

KENABIAN PERSPEKTIF IBNU SINA

Radiyahun Adabiyah
Radiyahun_atun@yahoo.com

Abstract

Every existing religion certainly based its teachings on revelation. A prophet is nothing but an ordinary human being given the power to be able to relate to God. Al-Fârâbî and Ibnu Sînâ have enormous influence in the intellectual world. This knowledge of prophethood is better known as the “prophetic philosophy”. Ibnu Sînâ in expounding the problem of prophet hood, he acknowledged that the prophethood belongs to the prophet he calls holy intuition that is the highest power that can be obtained by man as a prophet, with this power the prophets can make direct contact with Akal Active without having to work hard. In addition, Ibnu Sînâ also acknowledged al-Fârâbî statement that prophet hood also occurs as a result of the emanation of Active Sense. The statement based on the attainment of Active Intellect reaped various debates among philosophers. Ibn Sînâ and al-Fârâbî differ from other Muslim philosophers such as al-Ghazâlî, Ibn Rushd, Ibn Taimiyyah, al-Jâbirî. Al-Ghazâlî, strongly opposed to the prophetic theory of al-Fârâbî and Ibnu Sînâ. In the thought of al-Ghazâlî, prophethood can be recognized by history and acceptable according to the mind’s consideration. Ibn Rushd does not blame the previous philosophers because the prophetic theory that the philosophers have made is entirely acceptable. Ibn Taymiyya claimed that the fundamental heresy of the philosophers lies in the fact they confirm that the origin of revelation is Active Intellect, but the doctrine they use is still human.

Key words: Human, Intellect, Prophethood

Abstrak

Setiap agama yang ada tentu mendasarkan ajaran-ajarannya pada wahyu. Seorang nabi tidak lain adalah manusia biasa yang diberi kekuatan untuk dapat berhubungan dengan Tuhan. Al-Fârâbî dan Ibnu Sînâ yang memiliki pengaruh yang sangat besar di dunia intelektual. Pengetahuan tentang kenabian ini lebih dikenal sebagai “filsafat kenabian”. Ibnu Sînâ dalam memaparkan persoalan kenabian, ia mengakui bahwa kenabian itu dimiliki oleh nabi yang disebutnya dengan intuisi suci yaitu suatu daya paling tinggi yang dapat diperoleh manusia sebagai nabi, dengan daya inilah para nabi dapat melakukan kontak langsung dengan Akal Aktif tanpa harus bekerja keras. Selain dari itu, Ibnu Sînâ juga mengakui pernyataan al-Fârâbî bahwa kenabian juga terjadi akibat emanasi dari Akal Aktif. Pernyataan yang mendasarkan pada pencapaian Akal Aktif tersebut menuai berbagai perdebatan di kalangan dunia filosof. Ibnu Sînâ dan al-Fârâbî berbeda dari filosof muslim lainnya seperti al-Ghazâlî, Ibnu Rusyd, Ibnu

Taimiyyah, al-Jâbirî. Al-Ghazâlî, sangat menentang teori kenabian dari al-Fârâbî dan Ibnu Sînâ Dalam pemikiran al-Ghazâlî, kenabian dapat diakui menurut riwayat dan dapat diterima menurut pertimbangan pikiran. Berbeda halnya dengan pemikiran Ibnu Rusyd tentang pembahasan yang sama. Ibnu Rusyd tidak menyalahkan filosof-filosof sebelumnya karena teori kenabian yang telah dibuat oleh para filosof dapat diterima keseluruhannya. Ibnu Taimiyyah menyatakan bahwa bid'ah mendasar dari para filosof terletak pada kenyataan mereka mengukuhkan bahwa asal wahyu adalah Akal Aktif, tetapi doktrin yang mereka gunakan masih bersifat manusiawi.

Kata kunci: Manusia, akal, Kenabian.

A. Pendahuluan

Hadirnya al-Ghazâlî¹ dalam dunia filsafat Islam menjadi awal mula munculnya kritik atas pemikiran Ibnu Sînâ, terutama dalam karyanya *Tahâfut Al-Falâsifah*. Dalam karyanya tersebut ditemukan bahwa al-Ghazâlî mengkritik keras Ibnu Sînâ yang telah menganggap bahwa suatu yang ada bukan dalam materi adalah Akal Murni. Tuhan adalah suatu yang maujud yang bukan dalam materi, berarti Tuhan dalam pandangan Ibnu Sînâ adalah Akal Murni.² Dalam pandangan al-Ghazâlî pernyataan Ibnu Sînâ tersebut adalah kesalahan terbesar karena ia memposisikan akal sebagai sesuatu yang mengetahui sesuatu. Pernyataan demikian menjadi dasar dari anggapan bahwa kemampuan akal mampu menembus pada pengetahuan tentang Tuhan. Dalam pandangan al-Ghazâlî, para filosof menjadi kafir karena disebabkan oleh hadirnya masalah, di antaranya yaitu pernyataan “ketidakmungkinan Tuhan mengetahui hal-hal partikular (tesis Ibnu Sînâ).³ Pernyataan tersebut menjadi awal yang dapat memberi kejelasan dari konsep kenabian Ibnu Sînâ. Dalam kitab Ibnu Sînâ, telah dijelaskan bahwa bagian dari pengetahuan tentang Tuhan adalah mengetahui turunnya wahyu

¹ Al-Ghazâlî memiliki nama lengkap: al-Imam Abu Hâmid Muhammad bin Ahmad al-Thûsi, dan dipanggil dengan sebutan al-Ghazâlî, lihat al-Ghazâlî, *Asrâru As-Shoum* (Damaskus: Dârul Fikr, 1996), hal. 7 Bab *muqqaddimah*. Pendapat lain menjelaskan nama aslinya, Abu Hâmid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî, lihat Sayyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm.321. Telah dikatakan bahwa tidak ada keraguan pada dirinya al-Ghazâlî, dia merupakan sosok yang jenius dengan akalnyanya yang sangat cemerlang, dengan akal yang cemerlang dia merupakan sosok laki-laki pembenar dan pembaharu dan berperan besar dalam permasalahan agama. Al-Ghazâlî memiliki peran penting dalam membangun pemikiran dan dakwah Islam sebagai mana banyaknya perlawanan pemikiran yang terjadi di antara para pemikir. Lihat Abu Hâmid al-Ghazâlî, *Kitab Al-Arba'in Fî Ushuluddin* (Damaskus: Dârul Qalam, 2003), hlm. 12. Selain dari itu semua al-Ghazâlî mendalami fiqh dan teologi di Nisabur, al-Ghazâlî juga belajar dan melakukan praktek tasawuf yang dibimbing oleh tokoh sufi dari Thus yang bernama Abu 'Ali al-Farmadzi merupakan salah satu murid al-Qusyairi (986-1072 M). Lihat Khudori Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), hlm. 108.

² Imam al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah* (Kairo: Dâr Al-Ma'arif, 1972), hlm. 188.

³ Sayyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, hlm. 325.

⁴ Ibnu Sînâ, *Tis'u Risâlah Fî al-Hikmah wa al-Thabi'iyâts* (Mesir: Dâr al-'Arab), hlm. 114.

kenabian.⁴ Wahyu kenabian merupakan hasil akhir yang telah dicapai oleh Akal Aktif agar mampu mencapai pengetahuan tentang Tuhan.

Al-Ghazâlî dalam mempertahankan akidahnya, ia mempelajari berbagai ilmu yang dimulai dari ilmu kalam. Ia mempelajari ilmu kalam lebih dalam dengan mempelajari buku-buku para teolog atau *mutakallimûn*. Akan tetapi hal tersebut belumlah dapat memuaskan apa-apa yang diinginkannya.⁵ Selain dari itu al-Ghazâlî juga mempelajari filsafat tidak dari sumber aslinya yaitu Yunani secara langsung, akan tetapi dia mempelajarinya dari kitab al-Fârâbî dan Ibnu Sînâ yang dalam hal ini merupakan lawan bagi debat teologisnya. Dalam kamus filosof muslim, Ibnu Sînâ dikenal sebagai *syaiikh al-raîs* (tuan gurunya para pemimpin). Sebagai penerus al-Fârâbî⁶, Ibnu Sînâ membangun metafisika yang sangat kokoh, ide-idenya diperoleh dari pengaruh Aristoteles yang diselimuti Neo-Platonisme. Inilah titik kritik yang dilontarkan oleh al-Jâbirî kepada Ibnu Sînâ sebagai pemilik nalar “irasionalisme - rasional” dan *aql mustaqil*.⁷

Menurut al-Jâbirî⁸, al-Ghazâlî sama kelirunya dengan Ibnu Sînâ tentang pemahamannya terhadap filsafat. Al-Jâbirî juga menganggap bahwa al-Ghazâlî telah salah dalam mengkritik beberapa pemikiran Ibnu Sînâ yang berakibat kepada kesalahan dalam mengambil kesimpulan.⁹ Lain halnya dengan Ibnu Rusyd, ia mengerti benar bahwa Ibnu Sînâ kurang memahami sebagian filsafat aliran Aristoteles, bahkan ia terlihat jelas mencampur adukkan antara dua aliran filsafat yaitu filsafat Aristoteles dan filsafat Plato serta menisbahkan beberapa pendapat yang belum pernah dikatakan oleh Aristoteles. Hal ini juga dilakukan oleh al-Fârâbî dan al-Kindî¹⁰. Dalam hal ini

⁵ Fuad Mahbub Siraj, *al-Ghazâlî (Pembela Sejati Kemurnian Islam)* (Jakarta: Dian Rakyat, 2012), hlm. 11.

