

JURNAL FILSAFAT DAN PEMIKIRAN ISLAM
REFLEKSI

Penanggung Jawab

Ketua Program Studi Filsafat Agama
Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga

Ketua Penyunting

Muhammad Taufik

Sekretaris Penyunting

Novian Widiadharna

Penyunting Pelaksana

Syaifan Nur

Fahrudin Faiz

Fatimah

Pelaksana Tata Usaha

Sukandri

Alamat Redaksi/Tata Usaha: Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga, Jl. Marsda Adisucipto, telp. (0274) 512156, Yogyakarta

Refleksi diterbitkan pertama kali pada bulan Juli 2001 oleh Jurusan Aqidah dan Filsafat Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan terbit dua kali dalam satu tahun: bulan Januari dan Juli

Refleksi menerima tulisan yang belum pernah diterbitkan atau dipublikasikan di media lain. Naskah diketik di atas kertas HVS kwarto (A4) spasi ganda sepanjang 20-30 halaman dengan ketentuan seperti dalam halaman kulit sampul belakang. Penyunting berhak melakukan penilaian tentang kelayakan suatu artikel baik dari segi isi, informasi maupun penulisan.

JURNAL FILSAFAT DAN PEMIKIRAN ISLAM
REFLEKSI

DAFTAR ISI

- ❖ Daftar Isi
- ❖ Editorial

Artikel:

- ❖ Peran Akal dalam Memahami Pengetahuan Laduni (Telaah Kitab *Risalah Al-Laduniyyah* Al Ghazali)
Aizzatun Nisak, hlm. 1-17
- ❖ Proyek “Kritik” Abed Al-Jabiri dan Implikasinya pada Nalar Keislaman
Khairiyanto, hlm. 19-38
- ❖ Filsafat Ibn Thufayl dan Novel Hayy Bin Yaqdhān
Muh. Syamsuddin, hlm. 39-61
- ❖ Filsafat Politik Ali Abdul Raziq
Rido Putra, hlm. 63-76
- ❖ Etika dalam Islam: Telaah Kritis terhadap Pemikiran Ibn Miskawaih
Rusfian Efendi, hlm. 77-102
- ❖ Jalan Illuminasi dalam Mistisisme Hazrat Inayat Khan (1882 -1927)
Syaifan Nur dan Asna Ulil Maizah, hlm. 103-124
- ❖ Arti Penting Filsafat dalam Pendidikan Islam
Nuansa Falsafia T., hlm. 125-127

EDITORIAL

Pada edisi kali ini, tim redaksi menerima beberapa tulisan yang didominasi oleh kajian filsafat. Diawali Aizzatun Nisa' yang menulis *Peran Akal dalam Memahami Pengetahuan Laduni (Telaah Kitab Risalah al-Laduniyyah al-Ghazali)*. Hubungan akal dan intuisi, menurut tulisan ini, pada hakekatnya selalu dalam kondisi interaktif, terlebih dahulu melihat jenis-jenis pengetahuan yang dapat ditangkap manusia. Menurut al-Ghazali ada empat macam tingkatan eksistensi (wujud) yaitu: wujud metafisik, wujud empirik, wujud *khayali* (imajinatif), wujud rasional (*al-ma'qulat*).

Selanjutnya tulisan Khairiyanto, yang bicara proyek “kritik” Abed al-Jabiri dan implikasinya pada nalar keislaman. Menurut Khairiyanto, studi kritis dalam suatu kajian akademik merupakan aspek terpenting yang perlu dan wajib dilakukan. Tujuannya agar kajian terus berlangsung serta dikembangkan kembali, sehingga ada kontribusi pada suatu peradaban sejarah manusia. Abed Al-Jabiri melalui studi kritisnya menawarkan suatu konsep kritik nalar Arab-Islam.

Tulisan Muh. Syamsuddin yang berjudul *Filsafat Ibn Thufayl dan Novel Hayy bin Yaqzan* merupakan sebuah risalah yang bertujuan memberikan penjelasan ilmiah tentang permulaan kehidupan manusia di bumi. Risalah ini merupakan suatu pemaparan Ibn Thufayl mengenai pengetahuan, yang berupaya menyelaraskan Aristoteles dengan Neo-Platonis di satu pihak, dan Al-Ghazali dengan Ibn Bajjah di pihak lain.

Dikuti tulisan Rido Putra yang berjudul *Filsafat Politik Ali Abdul Raziq*. Menurut Raziq, realitas sejarah Islam tidaklah memberikan keharusan bentuk organisasi politiknya bernama khilafah dan pimpinannya disebut sebagai khalifah. Negara yang ideal menurut Raziq ialah negara berasaskan humanisme universal yang memperjuangkan rakyatnya, demokrasi dan keadilan sosial, yaitu negara sekuler bagi kaum muslimin dan non muslim yang hidup di negara itu.

Kemudian ada tulisan Rusfian Efendi berjudul *Etika dalam Islam: Telaah kritis terhadap Pemikiran Ibn Miskawih*. Tulisan ini berkesimpulan bahwa kitab *Tahdzib al-Akhlaq* karya Miskawih bukan merupakan karya etika, melainkan moral. Hal ini mengafirmasi kritik yang dilontarkan oleh Fazlur Rahman bahwa para filsuf muslim telah gagal menghasilkan sistem etika yang bertalian secara logis

Berikutnya tulisan berjudul *Jalan Iluminasi dalam Mistisisme Hazrat Inayat Khan (1882 -1927)* yang ditulis oleh Syaifan Nur dan Asna Ulil Maizah. Berdasarkan hasil kajian penelusuran keduanya menunjukkan bahwa jalan illumiasi memerlukan proses inisiasi sebagai landasan untuk melangkah ke dalam pencarian hakikat sesungguhnya. Inisiasi sebagai sebuah perubahan dasar dalam kondisi yang esensial, sebagai acuan setiap manusia untuk memulai,

meniatkan sesuatu yang mengarah ke arah yang lebih baik. Secara laku maupun lisan, sebagai pendengar, peniru dan pembicara, pelaku inisiasi mampu mengetahui tahap demi tahap untuk melakukan sebuah perjalanan batin untuk memperoleh pencerahan yang dirasa sangatlah berpengaruh pada kehidupannya.

