam, sekalipun untuk filsafat Islam hal ini perlu dijelaskan lebih lanjut. Filsafat Islam dan Islam memang merupakan dua hal yang berbeda, tapi perbedaan tersebut tidak bersifat kontradiktif sehingga keduanya tidak dapat dipisahkan. Pertemuan filsafat Islam dengan Islam karena filsafat Islam lahir dari Islam. Dalam filsafat Islam, Islam menempati bagian yang paling substansial. Dalam hal ini, rasionalitas filsafat Islam mengakui hal-hal irasional dalam Islam dengan cara yang paling rasional.

Apabila berfokus pada kedua perbedaan antara filsafat dengan Islam di atas, akan sulit mendefinisikan Filsafat Islam berdasarkan perbedaan eksistensialnya. Sebab, hal tersebut dapat menggiring pada pemahaman yang keliru bahwa disiplin yang subjektif mengkritisi wilayah yang objektif. Dengan demikian, filsafat Islam tidak diartikan dengan berfilsafat tentang Islam. Perbedaan wilayah serta paradigma, menyebabkan keduanya tidak dapat didefinisikan berdasarkan dualitas subjek-objek. Kebenaran "Islam" sudah "mutlak". Karena kemutlakannya itulah, maka Islam tidak perlu dikritisi keabsahannya.

Secara leksikal, filsafat merupakan arabisasi (*al-falsafah*) dari istilah Yunani *philo* dan *sophia, sophos. Pilo* semakna dengan kata *love* (Inggris) dan *hubb* (Arab) yang berarti cinta. Sementara *Sophia* dan *sophos* semakna dengan *wisdom* (Inggris) dan *hikmah* (Arab). Jika dikembalikan pada makna kata Yunaninya, kata *wisdom* sebenarnya tidak refresentatif untuk *sophia* yang maknanya meliputi segala praktik akal dalam bentuk apapun atau segala kegiatan dan hasil berpikir dalam arti luas. Hal tersebut didasarkan pada informasi dalam sejarah

III
ONTOLOGI

Ontologi atau *ontology* (Inggris) berasal dari kata Yunani *on, ontos* (ada keberadaan) dan *logos* (studi, ilmu tentang). Melalui pemaknaan leksikal tersebut, ontologi dipahami sebagai studi mengenai ciri-ciri esensial dari Yang Ada yang diformulasikan dalam bentuk pertanyaan: "Apa itu Ada-dalam-dirinya-sendiri?, Apa hakikat Ada sebagai Ada?", bukan studi mengenai hal-hal yang ada secara khusus.[1]

Hal-hal khusus mengenai ada, dalam arti realitas apa yang benar-benar ada, itu masih dikategorikan pertanyaan biasa. Jawabannya, dikembalikan pada perspektif masing-masing mengenai realitas. Seorang realis akan menjawab bahwa yang benar-benar ada adalah yang riil. Seorang idealis akan menjawab realitas ide atau yang ada di alam ide. Seorang materialis akan menjawab atom pada Leucippus dan Democritus filosof Yunani Kuno, inti dan elektron pada Thompson, proton, neutron, dan elektron pada Rutherford, atau quark pada Murray Gell-Mann. Menurut filosof Hikmah *Muta'aliyaṯ* yang benar-benar ada adalah benda-benda eksternal yang berada di luar pikiran manusia, sedangkan menurut filosof Illuminasionis berupa realitas yang ada dalam pikiran, demikian seterusnya.

Adapun pertanyaan mengenai "ada" itu sendiri, "apakah yang dimaksud dengan ada?", jawabannya susah-susah mudah. Konsep "ada" merupakan konsep paling

---

[1] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), 746.

familier dalam sistem bahasa manusia. Setiap orang pasti biasa menggunakan istilah tersebut. Meskipun demikian, apabila ditanyakan apa definisinya, orang tidak akan langsung menjawabnya karena konsep "ada" memang merupakan konsep ontologis yang paling abstrak. Menurut Armahedi Mahzar, konsep mengenai "ada" ditanggapi oleh dua ekstrim yang berbeda. Yang pertama, menganggap bahwa "ada" tidak dapat didefinisikan atau ditangkap pikiran kecuali melalui intuisi intelektual. Yang kedua, tepatnya pada Mulla Shadra, "ada" itu tunggal dan semua untuk semua benda, baik untuk yang konkret maupun yang abstrak. Perbedaannya, adanya Tuhan bersifat murni sementara adanya yang lain bercampur dengan esensi.[2]

Dalam tulisan ini, persoalan filosofis mengenai ada atau *wujud* akan mengetengahkan persoalan *wujud* (eksistensi) dan kebalikannya; *ma'dumah* (tidak ada) dan *mahiyah* (esensi), pembagian *wujud*, serta hukum universal yang mengatur kemaujudan. [3]

A. Prinsipialitas *Wujud*

Menurut Armahedi Mahzar, kata *wujud* dalam bahasa Arab digunakan untuk menerjemahkan kata *ontos* dalam bahasa Yunani. Padanan kata ini dibuatkan ketika menerjemahkan literatur Filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab pada abad ke-2 Hijriah. Kata *wujud* kemudian

---

[2] Armahedi Mahzar, "Mencari Kesatuan Dalam Kemajemukan Realitas Pengantar Untuk Terjemahan *The Philosophy of Mulla Shadra*", dalam Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra,* terj. (Bandung: Pustaka, 2000), xi-xii.

[3] Untuk selanjutnya lihat Murtadha Muthahhari, *Tema-Tema Penting Filsafat Islam* (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1993), 54-57.

dijadikan kata sifat bagi Allah, sebuah kata yang tidak terdapat dalam Alquran. Konsekuensinya, muncul beberapa perdebatan antara lain perdebatan filosofis antara eksistensi (*ashalah al-wujud*) dan esensi (*ashalah mahiyah*).[4] Masalah tersebut menjadi masalah filosofis pertama, masalah kedua mempersoalkan *wujud* dan bukan *wujud* (*ma'dumah*).

Ashalah al-wujud (eksistensi) bersifat terbukti dengan sendirinya. Eksistensi sesuatu yang konkret berarti sesuatu itu memang konkret adanya, bukan yang menyebabkan sesuatu menjadi konkret. Eksistensi yang konkret adalah kenyataan bahwa sesuatu adalah maujud. *Ashalah mahiyah* (esensi), dalam bahasa Latin berarti jawaban dari pertanyaan "apakah *itu*?". Dalam bahasa Inggris dan Latin terdapat istilah terkait yaitu *essence, essential.* Dalam bahasa Arab, konsep ini dipadankan dengan *dzat.* Terdapat istilah lain untuk esensi, yakni kuiditas (*quiddity*, Inggris), namun istilah tersebut penggunaannya tidak lazim.[5]

Ketika mengamati suatu realitas, manusia menangkap dua keberadaan, eksistensi dan esensinya. Kursi adalah ciri esensial ketika orang mempertanyakan "apakah *itu?*", sambil menunjuk suatu benda (berbentuk tempat duduk yang ada sandarannya). Filsafat, juga merupakan ciri esensial ketika orang mempertanyakan

---

[4] Armahedi Mahzar, "Menuju Islamisasi Paradigma Sains Posmodern", dalam Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), xix.

[5] John Walbridge, *Mistisisme Filsafat Islam Kearifan Iluminatif Quthb al-Din al-Syirazi,* terj. (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008), 108 & 114.

"apakah *ini*?", untuk merujuk realitas pengetahuan rasional. Hal yang sama berlaku untuk ciri esensial dari pohon, kelinci, bunga melati, manusia, bijaksana, malaikat, dan sebagainya. *Itu* atau *ini*-nya adalah eksistensi, sementara ciri esensialnya adalah esensinya.

Eksistensi dapat diartikan dengan ke-ada-an sesuatu atau realitas ada (*isness*). Esensi adalah ke-apa-an (*whatness*) sesuatu. Eksistensi merupakan sesuatu yang berbeda dengan esensi. Seseorang banyak tahu tentang ke-ada-an sesuatu tetapi belum tentu mengetahui apakah sesuatu itu pada hakikatnya. Dikotomi antara eksistensi dan esensi bersifat subjektif. Di dunia Islam, topik ini memasuki filsafat pada masa Mir Damad (awal abad ke-11) dengan kecenderungan esensialisnya, sementara muridnya yang bernama Mulla Shadra cenderung seorang eksistensialis.[6]

Mulla Shadra, pencetus filsafat *hikmah muta'aliyah*, mengatakan bahwa yang riil adalah eksistensi. Sementara esensi, hanya terdapat dalam pikiran manusia saja, tidak benar-benar ada di luar pikiran atau pada objek-objek eksternal. Sesuatu yang dipahami (*mafhum*/konsep), bukan *wujud* sejati karena hanya ada dalam pikiran saja

---

[6] Murtadha Muthahhari, *Tema-Tema Penting.....*, 57-59. Selanjutnya, Murtadha Muthahhari mengemukakan bahwa eksistensialisme dalam konteks modern yang dipahami Barat, dibedakan dengan eksistensialisme dalam Filsafat Islam. Perbedaan tersebut meliputi; *pertama*, eksistensialisme dalam Filsafat Islam tidak berlaku hanya untuk manusia tetapi juga untuk alam semesta. *Kedua*, Filsafat Islam membahasakan eksistensialisme dengan *ashalah al-wujud*. *Ashalah*, diartikan dengan realitas substantif atau *wujud* objektif. Dalam konteks modern, kedua istilah ini digunakan dalam pengertian keutamaan atau kelebihduluan.