⁶ Filosof ini bernama Abu Nasr Muhammad bin Muhammad Fârâbî. Lihat Abu Nasr al-Fârâbî, *Kitâb Ârau Ahl al-Madînah al-Fâdhilah* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986), hlm. 11, di barat dia dikenal dengan nama Alfarabius atau Avennasar. Ia merupakan salah seorang pemikir besar Islam yang terkenal pada zamannya hingga sekarang. Ia dilahirkan pada tahun 870 M di Fârâb yang merupakan sebuah kota di Turki Tengah. Lihat Wahyu Murtiningsih, *Para Filsuf dari Plato sampai Ibnu Bajjah* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), hlm. 244. Terdapat banyak pendapat yang berbeda tentang tahun lahirnya al-Fârâbî, sebagian mengatan bahwa ia lahir pada tahun 872 M. Al-Fârâbî merupakan salah satu filsuf muslim terbesar, ia menguasai banyak ilmu di antaranya ilmu Grammar, logika, filsafat, musik, matematika dan ilmu pengetahuan lainnya. ia merupakan guru filsafat kedua setelah Aristoteles. Lihat Ammar al-Talbi, “Al-Fârâbî”, *Paris, UNESCO: International Bureau of Education*, vol. XXIII, no. 1/2, 1993, 353-372.

⁷ Lihat Muhammad ‘Abid al-Jâbirî, *Takwin al-‘Aqli al-‘Arabî* (Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-Arabiyyah, 1989), Cet IV, hlm. 162-183.

⁸ Nama lengkapnya adalah Mohammed ‘Abed al-Jâbirî. Ia lahir pada tahun 1936 di Figuig yang merupakan bagian tenggara Maroko. Dia tumbuh dalam sebuah keluarga pendukung Partai Istiqlal (yaitu partai yang memimpin perjuangan kemerdekaan dan persatuan Maroko, ketika di bawah penjajahan Prancis dan Spanyol). Lihat Mohammed ‘Abed al-Jâbirî, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, terj. Moch Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xviii.

⁹ Kesalahan al-Ghazâlî dalam hal ini yaitu dia tidak memahami pemikiran Aristoteles secara langsung, tetapi dia mendasari pemikiran filsafatnya pada Ibnu Sînâ yang sudah jelas-jelas telah tumpang tindih dalam filsafat itu sendiri.

¹⁰ Filosof muslim ini bernama Abu Yusuf Ya’qub bin Ishaq ibn Sabbah ibn Imran ibn Ismail al-Ash’ats ibn Qais al-Kindî, dia lahir di Kufah yang sekarang disebut ‘Iraq. Ia lahir pada tahun 801 M yaitu pada masa Khalifah Harun Al-Rasyid (786-809 M). Al-Kindî hidup pada masa filsafat belum dikenal

menurut Ibnu Rusyd¹¹ sangat jelas bahwa al-Ghazâlî telah salah menamakan bukunya, karena seharusnya buku tersebut berjudul *Tahâfut Ibnu Sînâ* atau *Tahâfut al-Fârâbî*.¹²

Menurut Ibnu Rusyd terdapat tiga kesalahan dalam pemikiran Ibnu Sînâ. *Pertama*, dia terpengaruh oleh premis-premis teologi terutama premis-premis dialektika yang diusung oleh al-Asy‘âri. *Kedua*, ia terpengaruh oleh dimensi-dimensi sufistik yang putus asa akan kemampuan akal seperti yang telah ditunjukkan dalam bukunya *al-‘Isyârât wa al-Tanbihât*. *Ketiga*, Ibnu Sînâ sering menisbahkan pendapat Aristoteles yang tidak dikatakannya dalam setiap pemikirannya.¹³ Berdasarkan hal tersebut, dalam karyanya al-Jâbirî yang berjudul *Nahnu wa al-Turâs* menganggap bahwa awal macetnya pemikiran Islam bukan dari diri al-Ghazâlî melainkan dari Ibnu Sînâ. Dalam tesis ini penulis akan melakukan kritik terhadap pemikiran Ibnu Sînâ yang diasumsikan sebagai awal dari kemacetan pemikiran Islam.¹⁴

Sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Ibnu Taimiyyah¹⁵ bahwa dalam konsep kenabian Ibnu Sînâ telah banyak kekeliruan yang keluar dari syari‘at Islam. Menurut

secara baik dalam tradisi pemikiran Islam, tepatnya pada masa transisi dari teologi tradisional kepada filsafat. Al-Kindi merupakan filosof pertama yang memperkenalkan filsafat dalam pemikiran Arab, sehingga ia diberi gelar “Filosof Bangsa Arab”. Lihat Khudori Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), hlm. 72. Menurut pendapat lainnya, al-Kindi disebut sebagai filosof Arab karena berasal dari keturunan Arab asli, yang memiliki silsilah nasab sampai pada Ya‘qub ibn Qahthan dan raja-raja kuno suku Kindah di Arabia Selatan. Al-Kindi meninggal dunia dalam usia 63 tahun yaitu 873 M, kira-kira 40 hari setelah wafatnya ‘Ali ibn Abi Talib. Al-Kindi banyak berhubungan dan mendapat pelajaran dari ulama-ulama Mu‘tazilah juga dengan para filosof alam yang beraliran Neo-Phitagorean pada masanya. Sebagai pengikut Mu‘tazilah, al-Kindi banyak mengikuti dan membela akidah aliran ini. Lihat Fauzan Naif, *Pemikiran Filosof Muslim dari al-Kindi sampai Ibnu Arabi* (Yogyakarta: Multi Presindo Yogyakarta, 2013), hlm. 3-4.

¹¹Filosof ini bernama Abu al-Walid Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Rusyd. Ia lahir di Cordova pada tahun 520 H/1126 M, ia merupakan filosof muslim yang muncul di belahan Barat setelah Ibnu Thufail. Ia hidup di dalam keluarga akademis, ayah dan kakeknya seorang ahli fiqh. Ia lebih dikenal dan dihargai di Eropa dari pada di Timur karena dua sebab yakni, pertama, tulisan-tulisannya banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan diedarkan serta dilestarikan, kedua, Eropa pada zaman Renaissance dengan mudah menerima filsafat dan metode ilmiah sebagaimana dianut oleh Ibnu Rusyd. Sedangkan di Timur, ilmu dan filsafat mulai dikorbankan demi berkembangnya gerakan-gerakan mistis dan keagamaan. Lihat Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam* (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hlm. 225-227. Nama Ibnu Rusyd tidak kalah populer di bidang kedokteran. Ia merupakan pribadi yang kharismatik dan masyhur sebagai seorang yang rakus mencari ilmu, kecenderungannya pada ilmu-ilmu syariat cukup besar. Lihat Ibn Rusyd, *Tahâfut at-Tahâfut*, terj. Khalifurahman Fath (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 1.

¹²Muhammad ‘Abid al-Jâbirî, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 127.

¹³Muhammad ‘Atif al-‘Irâqî, *al-Manhâju al-Naqdi fi Falsafati Ibnu Rusyd* (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1980), hlm. 205.

¹⁴Al-Jâbirî, *Nahnu wa al-Turâs: Qirâ‘ah Mu‘ashirah fi Turâsina al-Falsafi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-Arabi, 1993), hlm. 211.