Terakhir ditutup oleh resensi buku *Filsafat dan Pendidikan dalam Islam*, yang ditulis oleh Nuansa Falsafia T. Selamat membaca, semoga bermanfaat.

FILSAFAT IBN THUFAYL DAN NOVEL HAYY BIN YAQDHAN

Muh. Syamsuddin

Email: udinalmadury@gmail.com

Abstract

Hayy bin Yaqdhan is a treatise aimed at providing a scientific explanation of the beginnings of human life on earth. This treatise is Ibn Thufayl's presentation of knowledge, which seeks to harmonize Aristotle with Neo-Platonists on the one hand, and Al-Ghazali with Ibn Bajjah on the other. Ibn Thufayl followed the middle way, bridging the gap between the two parties.

Hayy bin Yaqdhan is a thought experiment. It was built on Ibn Sina's thought experiment about "Flying Man" which calls for a living human mind, driven by the Active Intellect, the principle by which God communicates His truth to the human mind and establishes order and intelligence to nature.

The findings of Ibn Thufayl's thought experiment with his fiction is that language, culture, religion, and tradition are not essential for the development of a perfect mind even, perhaps, blocking its progress. This result shows a hard slap for social structures that exist in general and specifically Institutional Islam. Social criticism, which complements Ibn Thufayl's critical message, is not left implicit. The criticism was explained in the meeting between Hayy bin Yaqdhan and members of a society governed by the religion of prophetic revelation. Ibn Thufayl has expressed Neo-Platonism postulates about religious harmony and philosophy.

Keywords: *Ibn Thufayl, Hayy bin Yaqdan*

Abstrak

Hayy bin Yaqzan adalah sebuah risalah yang bertujuan memberikan penjelasan ilmiah tentang permulaan kehidupan manusia di bumi. Risalah ini merupakan suatu pemaparan Ibn Thufayl mengenai pengetahuan, yang berupaya menyelaraskan Aristoteles dengan Neo-Platonis di satu pihak, dan Al-Ghazali dengan Ibn Bajjah di pihak lain. Ibn Thufayl mengikuti jalan tengah, menjembatani jurang pemisah antara dua pihak itu.

Hayy bin Yaqzan adalah sebuah eksperimen pemikiran. Ia dibangun di atas eksperimen pemikiran Ibn Sina tentang "Manusia Terbang" yang menyebut akal manusia yang terus hidup, digerakkan oleh Akal Aktif yang senantiasa terjaga, prinsip yang dengannya Tuhan mengkomunikasikan kebenaran-Nya kepada pikiran manusia dan menetapkan tatanan dan intelibilitas kepada alam.

Temuan dari eksperimen pemikiran Ibn Thufayl dengan fiksinya itu ialah bahwa bahasa, budaya, agama, dan tradisi tidaklah penting bagi perkembangan pikiran yang sempurna bahkan, boleh jadi, menghalangi kemajuannya. Hasil ini menunjukkan tamparan keras bagi struktur-struktur sosial yang ada pada umumnya dan Islam Institusional khususnya. Kritik sosial, yang melengkapi pesan kritis Ibn Thufayl, tidak dibiarkan implisit. Kritik itu dijelaskan dalam pertemuan antara Hayy bin Yaqdhan dan para anggota suatu masyarakat yang diatur oleh agama wahyu profetis yang. Ibn Thufayl telah mengekspresikan postulat Neo-Platonisme tentang keserasian agama dan filsafat.

Kata kunci: *Ibn Thufayl, Hayy bin Yaqdan*

A. Riwayat Hidup Ibn Thufayl

Abu Bakr Muhammad bin 'Abd al-Malik ibn Muhammad ibn Muhammad ibn Thufayl (Latin, Abubacer), pemuka besar pertama pemikiran filosofis Muwahhid dari Spanyol, lahir pada dekade pertama abad ke 6 H/ke 12 M di Guadix, di propinsi Granada¹. Ia termasuk dalam keluarga suku Arab terkemuka, Qais. Al-Marrakushi belajar kepada Ibn Bajjah, yang kalau kita lihat sangkalan Ibn Thufayl bahwa dia mengenal filosof itu, adalah tidak benar. Dia memulai karirnya sebagai dokter praktek di Granada dan lewat ketenarannya dalam jabatan itu dia diangkat menjadi sekretaris gubernur di propinsi itu. Kemudian, pada tahun 549 H/1154 M, dia menjadi Sekretaris Pribadi Gubernur Ceuta dan Tangier, putra 'Abd al-Mu'min, penguasa Muwahhid Spanyol pertama yang merebut Maroko pada tahun 542 H/1147 M. Akhirnya, dia menduduki jaatan dokter tinggi dan menjadi Qadhi di Pengadilan serta wazir² Khalifah abu Ya'qub Yusuf (memerintah tahun 558 H/1163 M – 580 H/1184 M). Khalifah ini berminat pada filsafat dan memberi kebebasan berfilsafat, dan hal ini menjadikan Pemerintahannya sebagai pemuka pemikir filosofis dan metode ilmiah serta membuat Spanyol, seperti dikatakan oleh R. Briffault, "tempat kelahiran kembali negeri Eropa".

Bersama Khalifah Abu Ya'qub Yusuf, Ibn Thufayl menjadi berpengaruh besar, dan dia yang memperkenalkannya dengan Ibn Rusyd (meninggal tahun

¹ B. Carra de Vaux, "Ibn Thufayl" dalam *The Encyclopedia of Islam* Vol. II, (London, Luzaq & co., 1971), hlm. 957.