IV
TEOLOGI

Teologi atau *theology* (Inggris) berasal dari bahasa Yunani *theologia* yang merupakan gabungan dari *theos* (Tuhan, Allah) dan *logos* (wacana, ilmu). Secara leksikal, teologi berarti ilmu tentang Allah. Apabila teologi mulai dengan pengetahuan alamiah manusia, maka disebut teologi natural, *teodise*, atau filsafat ketuhanan. Teologi merupakan bagian dari metafisika yang menelaah eksistensi menurut aspek dari prinsip yang terakhir. Objeknya adalah Tuhan, baik eksistensi-Nya, esensi-Nya, maupun aktivitas-Nya.[1]

Dalam Islam, masalah ketuhanan merupakan tema yang paling fundamental. Kepercayaan terhadap ada-Nya merupakan prasyarat keimanan seorang muslim. Setiap disiplin ilmu dalam Islam senantiasa bermuara dari keyakinan pokok ini, termasuk Filsafat Islam. Di antara pernyataan populer yang sering disebut-sebut untuk mendeskripsikan Tuhan adalah *laitsa kamitslih syai'*, bahwa Tuhan berbeda dengan segala kategori, atau dalam

---

[1] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), 1090, 1092. Teologi dalam pengertian filsafat ketuhanan dibedakan dengan teologi dalam disiplin Ilmu Agama, yang dalam tradisi keilmuan Islam disebut Ilmu Kalam. Sebagai filsafat, teologi dikonstruksi oleh argumentasi dan penalaran rasional sehingga ukuran kebenarannya adalah justifikasi rasional pula, sementara Ilmu Kalam mendasarkan diri pada pernyataan-pernyataan dari wahyu yang kemudian dijadikan ukuran kesahihan teori keilmuannya.

bahasa kaum sufi, bahwa wujud hakiki Tuhan berbeda dengan wujud nisbi segala wujud selain-Nya.

Keberbedaan antara Tuhan dengan sesuatu apapun, sebenarnya menunjukkan bahwa pengetahuan manusia mengenai Tuhan sama sekali tidak pernah merepresentasikan Tuhan yang sebenarnya. Hal demikian karena pada dirinya sendiri, pengetahuan sendiri merupakan sesuatu. Pernyataan-pernyataan teoretis mengenai Tuhan, seakurat apapun teorinya, tetap tidak akan memberikan pengetahuan yang memadai. Kenyataan ini tentu saja bukan menegatifkan keseluruhan konsep mengenai Tuhan. Informasi mengenai Tuhan tentu saja sangat dibutuhkan manusia untuk dapat mengenal tuhannya. Namun demikin, hal tersebut bukan untuk menjadikan pengetahuan tentang Tuhan sebagai pengetahuan mutlak. Tuhanlah yang mutlak, adapun pengetahuan tentang-Nya tetap hanya sebuah analogi sekalipun kebenarannya tidak diragukan oleh pemilik pengetahuan tersebut.

Dalam perspektif Filsafat Islam, konsep filosofis tentang Tuhan antara lain Tuhan sebagai sebab, Tuhan sebagai *wajib al-wujud*, dan Tuhan sebagai cahaya. Sebagai sebab dari segala sebab, Tuhan menderivasi segala keberadaan. Sebagai *wajib al-wujud*, wujud-Nya menjadi bukti paling otentik akan keberadaan-Nya. Sebagai cahaya, maka keberadaan Tuhan sudah sedemikian jelas. Pemikiran tersebut dikemukakan oleh al-Kindi, Ibnu sina, dan Suhrawardi.

A. Tuhan Sebagai Sebab

Tuhan adalah pencipta alam, Esa mutlak, Azali, dan unik. Disebut pencipta alam karena tidak mungkin alam mengada dengan sendirinya. Disebut Esa mutlak karena Tuhan tidak tersusun dari materi dan bentuk, tidak bertubuh yang menyebabkan-Nya memiliki pengertian banyak. Hanya Tuhanlah yang azali. Dengan demikian, alam semesta ini baru, terbatas, dan diciptakan. Konsep filosofis ini digagas oleh Al-Kindi. Menurutnya, Tuhan adalah wujud yang *Haq* (sebenarnya) yang tidak pernah tiada sebelumnya dan tidak akan pernah tiada selama-lamanya. Tuhan adalah wujud sempurna yang tidak didahului oleh wujud lain. Wujud lain ada karena perantaraan-Nya.[2]

Tuhan adalah Penyebab segala yang ada. Tuhan adalah sebab dari segala sebab. Tidak ada realitas yang mengada secara mandiri tanpa sebab yang mendahuluinya. Tidak ada realitas yang dapat menyebabkan keberadaannya kecuali disebabkan oleh sesuatu sebab lain. Pada gilirannya, keberadaan sebab merupakan akibat dari sebab sebelumnya. Namun hal ini tidak berlaku pada Tuhan. Keberadaan-Nya bukan merupakan akibat. Tuhan adalah sebab terakhir untuk menghentikan adanya *tasalsul* dalam teori kausalitas. Secara rasional, rangkaian sebab akibat tersebut mestilah terhenti pada akhirnya. Sebab itu pastilah satu, tidak mungkin banyak. Keteraturan alam semesta pasti disebabkan pada yang Esa, yaitu Tuhan.

---

[2] Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi Atas Persoalan Keislaman Seputar Filsafat, Hukum, Politik & Ekonomi* (Bandung: Mizan, 1994), 86.

Tuhan adalah pencipta alam. Dengan demikian, Tuhan berbeda dengan segala yang diciptakan-Nya. Jika setiap benda memiliki eksistesi dan eksistensi. Tuhan tidak memiliki hakikat dalam arti eksistensi dan esensi. Tuhan bukan eksistensi karena tidak tersusun dari materi dan bentuk. Tuhan tidak memiliki esensi karena bukan merupakan genus atau species. Tuhan itu unik. Ia adalah *al-Haqq al-Awwal* dan *Al-Haqq Al-Wahid.*[3] Perbedaan antara Tuhan dengan ciptaan-Nya karena benda-benda di alam ini merupakan partikularitas. Sebagai partikular, setiap benda memiliki dua hakikat *juz'iyat* dalam pengertian *aniyah* dan hakikat *kulliyah* dalam pengertian *mahiyah*, atau hakikat universal dalam bentuk genus dan spesies. Dalam konteks ini, Tuhan tidak mempunyai hakikat baik dalam arti *aniyah* ataupun dalam arti *mahiyah*, karena Tuhan bukan genus dan spesies. Tuhan itu esa secara mutlak dan tidak ada yang serupa dengan Tuhan.

Perbedaan lain antara Tuhan dengan ciptaan-Nya terletak pada keesaan mutlak-Nya. Konsep "satu" yang dilabelkan pada makhluk tetap memiliki pengertian banyak dan tersusun, tapi keesaan Tuhan adalah mutlak. Satunya alam bukan dalam arti yang hakiki tetapi satu dalam arti kesatuan. Sebagai contoh, sebatang pohon mangga adalah kesatuan yang terdiri dari komponen-komponen seperti akar, batang, dahan, ranting, daun, kuncup, bunga, dan buahnya. Buah mangga, sebagai salah satu komponen pohon mangga, juga merupakan kesatuan yang terdiri dari komponen-komponen juga seperti kulit buah, daging buah,

---

[3] Dikutip dari Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), 19.

V
KOSMOLOGI

Secara leksikal, kosmologi atau *cosmology* (Inggris) berasal dari bahasa Yunani, yaitu *kosmos* (dunia, alam semesta) dan *logos* (ilmu tentang, alasan pokok bagi, suatu pertimbangan). Dalam salah satu pengertiannya, Lorens Bagus mendefinisikan kosmologi sebagai ilmu tentang alam semesta sebagai suatu sistem yang rasional dan teratur.[1] Pada pengertian ini, kosmologi memandang alam semesta sebagai suatu keseluruhan yang integral dan terpola dengan susunan yang tertata rapi.

A. Hakikat Alam

Istilah lain untuk kosmologi adalah filsafat alam. Kosmologi merupakan cabang filsafat yang berusaha mengungkap dan menelaah hakikat alam semesta yang dalam Filsafat Islam merujuk pada kumpulan *jauhar* yang tersusun dari materi dan bentuk yang ada di langit dan bumi.[2] Batasan alam semesta ini penting dikemukakan

---

[1] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), 499.

[2] Mutakallimin mendefinisikan alam sebagai segala sesuatu selain Allah (*kullu mawjud siwa Allah*). Dalam Alquran, pemaknaan *'alam* ini ternyata memiliki rujukan yang berbeda. *'alamin*, yang merupakan bentuk plural dari kata *'alam*, merujuk pada kumpulan sejenis dari makhluk Tuhan yang berakal atau memiliki sifat-sifat yang mendekati makhluk yang berakal. Berdasarkan arti kata *'alamin* yang menunjukkan bentuk plural maskulin untuk yang berakal, maka yang dimaksud adalah alam malaikat, alam jin, alam manusia, alam hewan, atau alam tumbuhan. Untuk istilah alam semesta atau *universe*, Alquran mempunyai istilah *al-samawat wa*

mengingat adanya pemaknaan berbeda dalam khazanah pemikiran muslim, yang pada gilirannya tidak hanya memunculkan *miss understanding* tapi juga sikap saling menyalahkan. *Takfir* yang dilakukan al-Ghazali terhadap filosof muslim yang diwakili oleh al-Farabi dan Ibnu Sina yang menyatakan bahwa alam adalah *qadim*, antara lain karena perbedaan perspektif mengenai makna serta rujukan alam.