¹⁵Nama lengkap filosof muslim ini adalah Ahmad bin Abdul Halim bin Adus Salam bin Abdullah bin Muhammad bin al-Khadhr bin Muhammad bin al-Khadhr bin Ali bin Abdullah bin Taimiyyah. Ibnu Taimiyyah adalah seorang ulama yang fenomenal, dia muncul di tengah masyarakat Islam yang telah terkoyak oleh kesyirikan, kesesatan berbagai bid‘ah, fanatisme madzhab, dan kezhaliman penguasa Tar

Ibnu Sînâ akal kedua sampai akal kesepuluh merupakan pancaran dari teori emanasi yang telah dikemukakan oleh al-Fârâbî, sedangkan menurut Ibnu Taimiyyah bahwa dari yang Esa hanya terdapat yang Esa pula bukan yang lain atau pun akal lainnya. Tidak ada akal kedua maupun akal kesepuluh. Kesalahan kedua dari Ibnu Sînâ adalah berkaitan dengan pemikirannya tentang jiwa dan nalar manusia yang ia bangun atas dasar ajaran Ismâ‘iliyyah yang dianut oleh ayahnya. Ajaran Ismâ‘iliyyah¹⁶ tersebut adalah ajaran kedua dalam Syi‘ah yang diidentikkan oleh Ibnu Taimiyyah sebagai ortodoksi Sunni. Berdasarkan pernyataan itulah Ibnu Taimiyyah nyaris membida’ahkan semua sekte yang muncul setelah wafatnya Rasulullah Saw. Sekte-sekte tersebut di antaranya kaum Khawârij, Syi‘ah, Murji‘ah dan bahkan kaum Asy‘ariyyah. Dalam pandangan Ibnu Taimiyyah hanya metode Al-Qur’an yang dapat memberikannya penjelasan kuat bahwa Tuhan duduk di atas singgasana yaitu dalam surah Al-A’raf: 54 “*Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas ‘Arsy*” dan tak ada yang dapat menyerupaiNya. QS. Al-Syura’: 11 “*Dia pencipta langit dan bumi. Dia menjadikan bagi kamu dari jenis kamu sendiri pasangan-pasangan dan dari jenis binatang ternak pasangan-pasangan (pula), dijadikanNya kamu berkembangbiak dengan jalan itu*”. Berbeda dengan filosof maupun teolog yang menurutnya gagal dalam membuktikan keadilan, kasih sayang dan kebijaksanaan Tuhan atau bahkan kebenaranNya.¹⁷

Perdebatan yang terjadi antara filosof muslim adalah perdebatan metafisika. Dalam tesis ini penulis akan mengemukakan salah satu jenis pembahasan metafisika yaitu konsep kenabian. Metafisika diketahui berasal dari bahasa Yunani, meta berarti selain, fisika berarti alam nyata, sehingga metafisika berarti ilmu yang menyelidiki hakikat segala sesuatu dari alam nyata dengan tidak terbatas pada apa yang ditangkap oleh panca indera. Ibnu Sînâ membangun konsep kenabiannya seperti halnya al-Fârâbî, yakni menjadikan dasar pengetahuan tertinggi pada pencapaian Akal Aktif (akal materil). Akal materil tersebut merupakan bagian akal terakhir dari susunan akal yang pernah disebutkan oleh al-Fârâbî dalam teori emanasi. Al-Jâbirî secara sinis menilai pendapat demikian sama saja dengan kemusyrikan dalam mencapai pengetahuan tentang Tuhan.¹⁸

tar. Lihat Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah, *Fatwa-Fatwa Ibnu Taimiyah*, terj. Izzudin Karimi (Jakarta: Pustaka Sahifa, 2008), hlm. 17. Ibnu Taimiyyah disebut sebagai Syaikhul Islam. Ia dilahirkan lima tahun setelah masa kehancuran Bagdad dan tiga tahun setelah masuknya pasukan Tatar di Aleppo dan Damsyiq. Lihat Syaikh Abul Hasan Ali An-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah*, terj. Qadirun Nur (Solo: Pustaka Mantiq, 1995), hlm. 28.

¹⁶Ajaran ini merupakan sekte terbesar kedua dalam Syi‘ah dan hanya mengakui tujuh orang Imam, yaitu Ali ibn Abi Thalib, Hasan ibn Ali, Husein ibn Ali, Ali Zainal Abidin, Muhammad al-Baqir, Ja‘far al-Shadiq, Ismail ibn Ja‘far. Lihat Fadil Su‘ud Ja‘fari, *Islam Syi‘ah (Tela‘ah Pemikiran Imamah Habib Husein al-Habsyi)* (Malang: UIN Maliki Press, 2010), hlm. 52.

¹⁷Majid Fakhri, *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 119.

¹⁸Al-Jâbirî, *Takwînu al-Aqlî*, hlm. 134-159.

Akal merupakan karunia Tuhan kepada bani Adam. Ia adalah pembeda antara manusia dengan hewan, dengannya manusia mampu membangun peradaban dan terus melakukan pembaharuan, dengannya mereka dapat membedakan mana yang bermanfaat dan mana yang berbahaya sesuai jangkauan akalinya. Berdasarkan besarnya pengaruh akal, Islam memerintahkan untuk menggunakan dan mengembangkannya dengan baik dan benar. Bahkan dalam al-Qur‘ân sangat banyak kita dapati ayat-ayat yang mendorong manusia agar memanfaatkan akalinya untuk hal-hal yang berguna, terutama untuk mencari hakikat kebenaran. Al-Qur‘ân menjelaskan “*Dan Dialah yang menghidupkan dan mematikan, dan dialah yang mengatur pertukaran malam dan siang. Maka apakah kamu tidak memahaminya?*”¹⁹ Berdasarkan penjelasan al-Qur‘ân tersebut bisa diketahui bahwa keberadaan akal sangat penting, bahkan untuk mengetahui kebesaran Tuhan manusia dapat menggunakan akalinya. Pada ayat lainnya juga dijelaskan “*Apakah sama orang yang buta dengan orang yang melihat? Maka apakah kamu tidak memikirkannya?*”²⁰ Berdasarkan ayat tersebut, akal menjadi bagian terpenting dalam melihat segala perbedaan yang Tuhan ciptakan di dunia.

Dalam penelitian ini, penulis akan mengemukakan pemikiran Ibnu Sînâ tentang konsep kenabian dengan melihat proses pencapaian akal tertinggi yang berawal dari akal pertama (Tuhan) seperti pada teori emanasi al-Fârâbî. Pernyataan demikian menimbulkan sebuah problem akademik-filosofis yang muncul dalam diri penulis terhadap konsep kenabian Ibnu Sînâ, karena ia menjadikan Akal Aktif sebagai pokok utama dalam mencapai derajat kenabian, sedangkan telah diketahui bahwa metafisika ketuhanan Ibnu Sînâ telah salah di mata al-Ghazâlî. Maka dari itu, penulis akan melakukan sebuah kritik atas konsep kenabian Ibnu Sina.

Berdasarkan sumber bacaan dari buku-buku Ibnu Sînâ dan buku-buku sekunder lainnya, penulis menemukan sebuah ide untuk mengkritik Ibnu Sînâ pada proses pencapaian Akal Aktif yang telah ia katakan sebagai awal mula pencapaian derajat kenabian. Alasan utama mengapa penulis ingin mengkritik pernyataan Ibnu Sînâ, karena didasarkan oleh pernyataan yang terdapat dalam buku kontroversi kenabian Fazlur Rahmân. Dalam karya tersebut dijelaskan bahwa filosof seperti Ibnu Sînâ mengukuhkan asal wahyu yaitu Akal Aktif, tetapi doktrin esensial mereka pada Akal Aktif masih tetap bersifat manusiawi. Sebagaimana yang telah dikemukakan oleh ‘Atif al-‘Irâq sebelumnya, bahwa Menurut Ibnu Rusyd terdapat tiga kesalahan dalam pemikiran Ibnu Sînâ. *Pertama*, dia terpengaruh oleh premis-premis teologi terutama premis-premis dialektika yang diusung oleh al-Asy‘ari. *Kedua*, ia terpengaruh oleh dimensi-dimensi sufistik yang putus asa akan kemampuan akal seperti yang telah ditunjukkan dalam bukunya *Al-‘Isyârât wa Al-Tanbîhât*. *Ketiga*, Ibnu Sînâ sering menisbahkan pendapat Aristoteles yang tidak dikatakannya dalam setiap pemikirannya.²¹

¹⁹ Q.S. Al-Mukminûn, [23]: 80.

²⁰ Q.S. Al-An‘am, [6]: 50.

²¹ Muhammad ‘Atif al-‘Irâqî, *Al-Manhâju al-Naqdi fi Falsafati Ibnu Rusyd* (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1980), hlm. 205-206.