² *Ibid.*

595 H/ 1198 M). Atas kebendak Khalifah, dia memberi saran kepada Ibn Bajjah agar membuat keterangan atas karya-karya Aristoteles, suatu tugas yang dilaksanakan dengan penuh semangat oleh Ibn Bajjah tapi tak dapat diselesaikan sampai dia meninggal³. Ibn Thufayl meninggalkan jabatannya sebagai dokter Pemerintah pada tahun 578 H/1182 M, dikarenakan usianya yang telah lanjut dan dia menganjurkan pelindungnya agar memilih Ibn Rusyd untuk menggantikan kedudukannya. Tapi dia tetap mendapatkan penghargaan dari abu Ya'qub dan setelah dia meninggal (pada tahun 580 H/1184 H) dia mendapatkan penghargaan pula dari putranya abu Yusuf al-Mansur (580 H/1185 M – 595 H/1199 M). Ibn Thufayl meninggal di Moroko pada tahun 581 H/1185-86 M. Al-Mansur sendiri hadir dalam upacara pemakamannya.

Ibn Thufayl adalah seorang dokter, filosof, ahli matematika dan penyair yang sangat terkenal dari Muwahiid Spanyol, tapi sayangnya hanya sedikit karya-karyanya yang dikenal orang. Ibn Khatib menganggap dua risalah mengenai ilmu pengobatan itu sebagai karyanya. Al-Bitruji (muridnya) dan Ibn Rusyd percaya bahwa dia memiliki “gagasan-gagasan astronomis asli”. Al-Bitruji membuat sangkalan atas teori Ptolomeus mengenai *epicycles* dan *eccentric circles*, yang dalam kata pengantar dari karyanya *Kitab al-Hai'ah* dikemukakannya sebagai sumbangan dari gurunya Ibn Thufayl⁴. Dengan mengutip perkataan Ibn Rusyd, Ibn abi Usaibi'ah menganggap *Fi al-Buqa' al-Maskunah wal-Ghair al-Maskunah* sebagai karya Ibn Thufayl, tapi dalam catatan Ibn Rusyd sendiri acuan semacam itu tidak dapat ditemukan. Al-Marrakushi, yang ahli sejarah itu, mengaku telah melihat naskah asli dari salah satu risalahnya mengenai ilmu ketuhanan. Miguel Casiri (1122 H/1710 M – 1205 H/1790 M) menyebutkan dua karya yang masih ada: *Risalah Hayy bin Yaqdan* dan *Asrar al-Hikmah al-Mashriqiyyah*, yang disebut terakhir ini berbentuk naskah. Kata pengantar dari *Asrar* menyebutkan bahwa risalah itu hanya merupakan satu bagian dari *Risalah Hayy bin Yaqdhan*, yang judul lengkapnya ialah *Risalah Hayy bin Yaqdhan fi Asrar al-Hikmat al-Mashriqiyyah*⁵.

B. Doktrin-Doktrin

a. Dunia

Apakah dunia itu kekal, atau diciptakan oleh Tuhan dari ketiadaan atas kehendak-Nya? Inilah salah satu masalah paling menantang dalam filsafat Muslim. Ibn Thufayl, sejalan dengan kemahiran dialektisnya, menghadapi masalah itu dengan tepat sebagaimana Kant. Tidak seperti para pendahulunya, dia tidak menganut salah satu doktrin saingannya, pun dia tidak berusaha

³ Lihat S.H. Nasr dan Olive Leaman, *Ensiklopedia Tematik Filsafat Islam*, (Bandung, Mizan, 2003), hlm. 308-315.

⁴ M.M. Syarif (ed), *Para Filsafat Muslim*, (Bandung, Mizan, 1989).

⁵ *Ibid.*

mendamaikan mereka⁶. Di lain pihak, dia mengecam dengan pedas para pengikut Aristoteles dan sikap-sikap teologis. Kekekalan dunia melibatkan konsep eksistensi tak terbatas yang tak kurang mustahilnya dibandingkan gagasan tentang rentangan tak terbatas. Eksistensi semacam itu tidak dapat lepas dari kejadian-kejadian yang diciptakan dan karena itu tidak dapat mendahului mereka dalam hal waktu; dan yang tidak dapat ada sebelum kejadian-kejadian yang tercipta itu pasti tercipta secara lambat laun. Begitu pula, konsep *creatio ex nihili* tidak dapat mempertahankan penelitiannya yang saksama⁷. Sebagaimana Al Ghazali, dia mengemukakan bahwa gagasan mengenai kemaujudan sebelum ketidakmaujudan tidak dapat dipahami tanpa anggapan bahwa waktu itu telah ada sebelum dunia ada; tapi waktu itu sendiri merupakan suatu kejadian tak terpisahkan dari dunia, dan karena itu kemaujudannya mendahului kemaujudan dunia dikesampingkan. Lagi, segala yang tercipta pasti membutuhkan Pencipta. Kalau begitu mengapa sang Pencipta menciptakan dunia saat itu dan bukan sebelumnya? Apakah hal itu dikarenakan oleh sesuatu yang terjadi atas-Nya? Tentu saja tidak, sebab tiada sesuatu pun maujud sebelum Dia untuk membuat sesuatu terjadi atas-Nya. Apakah hal itu mesti dianggap bersumber dari suatu perubahan yang terjadi atas sifat-Nya? Tapi adakah yang dapat menyebabkan terjadinya perubahan tersebut⁸?

Karena itu Ibn Thufayl tidak menerima baik pandangan mengenai kekekalan maupun penciptaan sementara dunia ini. Antinomi ini dengan jelas meramalkan sikap para pengikut Kant bahwa nalar ada batasnya dan bahwa argumentasinya akan mendatangkan kontradiksi yang membingungkan.

b. Tuhan

Baik kekekalan dunia maupun *creatio ex nihilo*-nya bagaimanapun membawa kepada eksistensi suatu Kemaujudan Nonfisik yang kekal. Penciptaan dunia yang berlangsung lambat laun itu mensyaratkan adanya satu Pencipta, sebab dunia tak bisa maujud dengan sendirinya. Juga, sang Pencipta mesti bersifat immaterial, sebab materi yang merupakan suatu kejadian dunia diciptakan oleh satu Pencipta. Di pihak lain, anggapan bahwa Tuhan bersifat material akan membawa suatu kemunduran yang tiada akhir yang adalah mysykil. Oleh karena itu, dunia ini pasti mempunyai Penciptanya yang tidak berujud benda. Dan karena Dia bersifat immaterial maka kita tidak dapat mengenali-Nya lewat indera kita ataupun lewat imajinasi; sebab hanya menggambarkan hal-hal yang dapat ditangkap oleh indera⁹.