Hakikat alam merupakan refleksi filosofis dalam filsafat alam. Wilayah penelaahannya meliputi asal-usul dan hakikat alam. Karena yang ditelaah kosmologi adalah alam dari sisi hakikat, maka alam yang dimaksud tentunya tidak sebagaimana alam yang ditelaah sains. Refleksi filosofis mengenai alam bukan tertuju atau tidak berhenti pada alam fisik, tetapi melewati batas-batas fisik, sekalipun yang hakikat itu ada dalam alam fisik atau dengan menelaah yang fisik. Cara penelaahan ini termasuk ketika dalam penjelasan partikular-partikular alam yang tidak merujuk pada partikular alam fisik. Seperti pembahasan mengenai air yang secara fisik bermacam-macam. Ada air laut, air sumur, air sungai, mata air, air mata, air hujan, dan sebagainya. Sekalipun semuanya ada dalam kategori air, masing-masing mencerminkan karakteristik yang berbeda. Karena sebutannya berbeda, maka setiap jenis air memiliki ciri esensi yang khas. Keunikan yang ada pada air tersebut merupakan bukti partikularitasnya sebagai air fisik yang terbatas. Dalam konteks kosmologi, ketika disebut air, yang

---

al-ardh wa ma bayna huma, yaitu seluruh alam baik fisik maupun non-fisik. Lihat Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam Dalam Pemikiran Islam, Sains dan Alquran* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), 20-28.

dimaksud bukan air terbatas dan partikular tetapi air semesta yang tak terbatas. Hal yang sama berlaku untuk konsep ruang, gerak, dan waktu yang secara hakikat tidak terletak pada kategorinya, tetapi sebagai bagian dari ruang, waktu, dan gerak semesta.

B. Kontroversi Antara *Qadim* Dan *Hadits*-nya Alam

Menurut filosof Islam, kecuali al-Kindi[3], alam semesta dalam pengertiannya yang hakiki tidak diciptakan Tuhan.

---

[3] Seperti yang diteorikan oleh umat Islam secara umum, bagi Al-Kindi, Tuhan adalah pencipta alam. Dengan demikian, alam tidak *qadim*, tapi mempunyai permulaan. Al-Kindi mengawali argumentasinya dengan sebuah pertanyaan: "Apakah mungkin sebuah realitas menjadi sebab bagi keberadaan dirinya?" Bagi Al-Kindi, kehadiran sebuah realitas pasti ada sebuah sebab yang mendahuluinya, baik dari segi gerak maupun zaman. Dari segi gerak, gerak mengikuti wujud jisim, karena tidak mungkin ada gerak tanpa jisim yang bergerak. Dari segi zaman, zaman adalah ukuran gerak dan juga baru seperti gerak. Jisim, zaman, dan gerak tidak dapat saling mendahului dalam wujud. Semua ada secara bersamaan. Dengan demikian, alam adalah baru dan ada penciptanya, mustahil tidak terbatas dan abadi. Lihat Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), 20. Namun pada bagian berikutnya (h. 21), Hasyimsyah menyebutkan pendapat al-Kindi bahwa alam diciptakan Tuhan dari tiada (*creatio ex nihilio*). Tuhan juga mengaturnya dengan menjadikan sebagiannya menjadi sebab bagi yang lain. Al-Kindi juga menyatakan bahwa alam terdiri dari dua bagian. *Pertama*, alam yang terletak di bawah falak bulan dan alam yang merentang tinggi dari falak bulan sampai ke ujung alam. Alam ini terdiri dari empat unsur yang memiliki kualitas dingin, panas, kering, dan basah. Unsur tersebut melambangkan perubahan, pertumbuhan, dan kemusnahan. *Kedua*, alam yang tidak berubah dan musnah. Pada alam ini tidak dijumpai keempat unsur tadi. Alam ini abadi. Dengan demikian, pendapat al-Kindi tentang alam masih perlu ditelaah kembali.

Hal demikian karena hukum penciptaan alam bertentangan dengan penalaran. Sebagaimana diketahui, proses penciptaan mensyaratkan adanya pencipta, bahan, tujuan, waktu, serta hukum internal yang mengatur kehidupan ciptaan. Hukum keterciptaan alam mengisyaratkan kebaruan pada alam yang pada gilirannya berimplikasi pada indikasi adanya kebaruan pula dalam kehendak Tuhan. Jika Tuhan *qadim*, maka *qadim* pula dengan kehendak-Nya. Bahwa Tuhan baru berkehendak menciptakan alam dalam waktu tertentu, akan memunculkan keberatan filosofis yang lain seperti ketidakmungkinan Tuhan pernah tidak mencipta. Ketiadaan makhluk adalah mustahil bagi *Khalik* karena sebutan *Khalik* sendiri mensyaratkan adanya ciptaan. Dengan demikian, dalam perspektif Filsafat Islam, alam semesta tidak diciptakan berdasarkan kehendak-Nya dalam waktu tertentu tetapi ada sebagai sebuah keniscayaan.

Implikasi keniscayaan adanya alam adalah kesimpulan filosof muslim bahwa alam adalah *qadim.* Kesimpulan ini dianggap kontroversial karena bertentangan dengan keyakinan umum umat Islam bahwa alam adalah *hadits.* Kontroversi ini diwakili oleh al-Ghazali dari kelompok *mutakallimin* yang meyakini bahwa hanya Tuhan yang abadi. Selain Tuhan, yaitu alam, dikategorikan pada *ma siwa.* Alam diciptakan Tuhan dalam waktu berdasarkan kehendak-Nya. Jika alam itu *qadim*, maka alam tidak membutuhkan pencipta atau penyebab keberadaannya. Jika demikian, maka alam menjadi *wajib al-wujud* lain selain Tuhan, atau akan ada dua yang *qadim* (*ta'addud al-quddama*), yakni alam dan Tuhan.

VI
ANTROPOLOGI

Antropologi adalah refleksi filosofis tentang manusia. Dalam bahasa Inggris, manusia disebut *man* yang berasal dari kata Anglo-Saxon *mann* yang pengertiannya tidak begitu jelas kecuali apabila dikaitkan dengan kata Latin *mens* yang berarti "ada yang berpikir". Adapun kata Yunani *anthropos*, pada awalnya berarti "seseorang yang melihat ke atas" kemudian diartikan "wajah manusia". Menurut Lorens Bagus, sebagaimana pengertian kata *man*, kata *anthropos* yang berarti seseorang yang melihat ke atas pun tidak begitu jelas.[1]

Namun apabila dikaitkan dengan realitas manusia sebagai makhluk dua dimensi yang memiliki unsur fisik dan non-fisik, sebenarnya pengertian "seseorang yang melihat ke atas" lebih berkaitan daripada diartikan "wajah manusia". Yang dimaksud unsur non-fisik pada manusia adalah *ruh* Tuhan. Karena dalam diri manusia ada sisi ketuhanan, maka manusia memiliki kecenderungan untuk kembali kepada Tuhan, yang dalam istilah populer disebut "Yang di Atas". Kebahagiaan sejati seorang manusia adalah ketika ia dapat melakukan komunikasi dengan Tuhan, tentu dengan media *ruh.*

Kajian tentang manusia antara lain mencakup kedudukan manusia baik dalam hubungannya dengan alam, sesama manusia, maupun dengan Tuhan, yang melahirkan deskripsi manusia sebagai mikrokosmos,

---

[1] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), 564-565.

makhluk teomorfis, makhluk yang dianugerahi kebebasan[2], khalifah Tuhan, serta makhluk yang mampu merefleksikan sifat dan *asma'* Tuhan, yaitu insan kamil.

A. Manusia Sebagai Mikrokosmos

Manusia merupakan makhluk terbaik yang memiliki makna simbolis bagi alam semesta. Itulah sebabnya mengapa manusia disebut mikrokosmos atau alam cilik. Manusia adalah representasi alam besar (makro-kosmos). Secara fisik, manusia mengandung semua unsur kosmik, mulai dari mineral, tumbuhan, dan hewan. Dari sudut kandungan mineral, manusia memiliki semua unsur yang ada di alam; zat besi, zat kapur, seng, tembaga, dan lain-lain. Amoeba dan bakteri, atau makhluk renik lainnya terdapat dalam tubuh manusia. Pada diri manusia terdapat sejarah perkembangan dunia. Secara fisik, manusia adalah bagian dari alam. Jika manusia mati, unsur-unsur alamnya akan kembali ke alam yang menjadi asal mula kejadiannya.

Dari unsur tumbuh-tumbuhan, manusia juga memiliki daya yang dimiliki tumbuh-tumbuhan. Seperti yang diteorikan Ibnu Sina, manusia juga memiliki daya nabati seperti daya menyerap makanan (*nutritive faculty*), daya tumbuh (*growth*), dan berkembang biak (*reproductive faculty*), tentunya dengan perbedaan cara yang bersifat fundamental.

---

[2] Deskripsi mengenai manusia sebagai mikrokosmos, makhluk teomorfis, dan makhluk yang dianugerahi kebebasan, untuk selanjutnya bandingkan dengan Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 111-129.

Dari unsur hewan, manusia memiliki penginderaan (sensasi) dan gerak. Manusia, seperti juga hewan, memiliki pengindraan lahir dan batin. Dengan pengindraan lahir, yaitu mata, telinga, hidung, kulit, dan lidah, manusia dapat melihat, mendengar, mencium, meraba, dan merasa. Melalui pengindraan batin, manusia dapat menerima semua yang ditangkap panca indera, untuk kemudian menyimpan dan menyusunnya. Manusia dapat menangkap makna yang tersimpul dalam benda-benda indrawi kemudian menyimpan di memorinya. Manusia juga dapat bergerak, baik mendekati atau menjauhi suatu objek. Daya gerak mendekat disebut *syahwat*, yaitu ketika objek dinilai baik dan bermanfaat. Daya gerak menjauh disebut *ghadhab*, yaitu ketika objek dinilai buruk atau membahayakan.