Berdasarkan pada kitab *al-'Irâq* tersebut, dalam karyanya al-Jâbirî yang berjudul *Nahnu wa al-Turâs* menganggap bahwa awal macetnya pemikiran Islam bukan dari diri al-Ghazâlî melainkan dari Ibnu Sînâ.²² Sebagaimana yang telah dikemukakan oleh al-Jâbirî bahwa awal kemunduruan pemikiran Arab ada pada pemikiran Ibnu Sînâ tentang filsafat ketimurannya.²³ Dalam buku Fazlur Rahmân berjudul kontroversi kenabian, juga dijelaskan bahwa bid'ah mendasar dari para filosof khususnya Ibnu Sînâ dan al-Fârâbî yaitu terletak pada kenyataan bahwa mereka tidak berlaku adil terhadap keagungan sejati Tuhan dan wahyunya. Mereka telah mengukuhkan bahwa asal wahyu adalah Akal Aktif, tetapi doktrin mereka masih tetap bersifat manusiawi.²⁴

Dalam melakukan kritik atas konsep kenabian Ibnu Sînâ, penulis akan melakukan sebuah analisis dari dasar pernyataan filosof terhadap kekeliruan Ibnu Sînâ sehingga membuktikan bahwa pernyataan itu bisa diterima bagi pembaca. Namun di sisi lainnya penulis juga akan menganalisis pernyataan Ibnu Sînâ tentang konsep kenabian sebagai penyangga atas kritik filosof terhadapnya. Dalam penelitian ini, penulis tidak semata melihat kekeliruannya, tetapi penulis juga akan melihat bagian pemikirannya yang benar sehingga mengakibatkan hadirnya pandangan Ibnu Sînâ tentang konsep kenabian. Dalam melihat kekeliruan pada Ibnu Sînâ, penulis akan fokus pada komentar-komentar filosof muslim, salah satunya Ibnu Rusyd yang sangat jelas mengatakan bahwa terdapat tiga kesalahan dalam diri Ibnu Sînâ. Pernyataan tersebut telah dipaparkan oleh 'Atif al-'Irâq dalam kitab *al-Manhâju al-Naqdi fî Falsafati Ibnu Rusyd*. Dalam melihat sisi kebenarannya penulis akan fokus pada buku-buku Ibnu Sina yang membahas konsep kenabian.

B. Kenabian Menurut Filosof Sebelum Ibnu Sînâ

Sebelum menjelaskan mengenai kenabian dalam pandangan Ibnu Sînâ, penulis akan mengawali penjelasan tentang pemikir-pemikir sebelumnya seperti al-Fârâbî dan Abu Bakar al-Râzî.

1. Al-Fârâbî

Menurut al-Fârâbî, kenabian terbagi dalam dua level. Ada kenabian pada level rendah dan kenabian pada level tinggi. Kenabian pada level rendah yaitu terjadinya emanasi Akal Aktif yang bergerak melalui kecakapan rasional, kemudian memasuki kecakapan imajinatif. Hal demikian terjadi pada seseorang yang mengembangkan akalunya secara maksimal. Kenabian level rendah ini dalam pandangan al-Fârâbî yaitu kenabian yang dapat mengetahui peristiwa-peristiwa yang melampaui keterbatasan fisik. Akan tetapi kenabian pada level tinggi yaitu terungkapnya kesejatian sebuah realitas. Wahyu sebagai emanasi dari Akal Aktif bergerak melalui akal manusia yang telah berkembang, bahkan antara kebenaran dan si pengamat kebenaran sudah tidak

²² Al-Jâbirî, *Nahnu wa al-Turâs: Qirâ'ah Mu'ashirah fî Turâsina al-Falsafi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-Arabî, 1993), hlm. 211.

²³ Muhammad Abid al-Jâbirî, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 85.

memiliki jarak. Akal dalam pandangan al-Fârâbî merupakan faktor utama untuk mencapai wahyu karena akal mampu menembus segala sesuatu yang tidak mampu ditembus oleh indera. Akal yang dimaksud oleh al-Fârâbî adalah akal yang tidak ada keraguan atas kesempurnaannya. Akal Aktif merupakan sesuatu yang materi dan bukan sesuatu yang dapat dilihat, namun jika sesuatu dapat dirumuskan oleh imajinasi, bukan berarti sesuatu itu masuk akal. Dalam hal ini, pikiran manusia dapat mencapai kesempurnaannya ketika ia telah mencapai '*aql mustafâd*'.²⁵

Pada kasus manusia-manusia langka, mereka dianugerahi jiwa murni dan imajinasi yang kuat. Dalam pandangan Al-Fârâbî bahwa dianugerahinya jiwa dan imajinasi yang kuat juga terjadi dalam keadaan terjaga sekalipun, sehingga dengan demikian bukanlah hal yang mustahil ketika kekuatan imajinasi manusia mampu mencapai kesempurnaan. Selain dari pada itu, al-Fârâbî juga membagi akal dalam tiga bagian yaitu pertama, Akal Murni (Tuhan). Kedua, akal yang terjadi akibat wujud pertama dari Tuhan disebut akal pertama. Segi hakikatNya sendiri merupakan wujud yang mungkin dan wujud yang terjadi karena adanya Tuhan disebut wujud yang nyata, kemudian melahirkan akal kedua sampai akal kesepuluh.²⁶ Ketiga adalah akal manusia. Tuhan dalam pandangan Plato disebut sebagai yang Esa, namun dalam pandangan al-Fârâbî sebagai sebab pertama dari segala sesuatu yang sempurna, bersifat niscaya, mandiri dan abadi. Ia tidak membutuhkan sebab dan immateri, tidak ada sekutu dan tandingan bagiNya, tidak terbatas dan tidak dibatasi oleh wujud-wujud yang terbatas.²⁷

Sumber pengetahuan dalam kajian filsafat Barat terbagi menjadi tiga sumber, *pertama*, persepsi indera yaitu pengetahuan yang berasal dari apa yang kita lihat, dengar, cium dan segala sesuatu yang bisa dirasakan. Pengetahuan ini merupakan pengetahuan yang berasal dari pengalaman-pengalaman konkret. Pemahaman ini melahirkan sesuatu yang disebut sebagai aliran empirisme yaitu suatu aliran pemikiran yang meyakini bahwa pengetahuan kita bersumber pada pengamatan indera yang diperoleh dari data-data empirik. *Kedua*, rasio. Keyakinan rasio merupakan sumber pengetahuan yang melahirkan aliran rasionalisme. Aliran rasionalisme yaitu manusia dapat mengetahui apa yang dipikirkannya, karena rasio mempunyai kemampuan untuk mengungkapkan kebenaran dengan kemampuannya sendiri. *Ketiga*, intuisi. Pengetahuan intuisi yaitu pengetahuan langsung yang merupakan hasil dari pemikiran secara sadar.²⁸

Al-Fârâbî mengidentifikasi Akal Aktif dengan "ruh suci" atau jibril, yakni malaikat pembawa wahyu dalam kajian teologi Islam. Akal Aktif yaitu tempat terkumpulnya pengetahuan yang sempurna dan memiliki fungsi sebagai model kesempurnaan intelektual.

²⁴ F. Rahmân, *Prophecy In Islam Philosophy and Orthodoxy* (New York: Routledge, 1958), hlm. 103.

²⁵ Abu Nasr al-Fârâbî, *Kitâb Ârâu Ahl al-Madînah al-Fâdhilah* (Beirût: Dâr al-Masyriq, 1986), hlm. 21.

²⁶ Abu Nasr al-Fârâbî, *Kitâb Ârâu Ahl al-Madînah al-Fâdhilah*, hlm. 22

²⁷ Abu Nasr al-Fârâbî, *Kitâb Ârâu Ahl al-Madînah al-Fâdhilah*, hlm. 23.

²⁸ Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat (Pemikiran Epistemologi al-Fârâbî)* (Malang: Uin Malik Press, 2010), hlm. 47.

Ketika akal manusia dapat bersatu dengan Akal Aktif, memungkinkan baginya untuk mencapai wujud tertinggi sehingga ia menjadi wujud manusia yang sempurna dan dapat memperoleh bentuk-bentuk pengetahuan yang dilimpahkan kepadanya.²⁹

Manusia itu identik dengan ciptaan yang diperoleh secara bertahap. Tahap pertama adalah pemahaman atas daya bentuk materi. Pemahaman ini dipahami sebagai awal dari proses pencapaian pengetahuan yaitu mengetahui tingkat kekuatan suatu daya yang ada dalam diri manusia. Tahap kedua adalah pengetahuan yang tersusun secara bertingkat. Pengetahuan tersebut dapat dipahami pada pemikiran al-Fârâbî mengenai akal. Baginya akal terdiri dari dua macam yaitu praktis dan teoritis. Akal praktis menghasilkan penyimpulan tindakan, sementara akal teoritis terdiri dari tiga macam yaitu materi fisik (potensial), kebiasaan (habitual) atau akal aksi dan akal perolehan. Akal teoritis pertama menangkap sesuatu dengan cara abstraksi, sementara akal teoritis kedua memperoleh pengetahuan sebagai daya dan akal teoritis terakhir menangkap abstraksi dari hal-hal yang non bendawi.³⁰

2. Abu Bakar al-Râzî

Sebagaimana Aristoteles mengemukakan mengenai asal-usul dunia, dengan mengakui bahwa waktu itu berawal atau landasan untuk menjadi materi, menjadi landasan universal dari setiap perubahan. Akan tetapi, al-Râzî menarik sebuah garis perubahan yang mengungkapkan bahwa suatu gerak itu ada karena diciptakan. Potensi gerak dalam materi menuntut jiwa untuk mengaktualisasikan gerak itu sendiri dengan melibatkan pikiran untuk memberikan tatanan baginya. Penciptaan kemudian mengakibatkan materi, ruang dan waktu menjadi absolut.³¹ Berdasarkan pendapat demikian, Ibnu Sînâ mengatasi apa-apa yang dinilai kaum monotheis sebagai “meragukan” dalam kreasionismenya al-Râzî. Ibnu Sînâ sebagai seorang Neoplatonis, memasukkan materi di antara hal-hal yang wujudnya bergantung (secara kekal) pada perbuatan Tuhan. Al-Râzî melakukan hal sebaliknya yaitu memperlakukan materi, ruang, waktu dan bahkan jiwa sebagai wujud-wujud yang kekal dan berdiri sendiri.³²

Suatu keadaan yang terjadi pada tubuh manusia dapat memberikan pengaruh terbesar bagi jiwanya. Tidak hanya itu, jiwa pun merupakan bagian terpenting bagi tubuh manusia. jiwa dan tubuh saling membutuhkan satu dengan lainnya.³³ Akan tetapi menurut Fakhruddin al-Râzî, Ruh merupakan kekuatan untuk hidup, di mana kekuatan itu terjadi dalam organisme kehidupan tumbuhan, binatang dan manusia. Ruh juga menguasai rasa, gerak, akal, pemikiran, sehingga dapat melengkapi kenyataan atas keberadaan binatang dan manusia.³⁴

²⁹ Abu Nasr al-Fârâbî, *Kitâb Ârâu Ahl al-Madînah al-Fâdhilah*, hlm. 26.