Kekekalan dunia berarti kekekalan geraknya juga, dan gerak, sebagaimana dikatakan oleh Aristoteles, membutuhkan penggerak atau penyebab efisien dari gerak itu. Jika penyebab efisien ini berupa sebuah benda, maka kekuatannya

⁶ B. Carra de Vaux, "Ibn Thufayl", hlm. 957.

⁷ *Ibid*, hlm. 308-320.

⁸ *Ibid*.

⁹ M.M. Syarif (ed), *Filsafat Islam...*, hlm. 183.

tentu terbatas dan karenanya tidak mampu menghasilkan suatu pengaruh yang tak terbatas. Oleh sebab itu, penyebab efisien dari gerak kekal harus bersifat immaterial. Ia tidak boleh dihubungkan dengan materi ataupun dipisahkan darinya, ada di dalam materi itu atau tanpa materi itu, sebab penyatuan dan pemisahan, keterkandungan atau keterlepasan merupakan tanda-tanda material, sedangkan penyebab efisien itu sesungguhnya, lepas sama sekali dari itu semua¹⁰.

Bagaimanapun juga, ada sebuah pertanyaan di sini. Tuhan dan dunia yang keduanya kekal, bagaimana bisa yang pertama dianggap sebagai penyebab adanya yang kedua? Dengan mengikuti pandangan Ibn Sina, Ibn Thufayl membuat perbedaan antara kekekalan dalam esensi dan kekekalan dalam waktu, dan percaya bahwa Tuhan ada sebelum adanya dunia dalam hal esensi tapi tidak dalam hal waktu. Ambillah satu contoh. Jika kau pegang sebuah benda dengan tanganmu dan kau gerakkan tanganmu, maka benda itu, tak pelak lagi, akan bergerak dikarenakan gerak tangan itu, jadi gerak itu bergantung pada gerak tangan. Gerak tangan mendahului gerak benda dalam eksistensinya, dan gerak benda diambil dari gerak tangan tersebut, meskipun dalam soal waktu keduanya tak saling mendahului¹¹.

Mengenai pandangan bahwa dunia dan Tuhan sama-sama kekal, Ibn Thufayl mempertahankan pendapat mistisnya bahwa dunia itu bukanlah sesuatu yang lain dari Tuhan. Dan mengenai esensi Tuhan yang ditafsirkan sebagai cahaya, yang sifat esensialnya merupakan penerangan dan pengejawantahan, sebagaimana dipercaya oleh Al Ghazali, Ibn Thufayl memandang dunia ini sebagai pengejawantahan dari esensi Tuhan sendiri dan bayangan cahaya-Nya sendiri yang tidak berawal ataupun berakhir. Dunia tidak akan hancur sebagaimana yang ada pada kepercayaan akan Hari Penentuan. Kehancurannya berupa keberalihannya menjadi bentuk lain dan bukannya merupakan suatu kehancuran sepenuhnya. Dunia mesti terus berlangsung dalam satu atau bentuk lain, sebab kehancurannya tidak sesuai dengan kebenaran mistis yang tinggi, yaitu bahwa sifat esensi Tuhan merupakan penerangan dan pengejawantahan kekal¹².

c. Kosmologi Cahaya

Sesuai sekali dengan pandangan Ibn Sina dan para pendahulunya yang lain, Ibn Thufayl menerima prinsip bahwa dari satu tidak ada lagi apa-apa kecuali satu itu. Manifestasi kemajemukan kemaugudan dari yang satu dijelaskannya dalam gaya Neo-Platonik yang monoton, sebagai tahap-tahap berurutan pemancaran yang berasal dari cahaya Tuhan. Proses itu, pada prinsipnya, sama dengan refleksi terus-menerus cahaya matahari pada cermin. Cahaya matahari yang jatuh pada cermin dan yang dari sana menuju ke yang lain dan seterusnya, menunjukkan

¹⁰ *Ibid*, hlm. 184.

¹¹ Majid Fakhry, *Filsafat Islam...*, hlm. 364-369.

¹² M.M. Syarif (ed), *Filsafat Islam...*, hlm. 184-185.

kemajemukan. Semua itu merupakan pantulan cahaya matahari, dan bukan matahari itu sendiri, juga bukan cermin itu sendiri, bukan pula sesuatu yang lain dari matahari atau cermin itu. Kemajemukan cahaya yang dipantulkan itu hilang menyatu dengan matahari kalau kita pandang sumber cahaya itu, tapi timbul lagi kalau kita pandang cermin, yang di situ cahaya tersebut dipantulkan. Hal yang sama berlaku juga pada cahaya pertama beserta perwujudannya di dalam kosmos¹³.

d. Epistemologi

Jiwa, dalam tahap awalnya, bukanlah suatu *tabula rasa*, atau papan tulis kosong. Imaji Tuhan telah tersirat di dalamnya sejak awal, tapi untuk menjadikannya tampak nyata, kita perlu memulai dengan pikiran yang jernih, tanpa prasangka. Keterlepasan dari prasangka dan kecenderungan sosial, sebagai kondisi awal semua pengetahuan, merupakan gagasan sesungguhnya di balik kelahiran tiba-tiba Hayy di pulau kosong. Setelah hal itu tercapai, pengalaman, intelexi dan ekstase memainkan dengan bebas peranan mereka secara berurutan dalam memberikan visi yang jernih tentang kebenaran yang melekat pada jiwa. Bukan hanya disiplin jiwa, tapi juga pendidikan semua indera dan akal, yang diperlukan untuk mendapatkan visi semacam itu. Kesesuaian antara pengalaman dan nalar (Kant), di satu pihak, dan kesesuaian antara nalar dan intuisi (Bergson dan Iqbal), di pihak lain, membentuk esensi epistemologi Ibn Thufayl¹⁴.

Pengalaman merupakan suatu proses mengenal lingkungan lewat indera. Organ-organ indera ini berfungsi berkat jiwa hewani yang ada di dalam hati, dari sana berbagai data-indera yang kacaumencapai otak yang menyebarkannya ke seluruh tubuh lewat jalur syaraf. Kemudian dikirimkan ke otak lewat jalur yang sama, di situ diproses menjadi suatu kesatuan perseptif¹⁵.