Di samping itu, manusia juga memiliki sifat yang khas manusiawi, yaitu jiwa rasional. Wujud dari daya tersebut adalah akal yang berfungsi mengabstraksikan makna dan memahami kata atau simbol sehingga mampu menciptakan komunikasi simbolis yang disebut bahasa. Kemampuan manusia mengabstraksikan makna dari kata dan benda, memungkinkan manusia untuk mengkonstruksi bangunan keilmuan yang beragam.

Hal yang sama dinyatakan oleh Lorens Bagus bahwa secara fisik, manusia adalah makhluk jasmani yang tersusun dari bahan material dari dunia organik. Manusia adalah sosok organisme hidup yang menyatukan semua tampakan dan aktivitas kehidupan jasmani dalam dirinya sendiri. Tubuh manusia serupa dengan tubuh binatang yang lebih tinggi. Karena itu, fungsi-fungsi hakiki yang merupakan fungsi tanaman yang menjadi ciri khas semua

binatang ditemukan juga pada manusia. Seperti binatang, manusia juga memiliki kesadaran inderawi. Kenyataan demikian karena manusia adalah bagian dari kehidupan organik.[3]

Sebagai bagian dari alam, maka manusia memiliki keterkaitan dan keterikatan dengan alam. Manusia dapat mencapai kebahagiaan jasmani atau kebahagiaan material apabila ia mampu berdampingan dengan alam sebagai mitra. Sebaliknya, manusia akan mengalami penderitaan jasmani apabila tidak mampu mengadakan hubungan baik dengan alam. Dalam konteks ini, apabila manusia berbuat baik terhadap alam maka alam akan memberikan kebaikannya. Namun apabila manusia memperlakukan alam dengan buruk maka alam akan membalasnya dengan keburukan pula. Dengan demikian, tindakan etis terhadap alam perlu dilakukan untuk kebaikan manusia dan untuk menjadikannya sebagai makhluk baik. Hubungan manusia dengan alam merupakan dasar bagi bangunan prinsip-prinsip etika lingkungan.

Dalam etika lingkungan, pertama-tama manusia harus dipandang sebagai makhluk ekologis yang memandang manusia sebagai bagian dari alam. Melalui prinsip kemitraan yang bersifat konsekuensial seperti yang dikemukakan di atas, maka krisis lingkungan hidup serta kerusakan alam pada era modern pada dasarnya merupakan akibat dari pengelolaan alam yang tidak didasari nilai etis atau hati nurani. Alam dieksploitasi dan dicemari sehingga terjadi penurunan drastis kualitas sumber daya alam yang berimplikasi pada penurunan

---

[3] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, 566-567.

VII
ESKATOLOGI

Eskatologi yang berasal dari kata Yunani *"eschata"*(hal-hal terakhir) dan *"logos"* (studi tentang) membahas membicarakan kejadian yang berkaitan dengan kejadian-kejadian akhir hidup manusia seperti kematian, kiamat, akhir zaman, saat akhir sejarah, hari kebangkitan, kehidupan abadi, surga dan neraka, dan lain-lain.[1] Dengan wilayah kajian sedemikian, fokus pembahasan dalam eskatologi bukan pada realitas kematian yang secara klinis ditandai dengan berakhirnya detak jantung, nafas, serta fungsi otak manusia tetapi merupakan refleksi filosofis yang berupaya menyingkap kehidupan setelah mati.

A. Kematian

Realitas kematian merupakan kepastian yang tidak dapat ditolak. Setiap yang bernyawa pasti mati. Jika saatnya tiba, tidak ada yang akan sanggup memajukan atau menunda sesaatpun.[2] Manusia tidak dapat menentukan bagaimana akhir kejadian hidupnya.[3] Hidup dan mati atau menghidupkan dan mematikan merupakan rahasia Tuhan.

---

[1] Lihat Gordon D. Newby, *A Concise Encyclopedia of Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 2004), 56, Frank K. Flinn, *Encyclopedia of Catholicism* (New York: Facts On File, Inc., 2007), 259, dan Sara E. Karesh and Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism* (New York: Facts On File, Inc., 2006), 143.

[2] QS. *An-Nahl* : 61.

[3] QS. *Luqman* : 34.

Bagi manusia, hal demikian merupakan ujian untuk beramal lebih baik.[4]

Mengikut pendapat Ibnu Miskawaih, kematian adalah proses jiwa meninggalkan badan, terpisahnya jiwa dari badan, atau ke luarnya jiwa dari badan. Jiwa adalah substansi yang bersifat non-fisik yang berbeda dengan substansi badan. Apabila jiwa meninggalkan badan, maka jiwa tetap hidup sebagaimana yang menjadi sifatnya, menjadi bersih dari noda, dan memperoleh kebahagiaan total.[5] Dengan definisi ini, maka kematian sebenarnya adalah kehidupan sejati bagi jiwa. Kematian adalah kemerdekaan jiwa karena sebelumnya terkurung oleh badan. Jika selama dalam persatuannya dengan badan selalu mendapat pengaruh untuk cenderung pada hal-hal yang bersifat material karena badan merupakan bagian dunia material sehingga dapat memalingkan jiwa dari sumber asalnya, maka setelah berpisah kecenderungan tersebut tidak ada lagi.

Dengan kematian, sebenarnya menjadi bukti bahwa manusia itu merupakan makhluk ganda yang terdiri dari jasmani dan ruhani. Jasmani dan ruhani adalah wujud yang berbeda. Ketika dua wujud ini berpisah, keduanya akan kembali kepada sumbernya masing-masing. Sumber badan adalah materi dan sumber jiwa adalah Tuhan. Materi badan adalah semua unsur yang terdapat dalam alam. Jika jiwa terlepas dari badan, semua unsur alam yang terdapat dalam diri manusia akan kembali pada alam. Karena jiwa

---

[4] QS. *Al-Mulk* : 1-2.

[5] Dikutip dari Muhammad 'Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, terj. (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 108.

bersumber dari Tuhan, maka jiwa tidak musnah seiring kamatian. Sebagaimana badan yang kembali kepada sumbernya, jiwa pun akan kembali kepada sumber sejatinya, yaitu Tuhan. Pada Tuhanlah jiwa mengalami keabadian.

B. Kepastian Adanya Hari Kebangkitan

Setelah manusia mengalami kematian, persoalan selanjutnya adalah mengenai kepastian adanya hari kebangkitan. Pada dasarnya semua penganut agama memiliki kepercayaan yang sama bahwa manusia akan dibangkitkan lagi setelah mengalami kematian, demikian halnya dengan agama Islam. Umat Islam sepakat mengenai kepastian adanya hari kebangkitan yang linier dengan kepercayaan tentang keabadian jiwa manusia.

Menurut Amsal Bakhtiar, agama tanpa doktrin hidup setelah mati bagai bergantung tanpa tali karena kepercayaan terhadap akhirat merupakan pegangan sekaligus sebagai faktor yang memotivasi pemeluknya untuk taat beribadah, berakhlak mulia, serta menjalankan semua perintah Tuhan. Kalau berbuat baik hanya mengharapkan balasan di dunia, seseorang tidak perlu mempercayai akhirat. Tetapi apabila mengharapkan hasil yang lebih maksimal, maka ia mesti mempercayai kehidupan setelah mati.[6] Melalui kepercayaan terhadap

---

[6] Amsal Bakhtiar, "Eskatologi: Perspektif Agama dan Filsafat", dalam *Refleksi Jurnal Kajian Agama dan Filsafat*, vol. 1, No. 3, Juni-Agustus 1999. Menurut Amsal Bakhtiar, kepercayaan tentang keabadian hidup tidak hanya didominasi oleh agama-agama besar, tetapi juga dalam kepercayaan masyarakat kuno seperti kepercayaan bangsa Mesir Kuno bahwa *ruh* manusia akan menuju

kehidupan setelah mati, maka nilai-nilai moral dapat ditegakkan. Sebagai contoh, orang-orang yang tidak mempercayai adanya kehidupan setelah mati akan berlomba-lomba mencari keuntungan material sebanyak mungkin, mendapat kesenangan semaksimal mungkin, serta kemajuan yang tidak terkendali, tentu semuanya dapat dilakukan antara lain dengan mengabaikan nilai-nilai moral karena bagi mereka kehidupan hanya berlaku satu kali dan tidak memiliki konsekuensi apapun setelah kematian. Hal ini berbeda dengan pemeluk agama. Gerak hati, perkataan, dan sikap mereka dikerangkai oleh nilai agama dan senantiasa berusaha untuk selalu konsisten dengan nilai tersebut terutama karena agama mengajarkan keyakinan adanya hari kebangkitan.