³⁰ Abdul Munir Mulkhan, *Paradigma Intelektual Muslim* (Yogyakarta: Sipress, 1993), hlm. 51.

³¹ Sayyed Hossein Nasr, Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam (jilid 1)*, terj. Mizan (Bandung: Penerbit Mizan, 2003), hlm. 253.

³² Lenn Evan Goodman, *Avicenna and The Aristotelian Tradition* (New York: Routledge, 1992), hlm. 63, 79.

³³ Abu Bakar al-Râzî, *al-Thib al-Rûhâni*, hlm. 20-21.

³⁴ Al-Râzî, *Yasalûnaka An-Rûh* (Iskandariyyah: Maktabat al-Qur‘an, 2002), hlm. 3.

Menurut al-Râzî. Tuhan, segala puji bagiNya yang telah menciptakan akal bagi manusia agar dengannya manusia dapat berpikir, sehingga ia dibedakan dengan makhluk lainnya.³⁵ Melalui akal manusia dapat membedakan mana yang baik dan mana yang buruk, juga dapat mengetahui yang tersembunyi dan mengetahui yang gelap. Adanya akal juga dapat memberi pengetahuan tentang Tuhan, yaitu suatu pengetahuan tertinggi yang dapat dicapai.

Berdasarkan pernyataan di atas, menjadi akibat yang dapat menempatkan al-Râzî sebagai rasionalis murni. Dalam anggapan tokoh propagandis Syi'ah Ismailiyah, bahwa pernyataan di atas dapat memberi kesimpulan bahwa Abu Bakar al-Râzî tidak memberikan tempat bagi wahyu atau intuisi mistis. Hanya akal logislah yang merupakan kriteria tunggal dari pengetahuan dan perilaku. Dalam hal ini tidak terdapat kekuatan irasional yang dapat dikerahkan. Abu Bakar al-Râzî menentang kenabian, wahyu.³⁶

Kembali ditegaskan oleh Abu Bakar al-Râzî dalam kitabnya bahwa pernyataan dan tuduhan yang menyatakan bahwa ia mengingkari adanya kenabian dan wahyu kenabian adalah sebuah kesalahan. Ia merupakan salah satu filosof muslim yang menjunjung tinggi ilmu agama dan syari'at. Penjelasannya tentang manusia diciptakan untuk menikmati surga di akhirat kelak.³⁷ Sebab dengan kemampuan akal sudah cukup untuk memberi pencerahan dan membimbing manusia pada kebenaran, karena itu dalam pandangan al-Râzî kenabian adalah hal yang berlebihan. Pendapat demikian karena al-Râzî terlalu bertitik tolak pada ajaran Aristoteles, yang mengakibatkan ia diserang oleh berbagai aliran seperti Ismâ'îliyyah, Asy'âriyyah dan kaum Peripatetik.³⁸

3. Ibnu Sînâ

Ibnu Sînâ juga mengakui bahwa kenabian itu terjadi akibat emanasi dari Akal Aktif, selain dari itu juga nabi memiliki daya suci yang disebut sebagai *al-qudsî al-qudsî* (intuisi suci). Daya tersebut hanya dimiliki oleh manusia yang disebut nabi.³⁹ Tidak semua makhluk mampu memperoleh intuisi suci, karena intuisi suci hanya diperoleh manusia pilihan atas kehendak Tuhan. Islam mengakui bahwa di samping kebenaran hakiki yang datang dari Tuhan, masih ada kebenaran relatif yang dicapai melalui tahapan pemikiran atau akal budi manusia. Akal merupakan anugerah Tuhan kepada manusia yang menjadikan manusia lebih mulia atau juga sebaliknya dibanding makhluk lain. Sehingga sangat logis jika kemudian ia memperoleh pencapaian kebenaran relatif. Meskipun sifat kebenaran ini nisbi, namun sejauh tidak bertentangan dengan

³⁵ Abu Bakar al-Râzî, *al-Thîb al-Rûhânî*, hlm. 11.

³⁶ Informasi yang menyatakan bahwa al-Râzî tidak mengakui adanya nabi, wahyu dan ajaran kenabian, semua itu disampaikan oleh Abu Hatim al-Râzî yang merupakan tokoh propagandis Syi'ah Ismailiyah yang sezaman dengan Abu Bakar al-Râzî tetapi memusuhinya. Sebenarnya dalam karya Abu Bakar al-Râzî, di samping ia menghargai akal, ia juga menghargai syari'at dan agama.

³⁷ Abu Bakar al-Râzî, *al-Thîb al-Rûhânî* (1978), hlm. 13.

³⁸ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam, Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 38.

³⁹ Aan Rukmana, *Ibnu Sînâ Sang Ensiklopedik Pemantik Pijar Peradaban Islam* (Jakarta: Dian Rakyat, 2013), hlm. 70.

al-Qur'ân dan sunnah, maka kebenaran akal dapat dijadikan pegangan dalam meraih kemuliaan.⁴⁰

Menurut Ibnu Sînâ, akal berfungsi untuk mempertimbangkan sesuatu dalam membuat definisi mengenai bentuk-bentuk inderawi yang telah diterangi Akal Aktif, sehingga bentuk-bentuk imajinatif menjadi sebuah konsep abstrak yang tercetak dalam fakultas rasional, baik dalam bentuk definitif maupun nalar korelasional, semuanya telah dipersiapkan dan terpancar dari Akal Aktif. Hal demikian menjadi akibat bagi nabi untuk berada pada posisi paling tinggi di antara seluruh manusia.⁴¹

Hubungan antara jiwa dan badan menjadi dasar bagi manusia dalam memperoleh akal materil atau *al-'Aql al-Mâddah*, dari interaksionisme Platonisme dan Descartes menjelaskan bahwa badan dan jiwa merupakan dua substansi yang saling mempengaruhi antara satu dengan yang lainnya. Anggapan ini dapat disebut dengan dualisme. Kedua komponen tersebut saling melengkapi satu sama lain. Kedua komponen itu membentuk manusia yang memiliki kecerdasan jiwa. Jiwa yang cerdas merupakan faktor penyebab manusia terangkat derajatnya setingkat malaikat. Jiwa inilah yang dapat membedakan manusia dengan binatang. Manusia yang paling mulia adalah manusia yang paling besar kadar kecerdasan jiwanya dan cenderung mengikuti ajakan jiwa menuju kebaikan.⁴²

Dalam diri nabi telah terbentuk akal materil yang biasa disebut dengan *al-'Aql al-Mâddah*. Manusia yang di dalam dirinya terdapat akal materil, akal ini terbentuk dari intelek teoretis yang menjadikan manusia (nabi) tidak mampu disetarai oleh manusia seperti filosof. Manusia demikian dapat menempati derajat akal yang sempurna.

Berdasarkan pandangan Ibnu Sînâ, manusia pada umumnya hanya mampu melihat apa yang dapat dilihat oleh kasat mata tidak mampu melihat keseluruhan yang terjadi. Nabi adalah manusia yang telah memperoleh fitrah pengetahuan yang berhubungan secara langsung dengan Akal Aktif. Manusia biasa mampu memperolehnya hanya dengan memahami satu demi satu apa-apa yang terjadi berbeda dengan nabi yang memahami segala sesuatu secara menyeluruh dalam waktu yang bersamaan.

Sesuatu yang esensial itulah yang mengubah suatu potensialitas menjadi aktualitas baik dengan perantara maupun tanpa perantara. Contoh utama adalah cahaya yang dapat merubah sesuatu yang memungkinkan untuk nampak sehingga menjadi sesuatu benar-benar nampak. Seperti jiwa rasional yang terdapat pada diri manusia yang membedakannya dengan binatang dan benda lainnya.