Pengalaman memberi kita pengetahuan mengenai benda-benda yang oleh akal induktif, dengan alat-alat perbandingan dan pembedanya, dikelompokkan menjadi mineral, tanaman dan hewan. Setiap kelompok benda ini memperlihatkan fungsi-fungsi tertentu yang membuat kita menerima bentuk-bentuk atau jiwa-jiwa (seperti Aristoteles) sebagai penyebab fungsi-fungsi tertentu berbagai benda. Tapi hipotesis semacam itu tidaklah dapat dipertahankan atas dasar induktif, sebab bentuk atau jiwa yang dimaksud itu tidak dapat diamati secara langsung. Tak pelak lagi tindakan-tindakan tampak muncul dari suatu tubuh tertentu; tapi kenyataannya, mereka tidak ditimbulkan bukan oleh tubuh itu atau ruh tubuh itu, melainkan oleh sebab tertentu yang ada di luarnya dan sebab itu ialah Tuhan.

Ibn Thufayl juga menyadari keterbatasan metode yang baru didapatnya itu. Mengikuti pendapat Al Ghazali dan mendahului pendapat Hume, Ibn Thufayl tidak melihat adanya kekuatan pada sebab yang bisa mendatangkan

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 186.

¹⁵ *Ibid.*

pengaruh sebagaimana biasanya. Empirisme Hume berahir dalam skeptisisme, tapi ketasawufan Ibn Thufayl membuatnya melihat bahwa ikatan sebab-akibat merupakan suatu tindak perpaduan yang dianggap berasal dari Tuhan, tapi oleh Kant hal itu dianggap berasal dari bentuk *a priori* pemahaman. Ibn Thufayl sekaligus berada di depan Bacon, Hume dan Kant. Dia telah mengemukakan terlebih dahulu metode induktif ilmu modern, melihat ketidakmampuan nalar teoritis untuk menjawab teka-teki mengenai kekekalan dan penciptaan sementara dunia ini dan juga ketidakmampuan akal induktif untuk menetapkan suatu hubungan yang tegas antara sebab dan akibat, dan akhirnya menjernihkan awan skeptisisme dengan membuat pernyataan bersama Al Ghazali bahwa rangkaian sebab-akibat itu merupakan tindakan kepada Tuhan¹⁶.

Setelah mendidik indera dan akal serta memperhatikan keterbatasan keduanya, Ibn Thufayl akhirnya berpaling kepada disiplin jiwa, yang membawa kepada ekstase, sumber tertinggi pengetahuan. Dalam taraf ini, kebenaran tidak lagi dicapai lewat proses deduksi atau induksi, tapi dapat dilihat secara langsung dan intuitif lewat cahaya yang ada di dalamnya. Jiwa menjadi sadar diri dan mengalami “apa yang tdak pernah dilihat mata, atau didengar telinga, atau dirasa hati otang mana pun”. Taraf ekstase tak terkatakan atau terlukiskan, sebab lingkup kata-kata terbatas pada apa yang dapat dilihat, di dengar atau dirasa. Esensi Tuhan, yang merupakan cahaya suci, hanya bisa dilihat lewat cahaya di dalam esensi itu sendiri, yang masuk ke dalam sensi itu lewat pendidikan yang tepat atas indera, akal serta jiwa. Karena itu pengetahuan esensi merupakan esensi itu sendiri. Esensi dan visinya adalah sama¹⁷.

e. Etika

Bukan kebahagiaan duniawi, melainkan penyatuan sepenuhnya dengan Tuhanlah yang merupakan *summum bonum* etika. Perwujudannya, setelah pengembangan akal induktif dan deduktif, akhirnya bergantung kepada aturan tiga-pokok disiplin jiwa, yang menurut de Boer memiliki suatu “corak Phytagoras”¹⁸. Manusia merupakan suatu perpaduan tubuh, jiwa hewani dan esensi non bendawi, dan dengn demikian menggambarkan binatang, benda angkasa, dan Tuhan. Karena itu pendakian jiwanya terletak pada pemuasan ketiga aspek sifatnya, dengan cara meniru tindakan-tindakan hewan, benda-benda angkasa, dan Tuhan. Mengenai peniruannya pertama, ia terikat untuk memenuhi kebutuhan tubuhnya akan kebutuhan-kebutuhan pokok serta menjaganya dari cuaca buruk dan binatang buas, dengan satu tujuan yaitu mempertahankan jiwa hewani. Peniruan yang kedua menuntut dirinya kebersihan pakaian dan tubuh, kebaikan terhadap obyek-obyek hidup dan tak hidup, perenungan atas esensi Tuhan dan perputaran esensi orang dalam ekstase. (Ibn Thufayl tampaknya

¹⁶ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam...*, hlm. 294.

¹⁷ *Ibid*, hlm. 368-370.

¹⁸ M.M. Syarif (ed), *Para Filosof Muslim...*, hlm. 187.

percaya bahwa benda-benda angkasa memiliki jiwa hewani dan tenggelam dalam perenungan yang taj\k habis-habisnya tentang Tuhan). Terakhir, dia harus melengkapi dirinya dengan sifat-sifat Tuhan baik yang positif maupun yang negatif, yaitu pengetahuan, kekuasaan, kebijaksanaan, kebebasan dari keinginan jamaniah, dan sebagainya. Melaksanakan kewajiban demi diri sendiri, demi yang lain-lainnya dan demi Tuhan, secara ringkas, merupakan salah satu disiplin jiwa yang esensial¹⁹. Kewajiban yang terakhir adalah suatu akhir diri, dua yang disebut sebelumnya membawa kepada perwujudannya dalam visi akan rahmat Tuhan, dan visi sekaligus menjadi identik dengan esensi Tuhan.

f. Filsafat dan Agama

Filsafat merupakan suatu pemahaman akal secara murni atas kebenaran dalam konsep-konsep dan imajinasi yang sesungguhnya, tak dapat dijangkau oleh cara-cara pengungkapan konvensional. Bahasa merupakan hasil dari kebutuhan-kebutuhan material lingkungan sosial dan karena itu hanya dapat menyentuh dunia fenomena semata. Dunia angkasa, yang abstrak dan non bendawi, tidak dapat dijangkau. Bila dilukiskan dengan lambang-lambang bendawi, maka ia akan kehilangan esensinya, dan bisa-bisa orang menganggapnya tidak sebagaimana yang sebenarnya.