Dengan demikian, kepastian adanya kebangkitan pada hakikatnya adalah tuntutan hukum moral. Apabila di dunia hampir tidak ditemukan pengadilan adil dalam pengertian yang sebenarnya, maka hari kebangkitan adalah saatnya untuk menuntaskan perbuatan-perbuatan manusia yang tidak terselesaikan dalam pengadilan sejarah. Di dunia kebenaran seringkali direkayasa dan dimanipulasi. Di dunia banyak pekerja keras jujur tetapi

---

langit. Supaya *ruh* manusia cepat sampai langit, lalu dibangun piramida yang bentuknya runcing. Piramida ini dibangun hanya untuk para raja karena merekalah yang berhak sampai ke tujuannya lebih cepat. Kepercayaan yang sama terdapat pula dalam agama Zoroaster, Manu, dan lain-lain. Dalam agama Budha, terdapat keyakinan adanya *nirvana*, yaitu keadaan yang tidak ada. Dalam agama Hindu, terdapat keyakinan adanya *moksa* sebagai jalan tertinggi yaitu bersatu dengan Tuhan. Agama Yahudi, Kristen, dan Islam memandang kehidupan setelah mati sebagai keyakinan pokok setelah iman kepada Tuhan.

VIII
PSIKOLOGI

Psikologi merupakan refleksi filosofis mengenai jiwa. Psikologi merupakan istilah adaptasi dari bahasa Yunani "*psyche*" dan "*logos*". Namun, istilah jiwa sendiri, tampaknya berasal dari bahasa Sansakerta "*jiva*".[1] Filosof muslim yang melakukan refleksi filosofis secara komprehensif mengenai jiwa adalah Ibnu Sina. Sebelum mendeskripsikan karakteristik jiwa, Ibnu Sina terlebih dahulu mengajukan argumen keberadaan jiwa. Argumen-argumen adanya jiwa yang dikemukakan Ibnu Sina adalah sebagai berikut:[2]

1. Argumen psikofisik/argumen gerak dan persepsi. Menurut Ibnu Sina, gerak ada dua :
   a. Gerak yang terjadi karena ada gaya yang bekerja dari luar/gerak terpaksa (*qasriyyah/compulsory*).
   b. Gerak tidak terpaksa (*ghair qasriyyah/non-compulsory*). Gerak tidak terpaksa ada dua :
      1) Yang terjadi sesuai hukum alam (*'ala' muqtadha al-thabi'ah*), seperti jatuhnya batu dari atas ke bawah.
      2) Yang terjadi menentang hukum alam (*dlidd muqtadha al-thabi'ah*), seperti manusia yang

---

[1] Dalam bahasa Sansakerta, *jiva* berarti kehidupan, jiwa individual, jiwa yang sadar, sebagaimana dibedakan dari jiwa universal atau jiwa mutlak. Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), 381.

[2] Selanjutnya lihat Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), 71-72.

berjalan di atas bumi. Menurut hukum alam, manusia mestinya diam karena bobotnya sama dengan benda padat. Yang menggerakkan di luar tubuhnya adalah jiwa.

2. Argumen "aku" dan kesatuan gejala kejiwaan

Dibedakan antara "aku" sebagai jiwa dan badan sebagai alat. Ketika seseorang melakukan sesuatu, maka yang melakukan itu jiwanya bukan tubuhnya. Ketika dikatakan "aku tidur", yang melakukannya bukan bagian-bagian tubuhnya tetapi seluruh dirinya/pribadi yang merupakan "aku".

3. Argumen kontinuitas

Hidup adalah untaian perubahan yang tak putus-putus. Wujud aktual tubuh di masa lalu pasti ada yang telah hilang. Jiwa merangkumkan masa kini dan masa lalu (seluruh hidup) sebagai sebuah kontinuitas. Ini hanya mungkin terjadi pada diri manusia yang memiliki jiwa.

4. Argumen manusia terbang di udara.

Seorang manusia yang terlahir sempurna, lalu diletakkan di udara dan anggota tubuhnya diatur supaya tidak berbenturan dengan yang lain. Ia tetap akan meyakini keberadaan dirinya. Sesuatu yang menyadari keberadaannya tersebut adalah jiwa.

A. Definisi Jiwa

Istilah jiwa didefinisikan oleh al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd sebagai kesempurnaan bagi fisik yang bersifat alamiah, mekanistik, dan memiliki kehidupan yang

energik, atau kesempurnaan fisik alami yang memiliki alat dan mengalami kehidupan. Kesempurnaan di sini, dimaksudkan al-Kindi dengan sesuatu yang membuat *al-jins* (suatu genus) menjadi sempurna sehingga dapat menjadi *nau'* (spesies), atau sesuatu yang membuat tubuh alamiah (*al-jins al-thabi'i*) menjadi sempurna sehingga menjadi seorang manusia. Adapun yang dimaksud dengan tubuh alamiah bukanlah tubuh buatan, dan yang dimaksud dengan memiliki alat adalah bahwa manusia dapat bertingkah laku dengan menggunakan alat yang berupa anggota badan. Sementara itu, makna dari mengalami kehidupan atau memiliki kehidupan dengan daya adalah di dalam diri manusia terdapat kesiapan untuk hidup dan penerimaan daya jiwa.[3] Definisi ini memiliki kedekatan dengan pemikiran Aristoteles mengenai jiwa. Aristoteles menggambarkan jiwa sebagai gambaran badan. Gambaran ini selaras konsisten dengan teori yang digagasnya bahwa setiap eksistensi alam terdiri dari materi (*hayula*) dan bentuk. Dalam konteks ini, jiwa merupakan bentuk atau *forma* dari badan.

Di samping definisi di atas, al-Kindi juga mendefinisikan jiwa sebagai elemen yang memiliki kehormatan dan kesempurnaan, berkedudukan luhur, dan substansinya berasal dari substansi sang Pencipta sebagaimana sinar matahari yang berasal dari matahari.[4] Definisi yang kedua ini tampak lebih dekat dengan pemikiran Plato. Dengan kalimat lain, pemikiran al-Kindi

---

[3] Muhammad 'Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para filosof Muslim*, terj. (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 24.

[4] Muhammad 'Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan .....*, 24

mengenai jiwa lebih cenderung pada pemikiran Plato daripada Aristoteles.

Kecenderungan terhadap pemikiran Plato, juga terlihat pada al-Farabi yang memberi definisi lain pada jiwa sebagai substansi ruhani yang berdiri sendiri dan substansi manusia yang sesungguhnya. Jiwa dan ruhani bukan aksiden dari badan. Karena itu, manusia adalah wujud yang memiliki dua unsur, yaitu substansi ruhani dari Ilahi dan badan dari alam materi. Sebagai bagian dari alam materi, maka badan bersifat formalistik, berbentuk, adaptif, bergerak, diam, berwujud dan berbagi, adapun substansi ruhani berbeda dengan badan baik dalam sifat serta hakikat dzat, diterima akal, dan berisi *waham*.[5] Kesatuan jiwa dan badan merupakan kesatuan secara aksiden, bahwa antara keduanya mempunyai substansi yang berbeda sehingga binasanya badan tidak membawa binasanya jiwa. Jiwa diciptakan ketika badan siap menerimanya.[6]

Ibnu Sina juga memiliki pendapat yang sama, bahwa jiwa rasional merupakan substansi ruhani sebab ia menangkap hal-hal yang rasional dan menangkap dirinya tanpa menggunakan alat. Jiwa rasional adalah substansi akal yang berada secara terpisah dari badan. Karena itu, Ibnu Sina berbeda dengan Aristoteles dalam menafsirkan kesempurnaan. Dalam perspektif Aristoteles, kesempurnaan dimaknai bahwa jiwa merupakan potret bagi badan. Menurut Ibnu Sina, tidak semua jiwa

---

[5] Muhammad 'Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan .....*, 64.

[6] Hasyimsyah, *Filsafat Islam*, 39.

IX
KENABIAN

Agama samawi mendasarkan ajarannya pada wahyu dan ilham. Wahyu berisi kehendak Tuhan yang harus direalisasikan di muka bumi. Untuk itu, maka ditunjuk manusia pilihan untuk menerima wahyu serta menafsirkan kehendak-Nya dengan bahasa yang historis-kontekstual. Dialah nabi yang mempunyai kekuatan untuk melakukan *ittishal* dengan Tuhan dan sebagai mediator untuk mengekspresikan kehendak-Nya.

Atas dasar itu, filsafat kenabian bermuara pada dua hal, yaitu kitab suci yang berisi wahyu serta nabi sebagai manusia istimewa yang menerima wahyu. Kitab suci merupakan pedoman teoretis bagi umat manusia yang darinya diderivasi hukum, etika, tauhid, dan metafisika. Adapun nabi merupakan pedoman praktis yang perkataan, perbuatan, dan sifat-sifatnya dijadikan teladan karena kemampuannya menafsirkan kitab suci dengan bahasa yang operasional. Kitab suci bersifat general dan abstrak. Dalam hal ini, nabi berperan sebagai penafsir spesifik dan konkret ke dalam bentuk perkataan, perbuatan, sikap, dan sifat yang merupakan spesifikasi dan konkretisasi dari kitab suci yang utuh dan sempurna.