Menurut Ibnu Sînâ kenabian tidak dapat diperoleh dengan akal potensial saja, melainkan dapat diperoleh nabi yang memiliki daya suci. Ia menjelaskan bahwa akal potensial yaitu kekuatan akal yang dapat memahami sesuatu yang khusus merasuk ke dalam alam pikiran nabi sebagai hasil persenyawaannya dengan Akal Aktif, sedangkan akal aktual merupakan akal yang diperoleh sebelum memasuki akal perolehan. Melalui

⁴⁰ QS. Azzumâr: 8.

⁴¹ Mulyadhi Kartanegara, Menyibak *Tirai Kejahilan Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 107.

⁴² Louis Leahy, *Manusia Sebuah Misteri: Sintesa Filosofis tentang Makhluk Paradoksal* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1984), hlm. 245.

akal aktual, manusia dapat memperoleh kebenaran-kebenaran primer dan mampu menjelaskan tentang sebuah argument dan menemukan kebenaran-kebenaran sekunder, di dalamnya pikiran seseorang dapat beroperasi sendiri tanpa pertolongan dari fakultas-fakultas inderawi.⁴³

C. Kenabian Menurut Filosof Sesudah Ibnu Sînâ

Pada permasalahan ini penulis mengkritik Ibnu Sînâ berdasarkan argumen dari filosof sesudahnya, seperti al-Ghazâlî, Ibnu Rusyd dan Ibnu Taimiyyah. Gagasan pemikiran tentang kenabian adalah bagian yang tak terpisahkan dari pandangan Syi'ah itu sendiri. Hal demikian terjadi karena adanya sebuah hubungan antara doktrin 'aql yang dikemukakan oleh Ibnu Sînâ dengan doktrin ruh yang dikemukakan di dalam teks-teks syi'ah yang berasal dari para imam.⁴⁴

1. Al-Ghazâlî

Sebagaimana diketahui bahwa al-Ghazâlî juga tetap mempercayai akal dalam mengetahui sesuatu, akan tetapi kebenaran yang diperoleh bukan melalui susunan kata-kata dialektis dan logis sebagaimana yang dipaparkan oleh para filosof dalam bentuk teori emanasi, melainkan melalui *nûr* yang diberikan Allah dan *nûr* itu adalah jawaban atau kunci pada kebanyakan pengetahuan berupa kasyf yang diperoleh dengan cara membersihkan jiwa dengan mengosongkan jiwa dari selain Tuhan dan mengisinya dengan ingatan totalitas kepada Allah. Hal inilah yang pada akhirnya mengantarkan manusia kepada sesuatu yang disebut dengan *al-fanâ' bi al-Kulliyat fi Allah* (kesadaran totalitas kepada Allah). Setelah inilah baru kemampuan jiwa meningkat dan dapat menangkap gambar-gambar, tanda-tanda permisalan sampai pada tingkat yang sama sekali tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata.⁴⁵

Nabi dalam pandangan al-Ghazâlî merupakan manusia yang di dalam dirinya terdapat keistimewaan yaitu dia menyadari segala sesuatu yang terjadi disekitarnya dan memahami segala sesuatu yang ada di dunia dengan kemampuan dan kelebihan yang dimiliki. Manusia demikian dibentuk oleh jiwa dan badan yang baik tanpa ada kerusakan pada dirinya. Nabi memperoleh pengetahuan tidak lain hanya dari Tuhan secara langsung. Selain dari pada itu dapat diketahui bahwa ada sebagian manusia yang dapat mengetahui alam gaib pada saat ia tertidur, pada saat itu pula pengetahuan tentang hal-hal yang gaib dapat diperoleh. Kenabian dalam pandangannya adalah mereka yang terdapat dalam dirinya cahaya gaib tanpa melibatkan akal.⁴⁶

Segala jenis komentar al-Ghazâlî terhadap para filosof disebabkan oleh persoalan yang bertentangan dari kepercayaannya sebagai seorang ahli tasawuf. Dalam karyanya

⁴³ Ibnu Sînâ, *Tis' u Risâlah fi al-Hikmati wa al-Thabî'iyât*, hlm. 122.

⁴⁴ Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, terj. Liadain Sherrard (New York: Publikasi Islam), hlm. 39.

⁴⁵ Fuad Mahbub Siraj, *al-Ghazâlî: Pembela Sejati Kemurnian Islam* (Jakarta: Dian Rakyat, 2012), hlm. 27.

⁴⁶ Al-Ghazâlî, *al-Munqidz min al-Dhalâl* (Beirut: Dâr al-Andalus, 1967), hlm. 34-35.

al-Munqidz Min al-Dhalâl dikatakan bahwa kepercayaan yang dipeluknya adalah kepercayaan orang-orang tasawuf. Akan tetapi sisi lain tidak bisa dipungkiri bahwa ia juga menentang orang-orang tasawuf yang mengatakan adanya kebangkitan rohani saja.⁴⁷

2. Ibnu Rusyd

Menurut Ibnu Rusyd, Ibnu Sînâ merupakan salah satu filosof yang menjadi perhatian khusus, melebihi perhatiannya pada al-Fârâbî. Sebab utama itu perlu dilakukan oleh Ibnu Rusyd karena Ibnu Sînâ merupakan filosof yang menjadi fokus utama dalam serangan yang dilakukan oleh al-Ghazâlî, dalam hal ini sangat jelas memperlihatkan bahwa al-Ghazâlî menyerang pemikiran filsafat yang dianggapnya sangat bertentangan dengan ajaran Islam.⁴⁸

Berdasarkan komentar yang dilakukan oleh Ibnu Rusyd terhadap Ibnu Sînâ, tidak begitu kritis jika dibandingkan dengan komentar yang dilontarkan al-Ghazâlî terhadap Ibnu Sînâ. Pokok penting yang diungkapkan oleh Ibnu Rusyd bahwa al-Ghazâlî mengkritik Ibnu Sînâ karena telah melibatkan pemikiran Aristoteles dalam berbagai karyanya. Demikian adalah bentuk dari kesalahan yang ada dalam diri al-Ghazâlî karena ia tidak memahami dan menguasai pemikiran Aristoteles yang telah dituangkan dalam karyanya. Al-Ghazâlî memahami pemikiran Aristoteles hanya didasari dari pengetahuannya dan pemahamannya terhadap karya-karya Ibnu Sînâ, salah satunya dari kitab *an-Najâh*.⁴⁹

Ibnu Rusyd mengkritik al-Ghazâlî yang beranggapan bahwa Ibnu Sînâ melibatkan pemikiran Aristoteles dalam berbagai karyanya. Berdasarkan pendekatan kritis yang digunakan oleh Ibnu Rusyd, dapat dipahami bahwa ia ingin mendeskripsikan antara filsafat Aristoteles dengan filsafat Ibnu Sînâ. Fokus utama Ibnu Rusyd adalah memahami lebih dalam tentang pemikiran Ibnu Sînâ untuk membatasi munculnya kritik al-Ghazâlî terhadap Ibnu Sînâ, terutama yang berkaitan dengan pengetahuan Tuhan dan pengetahuan alam. Pada satu sisi memang harus diakui bahwa Ibnu Rusyd bertentangan dengan Ibnu Sînâ, akan tetapi di sisi lainnya ia setuju dengan bentuk pemikiran Ibnu Sînâ.⁵⁰

Kritik Ibnu Rusyd terhadap Ibnu Sînâ terletak pada penjelasannya tentang metafisika ketuhanan. Menurut Ibnu Rusyd, Ibnu Sînâ telah jatuh pada tiga kesalahan penting, *pertama*, ia terpengaruh oleh premis-premis teologi terutama premis-premis dialektika yang telah diusung oleh Asy'ari. *Kedua*, ia terpengaruh oleh dimensi-dimensi sufistik yang putus asa akan kemampuan akal. *Ketiga*, ia sering menisbahkan pemikiran Aristoteles namun tidak ditemukan dalam berbagai karyanya.⁵¹ Pada sisi lainnya Ibnu

⁴⁷ Al-Ghazâlî, *al-Munqidz min al-Dhalâl*, hlm. 7.

⁴⁸ 'Athîf al- 'Irâqî, *Al-Manhaj al-Naqdî fi Falsafati Ibnu Rusyd* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1984), hlm. 199.

⁴⁹ *Al-Manhaj al-Naqdî fi Falsafati Ibnu Rusyd*, hlm. 201.

⁵⁰ 'Athîf al- 'Irâqî, *Al-Manhaj al-Naqdî fi Falsafati Ibnu Rusyd*, hlm. 202-203

⁵¹ 'Athîf al- 'Irâqî, *Al-Manhaj al-Naqdî fi Falsafati Ibnu Rusyd*, hlm. 205.