Kalau begitu mengapa Al-Qur'an melukiskan dunia-atas itu dalam ibarat-ibarat, sehingga pandangan yang lebih jelas terkesampingkan dan orang bisa jatuh ke dalam kesalahan-kesalahan fatal karena menganggap pemenuhan kebutuhan jasmaniah sebagai esensi Tuhan, padahal Dia lepas dari itu? Dan mengapa Kitab Suci tidak hanya sekedar memberikan ajaran-ajaran dan tatacara pemujaan, dan memberi manusia izin untuk mengumpulkan kekayaan serta memberinya kebebasan mencari makan, yang dengan cara itu mereka mengejar tujuan yang sia-sia dan berpaling dari kebenaran? Tidakkah kebutuhan yang sangat penting dari jiwa itu ialah membebaskan diri dari hasrat-hasrat serta ikatan-ikatan duniawi sebelum dia memulai perjalanannya menuju surga? Apakah manusia mau mengesampingkan tujuan-tujuan duniawi untuk mengikuti kebenaran, jika mereka mencapai pengetahuan murni sehingga mampu memahami segala sesuatu dengan benar? Kegagalan menyedihkan Hayy dalam upaya memberi penerangan kepada massa dengan jalan memberikan konsep-konsep murni itu, membuka jalan bagi menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas. Nabi berlaku bijak dengan memberi mereka bentuk-bentuk yang dapat ditangkap oleh indera dan bukannya penerangan melulu, sebab mereka tidak memiliki jalan keselamatan yang lain. Bila mencapai pengetahuan murni, mereka akan terguncang dan jatuh dan berakhir dengan buruk. Bagaimanapun, meski Ibn Thufayl menyuarakan kebijaksanaan Negara Muwahhid tentang penahanan pengajaran filsafat kepada orang kebanyakan, namun dengan jelas dia mengakui adanya sekelompok orang berbakat yang patut mendapatkan petunjuk-petunjuk filosofis dan kepada

¹⁹ *Ibid*, hlm. 188.

mereka paling baik ditanamkan pengetahuan serta kebijaksanaan dengan jalan mengemukakan kiasan-kiasan²⁰.

Agama diperuntukkan bagi semua orang, tapi filsafat hanya bagi orang-orang berbakat yang sedikit jumlahnya. Kelebihan mereka harus dipisahkan secara hati-hati. Tak pelak lagi, filsafat harus dipahami secara bersamaan dengan agama; keduanya membawa kepada kebenaran yang sama, tapi dengan cara-cara yang berbeda. Mereka berbeda bukan hanya dalam metode dan lingkup, tapi juga dalam taraf rahmat yang mereka anugerahkan kepada para pengikut setia mereka²¹.

Agama melukiskan dunia atas dengan lambang-lambang eksoteris. Dia penuh dengan perbandingan, persamaan dan gagasan-gagasan antropomorfis, sehingga akan lebih mudah dipahami oleh orang-orang, mengisi jiwa dengan hasrat dan menarik mereka kepada kebajikan dan moralitas. Filsafat, di lain pihak, merupakan bagian dari kebenaran esoteris. Ia berupaya menafsirkan lambang-lambang agama tentang konsep-konsep dan imaji-imajimurni yang berpuncak pada suatu keadaan yang di situ esensi ketuhanan dan pengetahuannya menjadi satu.

Persepsi-rasa, nalar, dan intuisi merupakan dasar-dasar pengetahuan filsafat. Para nabi pun memiliki intuisi, sumber utama pengetahuan, mereka adalah wahyu Tuhan. Pengetahuan nabi didapat secara langsung dan pribadi, sedangkan pengetahuan para pengikutnya didapat dari wasiat. Filsafat merupakan masalah khusus individu, ia mensyaratkan perangai dan bakat tertentu untuk menangkap penerangannya. Agama, sebaliknya, merupakan suatu disiplin sosial. Pandangannya bersifat melembaga, bukan individual. Tujuannya kurang lebih yaitu kebaikan massa secara umum, tanpa menghiraukan perbedaan-perbedaan individu dalam kemampuan dan ketercerahan batiniah²².

Filsafat menghadapkan kita kepada realitas. Ia menuntut perenungan terus menerus atas kebenaran, visi jelas cahaya utama, sumber segala kemaujudan dengan melepaskan semua ikatan duniawi. Agama tidak demikian tegar dalam ketentuan-ketentuannya. Ia mengutuk kepertapaan dalam arti apa pun; sebab manusia pada umumnya tidak mampu mencapai hal itu. Oleh karena itu agama menetapkan syarat mutlak yang paling mudah dilaksanakan dan memberikan kepada manusia izin untuk menjalani kehidupan duniawi, asal tidak melanggar batas-batas yang telah ditentukan.

Dengan demikian para filosof, mampu mencapai kebahagiaan yang tinggi. Sedangkan orang kebanyakan harus merasa puas dengan kebahagiaan kedua dan tidak dapat meningkat lagi, dikarenakan keterbatasan diri mereka. Kemudian teori ini, di bawah pengaruh Ibn Rusyd, mempersenjatai para sarjana Eropa

²⁰ *Ibid.*

²¹ Ibrahim Madkuor, *Filsafat Islam, Metode dan Penerapannya*, (Jakarta: PT. Rajawali, 1991), hlm. 55-57.

²² M.M. Syarif (ed), *Filsafat Islam...*, hlm. 190.

terhadap Gereja dengan doktrin “kebenaran lipat-dua”, John dari Brescia dan Siger dari Brabant menjadi dua wakil utamanya. Cerita ini tampaknya belum berakhir disini, sebab sikap individualistik yang menguntungkan dari filsafat modern, suatu sikap yang membedakannya dari pandangan zaman pertengahan dan zaman kuno, ternyata juga merupakan suatu dasar yang khas dari teori itu²³.