Dalam sejarah pemikiran filsafat, pembahasan filsafat kenabian pertama kali digagas oleh al-Farabi. Pemikiran al-Farabi mengenai kenabian sebenarnya merupakan respons pemikiran filsafat yang berkembang pada masanya yang mengingkari eksistensi kenabian. Penolakan terhadap eksistensi kenabian, antara lain dikemukakan oleh Ahmad

Ibnu Ishaq al-Ruwandi (w. akhir abad III H), seorang tokoh berkebangsaan Yahudi. Khusus terkait dengan kenabian, menurutnya nabi sebenarnya tidak diperlukan manusia karena Tuhan telah mengkaruniakan akal kepada manusia. Dengan akalnya, manusia dapat mengetahui adanya Tuhan dan segala nikmat-Nya, dapat mengetahui perbuatan yang baik dan buruk, serta menerima suruhan dan larangan-Nya. Dia juga tidak mengakui adanya mu'jizat karena dipandang hanya sebagai khayalan yang menyesatkan manusia. Karena itu, Ahmad Ibnu Ishaq al-Ruwandi melihat Alquran bukan mu'jizat sebab Muhammad berasal dari kabilah yang paling *fashahah* di kalangan Arab.[1]

A. Mimpi Sebagai Dasar Keniscayaan Kenabian

Menurut al-Kindi, mimpi merupakan proses pemanfaatan pikiran oleh jiwa dan peniadaan proses pemanfaatan pikiran oleh indera. Prilaku mimpi dikembalikan kepada proses daya fantasi atau imajinasi, yaitu daya yang memahami bentuk-bentuk inderawi yang bebas dari materinya dan ia bebas menjalankan fungsinya pada situasi tidur dan sadar secara bersama-sama. Oleh karena itu, setiap hal yang masuk dalam pikiran pada saat terjaga, maka gambarannya akan muncul dalam daya fantasi. Tampilan gambar-gambar itu sesuai dengan kadar keseriusan manusia dalam berpikir dan kadar dirinya untuk tidak menggunakan indera sehingga seakan-akan yang menyaksikan adalah inderanya. Apabila manusia tidur dan fungsi inderanya beristirahat, maka semua hal

---

[1] Sirajudin Zar, *Filsafat Islam Filosof & Filsafatnya.* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007), 78-79.

yang masuk dalam pikiran pada saat tidur gambarannya akan muncul dalam daya fantasi dan akan tampak lebih nyata dan lebih kuat daripada ketika sadar, lalu muncullah mimpi dan angan-angan.[2]

Mengenai simbolisasi mimpi, al-Farabi menyatakan bahwa segala hal inderawi yang terlihat dalam mimpi adalah simbol sesuatu yang lain yang mempengaruhi daya fantasi pada saat sedang tidur, baik yang bersifat inderawi atau bersifat rasional. Untuk memahami makna mimpi ini, diperlukan penafsiran simbol-simbol tersebut. Untuk orang-orang yang daya fantasi mereka menerima berbagai hal dari Akal Aktif pada saat tidur, al-Farabi menyatakan bahwa ucapan mereka menjadi kata-kata peniruan, simbol-simbol, teka-teki, penggantian-penggantian, dan kemiripan-kemiripan.[3]

Al-Kindi mengklasifikasi mimpi pada empat kategori. *Pertama, al-ru'ya al-tanbi'iyah,* yaitu mimpi melihat segala sesuatu yang belum terjadi. *Kedua, al-ru'ya al-ramziyah,* yaitu mimpi melihat segala sesuatu yang menunjukkan atas sesuatu yang lain atau melambangkan sesuatu yang lain. *Ketiga,* mimpi melihat sesuatu yang menunjukkan atas kebalikannya. *Keempat,* mimpi melihat sesuatu yang tidak benar. Perbedaan jenis mimpi tersebut disebabkan oleh perbedaan tingkat kesiapan daya fantasi untuk menerima bentuk-bentuk inderawi yang menggambarkan pengetahuan jiwa. Apabila daya fantasi sangat siap untuk menerima pegetahuan yang ada dalam jiwa, maka jiwa

---

[2] Muhammad 'Utsman Najati, *Jiwa dalam Pandangan Para filosof Muslim,* terj. (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 32.

[3] Muhammad 'Utsman Najati, *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim,* h. 80.

akan mengabarkan suatu hal yang belum terjadi. Tetapi apabila jiwa tidak terlalu siap untuk menerima gambaran-gambaran inderawi yang menggambarkan pengetahuan jiwa, maka jiwa akan mengabarkan sesuatu berdasarkan simbolnya. Apabila daya fantasinya lebih lemah, maka mimpi akan menunjukkan sesuatu yang berlawanan dengan apa yang terlihat dalam mimpi. Apabila daya fantasi tidak mampu menerimanya, maka mimpinya akan tidak teratur, rancu, atau tidak jelas. Untuk kategori mimpi terakhir, disebut juga dengan istilah *adhghatsu ahlam* (bunga tidur) atau mimpi yang tidak menunjukkan apa-apa.[4]

Mengenai fenomena mimpi ini, pada dasarnya tidak terdapat perbedaan pendapat di antara para filosof termasuk al-Ghazali. Al-Ghazali mengikuti pandangan al-Farabi dan Ibnu Sina tentang daya jiwa. Al-Ghazali menegaskan peran penting daya fantasi dalam berangan-angan (*al-ahlam*), mimpi, wahyu, dan kenabian. Ketika daya fantasi tidak disibukkan oleh pelayanan terhadap indera, baik pada saat sadar maupun pada saat tidur, maka daya fantasi tertarik bersama jiwa rasional ke arah Akal Aktif. Lalu akal menyaksikan apa yang ada di sana dan mengirimnya ke daya fantasi, sehingga terlihat sebagai sesuatu yang dilihat dan didengar. Namun karena tingkatan daya fantasi dan kesiapan jiwa di antara manusia berbeda, maka gambaran yang diterima dalam mimpi juga berbeda.[5]

---

[4] Muhammad 'Utsman Najati, *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, h. 32-33.

[5] Muhammad 'Utsman Najati, *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim*, h. 232.

X
POLITIK

Istilah politik dalam sistem bahasa Islam (Arab) dikenal dengan istilah *siyasah. Siyasah* dalam Islam bertujuan untuk menegakkan agama serta mengatur urusan dunia dalam bingkai kekuasaan politik. Kehidupan manusia yang terhimpun dalam sebuah asosiasi yang disebut masyarakat, memerlukan aturan-aturan yang bersumber dari ajaran Islam. Ini sesungguhnya merupakan implikasi dari karakteristik agama Islam yang bersifat komprehensif. Islam bukan sekedar agama yang berkutat dengan sistem ritual belaka.

Politik dalam pengertian generik sering diasosiasikan pada pemaknaan yang kurang begitu baik. Politik senantiasa berorientasi hanya pada kekuasaan. Karena itu ketika istilah politik dikaitkan dengan Islam, perlu diluruskan duduk masalahnya. Bahwa kekuasaan dalam Islam dipahami sebagai sarana pengabdian kepada Allah demi tegaknya hukum Allah di muka bumi. Penegakan hukum Allah, hanya akan merealisasi dengan kekuasaan politik. Ajaran Islam tidak mungkin dapat diterapkan secara sempurna tanpanya. Dengan demikian, istilah Politik Islam dipahami sebagai politik dalam perspektif Islam.

Berdasarkan orientasinya, yaitu menegakkan hukum Allah di muka bumi, maka dalam sistem politik Islam kekuasaan tertinggi adalah kekuasaan Allah bukan kekuasaan sebagian manusia atas sebagian yang lain. Sebagaimana tercermin dalam penyaksian muslim pada

kalimat *la ilah illa Allah*, Islam menolak setiap bentuk penguasaan mutlak selain penguasaan Allah. Kalimat tersebut merupakan wujud pembebasan manusia dari penguasaan makhluk menuju pengakuan serta penerimaan atas penguasaan Allah.

Namun demikian, politik Islam tidak lantas dipahami secara ketat. Dalam pengertian yang lebih inklusif, istilah politik Islam merupakan kontras terhadap konsep politik yang tidak sesuai dengan ajaran Islam atau tidak islami, tidak dikontraskan dengan politik non muslim. Dengan kata lain, kekhususan yang dimiliki politik Islam tidak menutup kemungkinan terjadinya pengkayaan pemikiran politik yang dibangun dari sistem politik non muslim selama substansinya tidak bertentangan dengan ajaran Islam, atau kalaupun bertentangan, maka pengkayaan tersebut dapat melalui proses islamisasi. Islam bersifat *opened* bagi konsep-konsep politik yang ada.

Secara filosofis, kajian mengenai politik Islam berawal dari pembagian klasik Filsafat Islam ke dalam dua bagian, yaitu filsafat teoretis (*al-hikmah al-nadzariyyah*) dan filsafat praktis (*al-hikmah al-'amaliyyah*). Yang pertama berkaitan dengan segala sesuatu sebagaimana adanya, dan yang kedua berkaitan dengan segala sesuatu sebagaimana seharusnya. Filsafat teoretis terkait dengan fisika, metafisika, dan psikologi. Adapun filsafat praktis terkait dengan etika, ekonomi, dan politik. Etika mengatur bagaimana individu seharusnya berprilaku, ekonomi

mengatur pengelolaan rumah tangga, dan politik mengatur pengelolaan suatu kota atau negara.[1]

Antara filsafat teoretis dengan filsafat praktis memiliki keterkaitan erat. Filsafat teoretis berfungsi sebagai *guide* terhadap refleksi filosofis dalam filsafat praktis. Hal demikian dapat dilihat dari kajian filsafat praktis yang senantiasa diinspirasi oleh tema dalam filsafat teoretis, yaitu bersifat *uluhiyyah*, berpijak pada alam, humanis, serta memperhatikan posisi manusia dalam keberhadapannya dengan Tuhan dan alam.

Atas dasar itu, maka kajian politik dalam Filsafat Islam tidak terlepas dari landasan teoretisnya. Filsafat politik Islam senantiasa berpijak pada basis mekanisme alam yang dibingkai oleh *sunnatullah*, yang di dalamnya terdapat manusia yang dengan dimensi psikologisnya menjadi agen yang mendapat amanat untuk memakmurkan bumi ke dalam satu sistem tunggal, yaitu sistem *uluhiyah*. Dengan demikian, kemasan politik dalam pemikiran filosof muslim, sebenarnya implisit mencerminkan pemikiran yang bersifat psikologis, profetik, *uluhiyah*, yang dioperasikan di alam sebagai cermin atau *tajalliyyat* Tuhan.