Rusyid mengemukakan bahwa pengetahuan manusia tentang intelek yang terpisah dari diri manusia itu sendiri. Hal ini terjadi persis seperti sinar yang menjadikan suatu objek dapat terlihat dengan sangat jelas, sehingga agent atau active intellect dapat menjadikan segala yang terang secara potensialitas menjadi terang secara aktualitas.⁵²

Cara manusia memperoleh pengetahuan selain melalui perasaan dan imajinasi adalah melalui akal. Pengetahuan melalui akal dapat membawa manusia pada pengetahuan atas hal-hal universal. Manusia mendapatkan gambaran dan nalar berupa bentuk-bentuk yang diserap tak terbatas. Dalam hal ini, Ibnu Rusyd membagi akal dalam dua jenis, pertama akal praktis dan kedua adalah akal teoritis. Kekuatan yang ada pada akal praktis adalah kekuatan akal yang lazim dimiliki oleh semua orang, yang merupakan asal daya cipta manusia. Akal praktis dihasilkan lewat pengalaman yang didasarkan pada perasaan dan imajinasi, dengan melalui akal praktis manusia dapat mencintai dan membenci. Akan tetapi akal teoritis adalah kekuatan akal yang dipancarkan Tuhan ke bumi, dan hanya dapat ditemukan pada sebagian manusia yang biasa disebut dengan karunia pertama dari Tuhan.⁵³

Sebuah pemikiran berkaitan dengan kenabian juga dikemukakan oleh Ibnu Rusyd yakni pemahaman tentang rasul yang telah dikemukakan oleh ulama kalam dengan memakai cara pengkhiasan, di mana mereka mengatakan bahwa Tuhan berbicara, berkehendak dan Raja untuk makhlukNya. Berdasarkan pernyataan tersebut, sehingga memungkinkan bagi ulama kalam bermaksud untuk mengungkapkan bahwa Tuhan berkehendak mengutus hambaNya untuk menjadi rasul kepada hamba-hambanya. Akan tetapi pengkhiasan tersebut hanya bisa membawa kesimpulan yang memungkinkan saja, maka tidak bisa disebut *qiyâs burhâni* atau kiyas yang meyakinkan. Kelemahan tersebut disadari oleh golongan Asy'ariah, dan untuk itu mereka hendak memperkuat pengkhiasan tersebut dengan mengatakan bahwa orang yang mengaku menjadi utusan Tuhan haruslah membawa tanda yang menunjukkan bahwa ia benar-benar diutus Tuhan untuk hamba-hambaNya, dan tanda ini disebut "mukjizat".⁵⁴

3. Ibnu Taimiyyah

Ilmu-ilmu pengetahuan yang tengah ada di kalangan Islam, disebut-sebut sebagai pembawa bendera filsafat Yunani yang telah dipengaruhi oleh kepribadian dan pemikiran Aristoteles. Kehausan dan ketakjuban terhadap Aristoteles semakin hari semakin bertambah di kalangan para filosof. Dalam hal ini Aristoteles ditempatkan pada posisi yang penuh kesucian dan kebesaran dalam dunia filsafat. Ibnu Sînâ adalah salah satu filosof yang paling banyak mengakui kebesaran Aristoteles dan penguasaannya terhadap filsafat al-Fârâbî. Sebenarnya ilmu-ilmu dari Yunani telah masuk dan tersebar

⁵² Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam Abad Pertengahan*, terj. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali Pers, 1989), hlm. 159.

⁵³ 'Âthif al- 'Irâqî, *al-Naz'atu al- 'Aqliyyah fî Falsafati Ibnu Rusyd* (Mesir: Dâr al-Ma'arif, 1984), hlm. 96-97.

⁵⁴ Ibnu Rusyd, *al-Kasyfu 'An Manâhiju al-Adillah fî 'Aqâidil al-Millah* (Markazu Dirâsâtu al-Wihdatu al- 'Arabiah), hlm. 173-174.

luas pada masa Khalifah al-Makmun. Buku-buku itu di antaranya karya Plato, Aristoteles, Hipocrates, Galenos, dan Euchliedes.⁵⁵

Ibnu Taimiyyah tidak membiarkan para filosof disebut filosof muslim dengan alasan karena hakekat ilmu pengetahuan yang metafisis tidak akan ditemukan hanya dengan filsafat Yunani dan asas-asasnya. Pernyataan Ibnu Sînâ yang telah menjelaskan masalah kenabian berasal dari kekuatan jiwa, di mana kekuatan jiwa itu berbeda-beda. Dalam hal ini kemudian dibantah oleh Ibnu Taimiyyah dengan pernyataan bahwa Allah telah menurunkan kepada manusia, nabi dan rasulNya untuk menjalankan perintah dan laranganNya dengan tujuan untuk membebaskan manusia dari kesesatan. Telah ditegaskan juga dalam Q.S al-Qiyâmah ayat 36: “*Apakah manusia mengira bahwa ia akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggungjawaban)?*”. Berdasarkan ayat tersebut manusia tidak hanya diciptakan kemudian dibiarkan begitu saja, tetapi mereka diciptakan untuk sebuah alasan yaitu beribadah kepada Tuhan dan mengikuti ajaran-ajaran yang disampaikan oleh nabi dan rasul.⁵⁶

Menurut Ibnu Taimiyyah, para filosof seperti al-Fârâbî dan Ibnu Sînâ tidak berlaku adil terhadap keagungan sejati Tuhan dan wahyuNya. Dalam pandangan Ibnu Taimiyyah, terdapat beberapa golongan yang terpisah dari kenabian di antaranya: filosof, kaum bathini (kaum esoteris), kaum bid'ah yang melampaui batas. Mereka itu mengakui kenabian sebagai sesuatu yang umum yang dimiliki oleh semua manusia.⁵⁷ Pendapat lainnya dikemukakan oleh Ibnu Taimiyyah bahwa para filosof Islam di masa modern adalah sebodoh-bodohnya manusia. Filosof yang berusaha menguraikan hakikat alam gaib dan ideologi agama, mereka hanyalah meniru dan mengikuti langkah-langkah yang dilakukan Aristoteles. Semua hal tersebut diterangkannya di bawah cahaya filsafat dan berpegang teguh kepadanya. Ibnu Taimiyyah berpendapat bahwa hakikat dan ilmu pengetahuan yang metafisis, tidak akan ditemukan hanya dengan filsafat Yunani dan asas-asasnya. Ibnu Taimiyyah menyatakan bahwa Ibnu Sînâ telah menjelaskan tentang masalah kenabian, hal itu berasal dari kekuatan jiwa, adapun kekuatan jiwa itu berbeda-beda. Semua ini dalam pandangan Ibnu Taimiyyah adalah pernyataan orang yang tidak mengenal nabi, bahkan nabi merupakan sesuatu yang asing baginya.⁵⁸

Menurut Ibnu Taimiyyah, Ibnu Sînâ menghormati filsafat atas seorang nabi, sehingga ia menjadikannya tiga keistimewaan yang dimiliki oleh nabi saw: Pertama, nabi mendapat ilmu tanpa belajar. Ibnu Sînâ menamakannya kekuatan suci. Kedua, nabi menghayal dalam hatinya tentang apa yang diketahuinya, kemudian dia yakin bahwa dalam dirinya terdapat gambaran sinar. Nabi juga yakin bahwa dalam dirinya terdapat suara-suara sebagaimana orang bermimpi pada saat tidur. Ketiga, nabi memiliki suatu kekuatan yang melebihi kekuatan manusia.⁵⁹

⁵⁵ Abu al-Hasan Ali an-Nadawi, *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah*, terj. Qadirun Nur (Solo: Pustaka Mantiq, 1995), hlm. 193.

⁵⁶ Ibnu Taimiyyah, *Kitâb al-Nubuwwât* (Bîrût: Dâr Ibn Hazm, 1974), hlm. 6.

⁵⁷ Ibnu Taimiyyah, *An-Nubuwwah*, hlm. 105.

⁵⁸ Ibnu Taimiyyah, *An-Nubuwwah*, hlm. 22.

⁵⁹ Ibnu Taimiyyah, *An-Nubuwwah*, hlm. 168.

Menurut Ibnu Taimiyyah, hadirnya kenabian merupakan jalan untuk mengetahui Tuhan, juga mengetahui perintah dan laranganNya, dan segala sesuatu yang berkaitan denganNya maupun dari segala sesuatu yang jauh dari rahmatNya, sehingga mungkin bagi Tuhan untuk mengutus nabi dan rasul untuk menjelaskan syari'at agama.⁶⁰

D. Kesimpulan

Dalam penelitian ini, penulis akan membatasi perbedaan dengan penelitian Fazlur Rahmân dalam karyanya *Kontroversi Kenabian antara Filsafat dan Ortodoksi*. Dalam penelitian ini penulis menemukan adanya kritik para filosof terhadap Ibnu Sînâ di dasarkan oleh pernyataan bahwa Ibnu Sînâ mengukuhkan Akal Aktif sebagai asal wahyu. Pada sisi lainnya dapat ditemukan bahwa al-Ghazâlî memperlumaskan tentang argumen Ibnu Sînâ yang menyatakan bahwa setiap yang maujud yang bukan dalam materi adalah akal murni. Anggapan bahwa Tuhan adalah akal murni sudah dipermasalahan oleh al-Ghazâlî, tentu buah yang dihasilkan dari akal murni menjadi permasalahan yang cukup besar.