C. Risalah Hayy bin Yaqdhhan (Sinopsis)

a. Pengantar

Hayy bin Yaqdhhan adalah sebuah risalah yang bertujuan memberikan penjelasan ilmiah tentang permulaan kehidupan manusia di bumi. Sebagai pembukaan kisah *Hay bin Yaqdhhan*, dikisahkan bahwa cuaca yang baik dari pulau kosong itu, dan juga persesuaian antara unsur-unsur di tempat itu, menyebabkan kelahiran tiba-tiba manusia pertama, yang mendapati bahwa sebatang tongkat bisa menjadi senjata untuk mempertahankan eksistensinya, dan dengan demikian dia merasa yakin bahwa dia mengungguli binatang-binatang lain. Tapi sebenarnya permulaan ini dimaksudkan semata-mata untuk memaparkan latar belakang pertumbuhan akal indutif, yang tak bergantung kepada pengaruh sosial apa pun.

Bertentangan dengan pendapat Al Marrakushi, tapi juga sesuai benar dengan pendapat de Boer, Dr. Muhammad Ghallab berpendirian bahwa risalah itu pada dasarnya bertujuan menunjukkan kemampuan individu manusia untuk hidup sendiri, dengan hanya memanfaatkan sumber-sumber alam saja tanpa bantuan masyarakat, dan berusaha memperoleh kebenaran sejati, asalkan dia memiliki kecerdasan untuk itu. Kebenaran Qur'an dan Hadist terbuka bagi pencerapan akal murni, tapi harus dilindungi dari orang awam yang buta huruf yang urusannya bukanlah untuk berpikir melainkan untuk percaya dan patuh. Sebenarnya, pandangan ini merupakan gema dari sikap Ibn Bajjah, yang di kemudian hari dianggap sebagai sikap resmi yang tepat di bawah pemerintah Muwahhid.

Muhammad Yunus Farangi Mahalli melihat tujuan yang lebih tinggi yang tersirat dalam risalah itu. Agama bagi masyarakat yang maju sama pentingnya dengan filsafat dan taawuf – suatu tesis yang dengan sangat gemilang ditunjukkan oleh kerja sama ketiga tokoh watak dramatis itu: Hayy, sang filosof; Asal, ahli taswuf dan Salaman, ahli teologi. Tujuan utamanya bukan hanya menunjukkan bahwa filsafat sekaligus dengan agama harus dipahami secara tepat, tapi bahwa aspek-aspek eksoteris dan esoteris agama dan filsafat itu merupakan ekspresi kebenaran kekal yang sama yang disingkapkan kepada setiap individu sesuai dengan kemampuan mereka.

Secara filosofis, risalah itu merupakan suatu pemaparan yang hebat tentang teori Ibn Thufayl mengenai pengetahuan, yang berupaya menyelaraskan Aristoteles dengan Neo-Platonis di satu pihak, dan Al Ghazali dengan Ibn Bajjah

²³ *Ibid*, hlm. 190.

di pihak lain. Al Ghazali sangat kritis dan dogmatis terhadap rasionalismenya Aristoteles, tapi Ibn Bajjah adalah pengikut setia Aristoteles. Ibn Thufayl mengikuti jalan tengah, menjembatani jurang pemisah antara dua pihak itu. Sebagai seorang rasionalis, dia memihak Ibn Bajjah dalam melawan Al Ghazali dan mengubah tasawuf menjadi rasionalisme, sebagai seorang ahli tasawuf dia memihak Al Ghazali dalam melawan Ibn Bajjah dan mengubah rasionalisme menjadi tasawuf. Ekstase merupakan bentuk tertinggi pengetahuan, tapi jalan menuju pengetahuan semacam itu diperlicin dengan pengembangan nalar, diikuti dengan pemurnian jiwa melalui praktek-praktek kezuhudan. Metode-metode Al Ghazali dan Ibn Thufayl keduanya sebagian sama, tapi, tidak seperti Al Ghazali, ekstase Ibn Thufayl ditandai dengan suatu tekanan Neo-Platonik. Al Ghazali, yang setia kepada sikap telogis-mistisnya, menganggap ekstase sebagai sarana untuk melihat Tuhan, tapi bagi Ibn Thufayl, sang filosof, visi indah mengungkapkan akal aktif dan rangkaian sebab Neo-Platonik sampai ke unsur-unsurnya dan kembali lagi kepada diri.

b. Sinopsis

Risalah ini secara dramatis dibuka dengan kelahiran mendadak Hayy di sebuah pulau kosong, diikuti dengan suatu legenda mengenai dibuangnya dia ke tempat terpencil itu oleh saudara perempuan seorang raja, dengan maksud agar perkawinannya dengan Yaqhdhan tetap dirahasiakan²⁴. Tanpa campur tangan masyarakat, di tempat itu dia diberi makan oleh seekor rusa kecil dan diajari oleh pikiran alamiah atau akal sehat, yang, meski sungguh tak masuk akal, memberinya pikiran induktif agar dia bisa menyelidiki rahasia segala benda. Tidak seperti jenis binatang yang lebih rendah, dia merasa sadar akan ketelanjangannya dan ketiadaan perlindungan atas dirinya. Dia memikirkan keadaannya dan menutupi bagian bawah tubuhnya dengan dedaunan, mempersenjatai dirinya dengan sebuah tongkat, dan dengan begitu menyadari keunggulan dirinya atas binatang-binatang berkaki. Kematian ibu rusa itu membuat dirinya menemukan ruh (*soul*) binatang yang menggunakan tubuh sebagai alatnya seperti tongkat di tangannya, yang memberinya penerangan dan kehangatan dengan api, dan dengan begitu menyerupai benda-benda angkasa. Dia kemudian berpaling kepada analisis dan fenomena alam, memperbandingkan obyek-obyek yang ada di sekelilingnya, dan membedakan mereka serta menggolongkan mereka sebagai benda mati, tanaman dan binatang²⁵. Dalam penyelidikan itu dia menjadi tahu bahwa tubuh merupakan unsur umum setiap obyek, tapi mereka termasuk kelompok-kelompok yang berbeda-beda dikarenakan fungsi-fungsi tertentu