A. Al-Farabi: Filosof dan Politikus Muslim

Di antara filosof muslim yang melakukan refleksi filosofis mengenai masyarakat dan negara adalah Al-Farabi. Filosof asal Transoxiana ini memformulasikan pemikiran politik secara komprehensif melebihi filosof

---

[1] Yamani, *Antara Al-Farabi dan Khomeini Filsafat Politik Islam* (Bandung: Mizan, 2003), 31.

muslim lainnya. Keistimewaan pemikiran politik al-Farabi menurut Yamani, didasarkan atas dua hal. *Pertama,* al-Farabi adalah filosof muslim *far excellence.* Pemikiran politik yang dikembangkan filosof muslim lain pasca al-Farabi tidak banyak beranjak dari pemikiran al-Farabi. Para filosof muslim seperti Ibnu Sina, al-Razi, al-Thusi, bahkan filosof dari kalangan agama lain seperti Maimonides, Ibnu Gabirol, mengakui bahwa filsafat politik al-Farabi sulit dilampaui.

Pemikiran politik Nashiruddin Thusi tampaknya dapat dijadikan contoh. Thusi menggunakan istilah *siyasah* untuk membahasakan pemerintahan. Seperti halnya al-Farabi, Thusi juga mengatakan bahwa manusia adalah makhluk sosial. Hal tersebut sesuai dengan istilah *insan* yang secara harfiah berarti "suka berteman, berkumpul, berhubungan". Karena bergaul merupakan ciri khas manusia, maka kesempurnaan manusia hanya dapat diperoleh melalui kehidupan sosial. Selain itu Thusi menggunakan istilah *tamaddun* yang berasal dari kata *madinah,* yang berarti kehidupan bersama manusia yang memiliki pekerjaan berbeda tetapi memiliki satu tujuan yaitu saling membantu untuk memenuhi kebutuhan bersama.[2]

Setiap individu memiliki motivasi yang berbeda. Perbedaan minat ini dapat menimbulkan pertentangan dan ketidakadilan. Atas dasar itu pemerintah diperlukan untuk melindungi hak serta menjadi penengah kedua setelah hukum Tuhan. Pemerintah boleh membuat kebijakan

---

[2] Lihat Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), 142-143.

XI
EPISTEMOLOGI

Epistemologi berasal dari kata Yunani, *episteme* (pengetahuan) dan *logos* (pengetahuan, informasi). Berdasarkan makna leksikal ini, maka epistemologi dapat dikatakan pengetahuan tentang pengetahuan dan adakalanya disebut teori pengetahuan.[1] Definisi epistemologi yang terakhir digunakan Ian Richard Netton dengan menyatakan bahwa epistemologi merupakan cabang filsafat yang berkenaan dengan teori pengetahuan.[2]

A. Pengertian Ilmu

Literatur epistemologi menyajikan dua istilah teknis, yaitu ilmu dan pengetahuan. Dalam perspektif Filsafat Islam, pengetahuan yang dimaksud adalah pengetahuan objektif sebagai terjemah dari istilah Arab "*'ilm*" bukan merupakan kontras untuk istilah ilmu sebagai terjemah istilah Inggris "*science*". Dalam literatur filsafat ilmu pada umumnya, pengetahuan (*knowledge*) dibedakan dengan ilmu (*science*). Jujun S. Suriasumantri dan Miska Muhammad Amien termasuk ilmuwan yang menggunakan istilah ilmu untuk sains.[3] Pengetahuan adalah segala hal

---

[1] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), 212.

[2] Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School* (New York: Routledge, 1992), 34.

[3] Menurut Jujun S. Suriasumantri, ilmu merupakan ilmu merupakan pengetahuan yang diperoleh melalui metode tertentu yang disebut metode keilmuan. Metode inilah yang membedakan ilmu dengan buah pemikiran lainnya. Dengan kalimat lain, ilmu

yang diketahui manusia, sementara ilmu adalah pengetahuan yang tersistematisasi melalui metode ilmiah. Mengikuti paradigma ini, maka ilmu adalah bagian dari pengetahuan atau pengetahuan khusus. Kekhususan ilmu karena ilmu memiliki metode keilmuan yang khas, yaitu metode ilmiah yang merupakan terjemahan dari *scientific method*. Dalam tulisan ini, *science* diterjemahkan sebagai ilmu empiris. Dengan terjemah ini, maka sebenarnya ilmu tidak merujuk baik pada *knowledge* atau pada *science*, sekalipun dalam hal tertentu ilmu memiliki kesamaan dengan *science*.

Ilmu berasal dari bahasa Arab *'alima* yang berarti mengetahui. Pada sisi ini ilmu sama dengan pengetahuan. Menurut Mulyadhi Kartanegara, ilmu memiliki kemiripan dengan *science*. Seperti halnya *science* dibedakan dengan *knowledge*, ilmu juga dibedakan dengan *ra'y* (opini). Jadi ilmu bukan sembarang pengetahuan atau oponi tetapi pegetahuan yang teruji kebenarannya. Ilmu adalah pegetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya. Hal ini menunjukkan bahwa ilmu bukan sembarang pengetahuan

---

adalah pengetahuan yang diperoleh melalui penerapan metode keilmuan. Ilmu merupakan bagian dari pengetahuan, yakni pengetahuan yang memiliki sifat-sifat tertentu atau pengetahuan keilmuan. Supaya tidak terjadi kekacauan antara pengertian "ilmu" (*science*) dan "pengetahuan" (*knowledge*), maka digunakan istilah "ilmu" untuk "ilmu pengetahuan". Lihat Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1990), 9. Adapun menurut Miska Muhammad Amien, kata pengetahuan diambil dari kata Inggris *knowledge*, seangkan ilmu dialihkan dari kata Arab *'ilm* atau kata Inggris *science*. Lihat Miska Muhammad Amien, *Epistemologi Islam Pengantar Filsafat Pengetahuann Islam* (Jakarta: UI-Press, 1983), 3.

tetapi telah teruji kebenarannya melalui bukti yang kuat, tidak berdasarkan praduga atau asumsi. [4]

Yang membedakan antara sains dengan ilmu adalah ruang lingkupnya. Ruang lingkup sains terbatas pada objek-objek empiris saja, sementara ruang lingkup ilmu tidak terbatas hanya pada objek empiris saja tetapi mencakup semua realitas, termasuk realitas non-empiris atau entitas metafisik serta objek empiris-metafisis. Untuk istilah yang disebut terakhir, dalam literatur filsafat dikenal dengan objek imaginal, objek matematis, atau objek yang pada dirinya bersifat metafisis tetapi terkait dengan objek fisik. Ruang lingkup ilmu ini dapat dilihat dari perkembangan tradisi keilmuan dalam Islam yang mencakup ilmu empiris, ilmu rasional, dan metafisika. Maka selain fisika, kimia, botani, biologi, anatomi, ilmu kedokteran, atau psikologi, dalam khazanah keilmuan Islam terdapat istilah aritmetika, geometri, musik, ontologi, ilmu *ladunni*, ilmu *hudhuri*, Tasawuf, dan sebagainya.

B. Wilayah Ilmu

Pandangan mengenai keberadaan objek yang ditelaah ilmu, sejalan dengan keyakinan Islam akan keberadaan objek-objek yang tidak empiris. Para filosof telah menyusun hierarki wujud, justru menempatkan entitas metafisika pada hierarki teratas. Itu berarti bahwa dalam Islam, status ontologis entitas metafisika lebih riil dari pada status ontologis objek-objek fisik.

---

[4] Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), 3-4.

Berdasarkan wujudnya, al-Farabi mengemukakan empat hierarki wujud sebagai berikut: Tuhan, malaikat, benda-benda langit (*celestial*), dan benda-benda bumi (*terrestrial*). Berdasarkan sifat dasar wujud, Ibnu Sina mengelompokkan wujud-wujud ke dalam tiga kategori: *pertama* wujud-wujud yang secara niscaya tidak berhubungan dengan materi dan gerak, *kedua* wujud-wujud yang pada dirinya bersifat imateriil terkadang berhubungan dengan materi dan gerak, dan *ketiga* wujud-wujud yang secara niscaya berhubungan dengan materi dan gerak.[5]

Berdasarkan status ontologisnya, Tuhan menempati hierarki teratas karena merupakan penyebab segala realitas. Sebagai sebab, status ontologis Tuhan lebih utama karena keberadaan selain Tuhan hanya merupakan akibat atau derivat. Status sebab lebih tinggi dari akibat. Sebab dapat dibayangkan tanpa adanya akibat, tapi akibat tidak dapat dibayangkan tanpa adanya sebab sebagaimana derivat tidak dapat dibayangkan tanpa adanya sumber. Dengan demikian, sekalipun Tuhan bersifat imateriil, Tuhan lebih riil dan lebih prinsipil.

Malaikat, yang dalam Filsafat Islam diidentifikasi sebagai akal, status ontologisnya menempati posisi kedua setelah Tuhan karena dipandang lebih unggul dari alam materi. Malaikat berpengaruh besar terhadap pembentukan benda-benda fisik, seperti planet-planet. Akal aktif dalam filsafat Ibnu Sina disebut *shahib al-shuwar* (pemberi bentuk) karena merupakan agen dalam

---

[5] Untuk selanjutnya lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai*...., 31-43.