Penulis juga banyak menemukan penjelasan yang meyakinkan bahwa akar pemikiran Ibnu Sînâ tentang kenabian yaitu adanya daya suci yang diperoleh tanpa usaha untuk mencapai Akal Aktif. Akan tetapi dalam penelitian ini penulis tidak hanya menyalahkan Ibnu Sînâ, karena hakikatnya ia menyampaikan argumen tersebut tidak lain hanya untuk menyatukan antara agama dan filsafat dalam satu tempat. Penulis menemukan bahwa kritik yang dilontarkan oleh filosof tidak semata disalahkan karena setiap kepala memiliki argumennya masing-masing. Pada penelitian ini penulis hanya ingin mengemukakan bahwa anggapan akal murni yang keliru menurut al-Ghazâlî namun Ibnu Sînâ menjadikannya sebagai akar dalam argumen kenabian.

Adanya perbedaan penelitian ini dengan penelitian Fazlur Rahmân adalah terletak pada akal murni. Fazlur Rahmân belum menjelaskan bahwa akal murni (Tuhan) adalah sebab munculnya akal aktif. Pada karya Fazlur Rahman tentang kenabian hanya membedakan berbagai pandangan dengan argument mereka masing-masing. Akan tetapi dalam penelitian ini, penulis menemukan sebuah argument yang meyakinkan bahwa benar adanya kenabian Ibnu Sînâ harus dikomentari, sebab Ibnu Sînâ mendasarkan pemikiran tersebut pada pemahamannya tentang teori emanasi yang dimiliki oleh al-Fârâbî. Sesungguhnya teori emanasi (pancaran) bukanlah istilah yang cocok dalam menjelaskan tentang kenabian karena sudah sangat jelas dikatakan bahwa kenabian ada pada manusia yang telah menjadi kehendak Tuhan.

Pada penelitian ini penulis akan mengemukakan secara jelas tujuan dan alasan Ibnu Sina mengemukakan bahwa akal aktif merupakan pokok utama yang terjadi pada kenabian. Pada kesempatan ini juga penulis akan membuktikan kelemahan dan kekurangan yang ada pada diri komentator Ibnu Sina tentang kenabian. Para filosof mengomentari Ibnu Sina hanya membatasi pengetahuan yang diperoleh dari ajaran Islam, akan tetapi tidak melihat sisi positif yang dapat di ambil dari segi pemikiran

⁶⁰ Ibnu Taimiyyah, *Kitâb al-Nubuwwât*, hlm. 7.

filosof Yunani. Berbeda halnya dengan Ibnu Sina yang dengan komitmen kuatnya dia tidak hanya fokus pada ajaran Islam namun ia ingin menggabungkan dengan pandangan Yunani.

Daftar Pustaka

- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*, terj. Liadain Sherrard. New York: Publikasi Islam.
- Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam/ Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am. Bandung: Mizan, 2001.
- Al-Fârâbî, Abu Nasr. *Kitâb Ârau Ahl al-Madînah al-Fâdhilah*. Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986.
- Al-Ghazâlî. *Al-Munqidz min al-Dhalâl*. Beirut: Dâr al-Andalus, 1967.
- Al-Ghâzalî, Imam. *Tahâfut al-Falâsifah*. Kairo: Dâr Al-Ma‘arif, 1972.
- Al-Ghâzalî, Abu Hamid. *Kitab Al-Arba'in Fî Ushuluddin*. Damaskus: Dârul Qalam, 2003.
- Al-Ghâzalî. *Asrâru As-Shoum*. Damaskus: Dârul Fikr, 1996.
- Goodman, Lenn Evan. *Avicenna: Arabic Thought and Culture*. New York: E. J. Brill, 1988.
- Al-‘Irâqî, Muhammad ‘Atif. *Al-Manhâju al-Naqdi fi Falsafati Ibnu Rusyd*. Kairo: Dâr al-Ma‘arif, 1980.
- Iswahyudi, *Tesis: Kerancuan Ibnu Sînâ (Analisis Kritis atas Metafisika Ketuhanan Ibnu Sînâ)*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Suka, 2005.
- Al- ‘Irâqî, Âthif. *Al-Naz'atu al-‘Aqliyyah fi Falsafati Ibnu Rusyd*. Mesir: Dâr al-Ma‘arif, 1984.
- Al-Jabîri, Mohammed ‘Abed. *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, terj. Moch Nur Ichwan. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Al-Jâbiri, Muhammad ‘Abid. *Takwin al-Aqli al-Arabi*. Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-Arabiyah, 1989.
- Al-Jabiri. *Nahnu wa al-Turâs: Qirâ'ah Mu'ashirah fi Turâsina al-Falsafi*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi al-Arabî, 1993.
- Ja'fari, Fadil Su'ud. *Islam Syi'ah (Tela'ah Pemikiran Imamah Habib Husein al-Habsyi)*. Malang: UIN Maliki Press, 2010.
- Juwaini dan Nik Yusri bin Musa. “Konsep Akal, Suatu Analisis Terhadap Pemikiran Al-Farabi dan Ibnu Sina”, *Substantia*, I, April 2010.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menyibak Tirai Kejahilan Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan, 2003.
- Leahy, Louis. *Manusia Sebuah Misteri: Sintesa Filosofis tentang Makhluk Paradoksal*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1984.
- Leaman, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam Abad Pertengahan*, terj. Amin Abdullah. Jakarta: Rajawali Pers, 1989.
- Leaman, Oliver dan Sayyed Hossein Nasr. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2003.

- Mulkhan, Abdul Munir. *Paradigma Intelektual Muslim*. Yogyakarta: Sipress, 1993.
- Munthe, Bermawly, *Tesis: Konsep Manusia Menurut Ibnu Sina, Suatu Tinjauan A Psikologis Filosofis*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Suka, 1992.
- Murtiningsih, Wahyu. *Para Filsuf dari Plato sampai Ibnu Bajjah*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.
- An-Nadawi, Abu al-Hasan Ali. *Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah*, terj. Qadirun Nur. Solo: Pustaka Mantiq, 1995.
- Naif, Fauzan. *Pemikiran Filosof Muslim dari al-Kindi sampai Ibnu Arabi*. Yogyakarta: Multi Presindo Yogyakarta, 2013.
- Nur, Abdullah. "Ibnu Sina: Pemikiran Filsafatnya Tentang Al-Fayd, Al-Nafs, Al-Nubuwwah dan Al-Wujûd", I, April 2009.
- Al-Râzî, Abu Bakar. *Amîb al-Rûhânî*. Mesir: Maktab al-Nahdoh, 1978.
- Al-Râzî, *Yasalûnaka An-Rûh*. Iskandariyyah: Maktabatu al-Qur'an, 2002.
- Rahman, F. *Prophecy In Islam Philosophy and Orthodoxy*. New York: Routledge, 1958.
- Rahman, Fazlur. *A Study of Islamic Fundamentalism, Revival and Reform In Islam*. England: One World, 2000.
- Rukmana, Aan. *Ibnu Sina Sang Ensiklopedik Pemantik Pijar Peradaban Islam*. Jakarta: Dian Rakyat, 2013.
- Rusyd, Ibn. *Al-Kasyfu 'An Manâhiju al-Adillah fi 'Aqâidil al-Millah*. Markazu Dirâsâtu al-Wihdatu al-'Arabiah.
- Rusyd, Ibn. *Tahâfut at-Tahâfut*, terj. Khalifurahman Fath. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Siraj, Fuad Mahbub. *Al-Ghazâlî: Pembela Sejati Kemurnian Islam*. Jakarta: Dian Rakyat, 2012.
- Supriyadi, Dedi. *Pengantar Filsafat Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2009.
- Sina, Ibnu. *Tis 'u Risâlah Fî Al-Hikmah wa Al-Thabi 'iyyâts*. Mesir: Dâr al-'Arab.
- Soleh, Khudori. *Integrasi Agama dan Filsafat: Pemikiran Epistemologi al-Farabi*. Malang: Uin Malik Press, 2010.
- Al-Talbi, Ammar. "Al-Fârâbî", *Paris, UNESCO: International Bureau of Education*, vol. XXIII, no. 1/2, 1993, 353-372.
- Taimiyah, Ibnu. *Fatwa-Fatwa Ibnu Taimiyah*, terj. Izzudin Karimi. Jakarta: Pustaka Sahifa, 2008.
- Taimiyyah, Ibnu. *Kitâb al-Nubuwwât*. Bairût: Dâr Ibn Hazm, 1974.