XII
PENUTUP

Di akhir tulisan ini, penulis tidak akan mengulang-ulang pembahasan pada setiap babnya sekalipun itu berupa intisari atau kesimpulan. Kalaupun sebuah tulisan harus ditutup dengan sebuah kesimpulan, disimpulkan bahwa para filosof yang telah mencurahkan daya rasional yang dianugerahkan Tuhan pada mereka sebenarnya merupakan bentuk syukur dalam arti yang riil, yaitu menggunakan sesuatu sesuai dengan tujuan diciptakannya sesuatu tersebut. Maka wujud syukur atas dianugerahkannya akal adalah dengan berpikir serta melakukan penelaahan terhadap tanda-tanda kekuasaan Tuhan. Hal inilah yang perlu diapresiasi dari para filosof.

Selanjutnya penulis mengemukakan sebuah pengakuan terhadap kelemahan dan kekurangan tulisan ini supaya menjadi motivasi bagi pembaca untuk melahirkan karya yang lebih bermutu. Secara tematik, tulisan ini merepresentasikan dasar-dasar filosofis mengenai cabang ilmu rasional. Di antara cabang ilmu rasional teoretis, yang dibahas seluruhnya hanya cabang metafisika, yaitu ontologi, teologi, kosmologi, antropologi, dan eskatologi. Landasan filosofis ilmu alam hanya membahas psikologi. Adapun untuk ilmu rasional praktis, yang sudah dibahas adalah politik. Dengan demikian, bagi pembaca yang berminat dalam penelaahan pada disiplin ilmu rasional, ada bidang-bidang kajian yang memerlukan kajian komprehensif, yaitu filsafat matematika dan filsafat alam untuk anak cabang minerologi, botani, zoologi, anatomi,

dan kedokteran. Adapun untuk cabang ilmu rasional praktis, yang belum dibahas adalah filsafat etika dan filsafat ekonomi.

Kendala yang sangat terasa dalam penulisan karya ini adalah sulitnya menemukan sumber primer yang ditulis secara langsung oleh filosof yang bersangkutan sehingga kemudian banyak digunakan karya-karya sekunder, dengan segala konsekuensinya. Selanjutnya dari sisi penulis sendiri yang senantiasa berada dalam proses belajar, tentu sedikit banyak berpengaruh terhadap keberhasilannya dalam memahami pemikiran orisinal filosof muslim.

DAFTAR PUSTAKA

Ahwani, Ahmad Fuad Al- *Filsafat Islam.* Terj. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.

Al-Ghazali, "Al-Muqidz min al-Dhalal", dalam *Majmu'at Rasa'il.* Beirut: Dar al-Fikr, 1996.

Amien, Miska Muhammad. *Epistemologi Islam Pengantar Filsafat Pengetahuann Islam.* Jakarta: UI-Press, 1983.

Arkoun, Mohammad. *Retinking Islam.* terj. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Asy'arie, Musa. *Filsafat Islam Sunnah Nabi Dalam Berpikir.* Yogyakarta: LESFI, 2002.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat.* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.

Basyir, Ahmad Azhar. *Refleksi Atas Persoalan Keislaman Seputar Filsafat, Hukum, Politik & Ekonomi.* Bandung: Mizan, 1994.

Dahlan, Abdul Aziz. *Pemikiran Falsafi Dalam Islam.* Jakarta: Djambatan, 2003.

Departemen Agama RI. *Alquran Dan Terjemahnya.* Bandung: Gema Risalah Press, 1992.

Djazuli, A. *Ilmu Fiqh Sebuah Pengantar.* Bandung: Orba Shakti, 1991.

Flinn, Frank K. *Encyclopedia of Catholicism.* New York: Facts On File, Inc., 2007.

Gower, Barry. *Scientific Method An Historical And Philosophical Introduction.* London and New York: Routledge, 1997.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik.* Jakarta: Paramadina, 1996.

Jisr, Syaikh Nadim al- *Para Pencari Tuhan Dialog Alquran, Filsafat, dan Sains dalam Bingkai Keimanan.* Terj. Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.

Jurnal Filsafat Islam dan Mistisisme. *Mulla Shadra.* Jakarta: Erlangga, 2007.

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat. *Refleksi.* vol. 1, No. 3, Juni-Agustus 1999.

Karesh, Sara E. and Hurvitz, Mitchell M. *Encyclopedia of Judaism.* New York: Facts On File, Inc., 2006.

Kartanegara, Mulyadhi. *Gerbang Kearifan Sebuah Pengantar Filsafat Islam.* Jakarta: Lentera Hati, 2006.

-------- *Menembus Batas Waktu Panorama Filsafat Islam.* Bandung: Mizan, 2005.

-------- *Mengislamkan Nalar Sebuah Respons Terhadap Modernitas.* Jakarta: Erlangga, 2007.

-------- *Menyibak Tirai Kejahilan Pengantar Epistemologi Islam.* Bandung: Mizan, 2003

-------- *Reaktualissi Tradisi Ilmiah Islam.* Jakarta: Baitul Ihsan, 2006.

Leaman, Oliver. *A Brief Introduction to Islamic Philosophy.* Oxford: Polity Press, 1999.

Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin Dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan Kemanusiaan dan Kemoderenan.* Jakarta: Paramadina, 1992.

Malaky, Ekky Al- *Filsafat Untuk Semua Pengantar Mudah Menuju Dunia Filsafat.* Jakarta: Lentera, 2001.

Muthahhari, Murtadha. *Pengantar Pemikiran Shadra Filsafat Hikmah.* terj. Bandung: Mizan, 2002.

-------- *Tema-Tema Penting Filsafat Islam.* Bandung: Yayasan Muthahhari, 1993.

Najati, Muhammad 'Utsman. *Jiwa dalam Pandangan Para filosof Muslim.* Terj. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.

Nassery B, Akmal. Penyunting. *Percakapan Cendekiawan Tentang Pembaharuan Pemikiran Islam Di* Indonesia. Bandung: Mizan, 1996.

Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 2006.

-------- *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran.* Bandung: Mizan, 1998.

Nasution, Hasyimsyah. *Filsafat Islam.* Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002.

Netton, Ian Richard. *Al-Farabi and His School.* London: Routledge, 1992.

Newby, Gordon D. *A Concise Encyclopedia of Islam.* Oxford: Oneworld Publications, 2004.

Poerwadarminta, W. J. S. *Kamus Umum Bahasa Indonesia.* Jakarta: Balai Pustaka, 1984.

Rahman, Fazlur. *Filsafat Shadra.* Terj. Bandung: Pustaka, 2000.

Rusyd, Ibn. *Fashl al-Maqal fi ma Bayna al-Hikmah wa al-Syari'at min al-Ittishal.* Kairo: al-Maktabah al-Mahmudiyah al-Tijariyah, 1968.

Shadr, Muhammad Baqir ash- *Falsafatuna.* Terj. Bandung: Mizan, 1998.

Shubhi, Ahmad Mahmud. *Filsafat Etika Tanggapan Kaum Rasionalis dan Intuisionalis Islam.* Terj. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2001.

Sumarna, Cecep. *Rekonstruksi Ilmu Dari Empirik-Rasional Ateistik ke Empirik-Rasional Teistik.* Bandung: Benang Merah Press, 2005.

Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer.* Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1990.

Suseno, Franz Magnis- *Berfilsafat Dari Konteks.* Jakarta: PT Gramedia Pustaka, 1999.

Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum Akal Dan Hati Sejak Thales Sampai James.* Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990.

Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM. *Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan.* Yogyakarta: Liberti, 2001.

'Uwaidah, Kamil Muhammad Muhammad. *Ibnu Rusyd Filosof Muslim Dari Andalusia Kehidupan Karya dan Pemikirannya.* Terj. Jakarta: Riona Cipta, 2001.

Walbridge, John. *Mistisisme Filsafat Islam Kearifan Iluminatif Quthb al-Din al-Syirazi.* Terj. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008.

Yamani. *Antara Al-Farabi dan Khomeini Filsafat Politik Islam.* Bandung: Mizan, 2003.

Yazdi, Muhammad Taqi Mishbah. *Philosophical Instructions An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy.* Trans. New York: Bimhamton University, 1999.

Zar, Sirajuddin. *Filsafat Islam Filosof & Filsafatnya.* Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007.

-------- *Konsep Penciptaan Alam Dalam Pemikiran Islam, Sains dan Alquran.* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Ibnu Sina"s Concept of Wajib al-Wujud.* http://tsaqafah.isid.gontor.ac.id/volume-vii-1/volume-vii-2/.

Ziai, Hossein. *Suhrawardi & Filsafat Illuminasi Pencerahan Ilmu Pengetahuan.* Terj. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.

Filsafat Islam

Mungkin karena tradisi berpikir rasional di dunia Islam lahir pasca penerjemahan karya-karya Filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab, disiplin Filsafat Islam tidak jarang dicurigai. Setelah menyelesaikan problem orisinalitas dalam disiplin ini, penulis mengajak pembaca yang disapanya dengan "sang pencari Kebenaran", untuk menemukan kebenaran yang selaras dengan nilai rasional transendental yang sesungguhnya merupakan identitas dari Filsafat Islam sendiri. Penelaahan dimulai dari wilayah ontologi, teologi, kosmologi, antropologi, eskatologi, psikologi, kenabian, politik, dan epistemologi, yang diekspresikan secara sederhana. Dengan gaya bahasa yang ringan, buku ini bermanfaat bagi pembelajar filsafat yang bersiap memasuki gerbang Filsafat Islam dengan cara mudah dan ramah.

PUSTAKA Ellios

ISBN 978-602-60842-3-1

9 786026 084231