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Hayy bin Yaqhdhan dikenal dengan pendidikannya yang natural, maka Sami S. Hawi menyebutkan bahwa buku Ibn Thufayl Hayy bin Yaqhdhan sebagai *Islamic Naturalism and Mysticism*. Dalam tradisi buku novel tersebut yaitu Hayy bin Yaqhdhan disebut *Philosophus Autodidactus*, lihat Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, (Leiden, E.J. Brill, 1974). Lihat juga Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, (Jakarta, Pustaka Jaya, 1987).

mereka. Hal ini membuatnya menduga bahwa setiap kelompok obyek memiliki bentuk atau ruh (soul) tertentu. Tapi karena ruh (soul) itu tidak dapat dilihat, maka kecekan dialektisnya akhirnya membawanya kepada gagasan mengenai suatu Kemaujudan Utama, kekal, tak berjasmani, dan mesti ada yang merupakan sebab efisien perilaku tertentu benda-benda. Hal ini membuatnya sadar akan esensi immaterialnya sendiri, dan dengan berlaku atas dasar suatu aturan tiga hal disiplin kezuhudan yang kelak akan dijelaskan, akhirnya dia tenggelam dalam perenungan tak terkendalikan tentang Kemaujudan Utama²⁶.

Pada tahap ini, Asal, suatu jiwa yang selalu merenung dan berpikir, dari pulau di dekatnya, tampil untuk mencapai kesempurnaan dalam kesendirian. Dia memberitahu Hayy, sang putra alam, tentang konsepsi-konsepsi Qurani tentang Tuhan, malaikat-malaikat-Nya, nabi-nabi-Nya, Hari Penentuan, dan sebagainya, yang dengan akalunya yang telah berkembang sendiri dapat segera dikenalnya sebagai kebenaran. Tapi mulanya dia tidak mampu melihat kebijakan yang tersirat dalam bahasa kiasan Al Qur'an mengenai Tuhan dan akhirat, dan izin yang diberikan dalam kitab itu bagi manusia untuk menikmati kehidupan duniawi yaitu izin yang bisa-bisa membuat manusia berpaling dari kebenaran. Dengan penuh keinginan dan harapan, dia berangkat bersama Absal menuju pulau tersebut yang diperintah oleh Salaman dan mulai mengubah rakyatnya yang terkekang adat. Dia berusaha keras memberikan penerangan kepada mereka lewat konsep-konsep murni, tapi akhirnya ia mendapati bahwa konsep-konsep ini tak terjangkau oleh pikiran mereka²⁷. Kemudian dia menyadari kearifan Nabi dalam memberi mereka bentuk-bentuk yang dapat dicapai oleh indera dan bukannya penerangan yang lengkap. Maka dia kembali ke pulaunya yang sepi dan tenggelam dalam perenungan.

Hayy bin Yaqdhan merupakan suatu ciptaan unik pemikiran filosofis-mistis Ibn Thufayl. Bagaimanapun, gagasan roman ini tidak seluruhnya baru. Ibn Sina (meninggal tahun 428 H/1037 M), diantara para pendahulunya, telah menulis suatu kisah kiasan dengan judul serupa. Tapi persamaannya sampai di situ saja. Cerita Ibn Sina yang didramatisasi mengisahkan bagaimana dia suatu hari, bersama beberapa teman, pergi berkelana di sekitar sebuah kota dan tiba-tiba bertemu seorang lelaki tua, Hayy bin Yaqdhan, dan minta kepadanya agar diizinkan menemaninya dalam pengembaraannya yang tiada akhir. Tapi orang tua itu menyahut bahwa mustahil bagi Ibn Sina dikarenakan oleh teman-temannya yang tak mungkin ditinggalkannya. Dalam kisah kiasan ini Ibn Sina sendiri mencerminkan jiwa rasional, teman-temannya mencerminkan berbagai

²⁶ M.M. Syarif, *Para Filosof*, hlm. 177.

²⁷ Keterangan tersebut berkaitan dengan tokoh simbolik Absal orang yang selalu merenung dan seorang mistikus yang selalu berefleksi, dia banyak mengajari Hayy bin Yaqdhan berbagai ilmu-ilmu penting, pada sisi lain sebagai seorang teolog seperti dalam gambaran *Philosophy Dictionary* karya Voltaire yang telah memberi berbagai macam pelajaran. S.H. Nasr, *Ensiklopedia Islam...*, hlm. 488.

indera, dan orang tua itu, Hayy bin Yaqdhān, akal aktif²⁸. “Dalam karya Ibn Sina”, dengan demikian, tokoh Hayy menggambarkan Spirit Manusia Super, tetapi tokoh utama dalam roman karya Thufayl tampaknya merupakan personifikasi spirit alamiah manusia yang disinari dari atas; dan bahwa Spirit itu mesti sesuai dengan Ruh Muhammad bila dipahami secara benar, yang ucapan-ucapannya mesti ditafsirkan secara kiasan²⁹.

Begitu pula, nama-nama Salaman dan Absal, dua tokoh lain dalam roman Ibn Thufayl, bukan merupakan tokoh baru dalam kesusastraan filosofis. Keduanya juga diambil dari kisah karya Ibn Sina *Salaman wa Absal*, yang kita kenal lewat parafrase Tusi dalam uraiannya atas *Isyarat*. Kisah itu menceritakan Absal, adik laki-laki Salaman, yang ingin maju ke medan perang demi menghindari hasrat amoral istri kakaknya, tapi dia ditinggalkan oleh pasukannya gara-gara ulah iparnya itu dan tubuhnya yang terluka diseret seekor binatang semacam rusa ke sebuah tempat yang aman. Ketika pulang ke rumahnya, dia membentuk pasukan sendiri yang kuat dan merebut kembali kerajaan yang kalah itu demi Salaman, yang istrinya, karena putus asa, meracuni Absal hingga meninggal. Salaman yang tenggelam dalam kesedihan kehilangan gairah hidup dan menjadi pertapa. Akhirnya, seorang ahli mistik menceritakan kepadanya bahwa istrinya sendirilah yang telah menyebabkan bencana itu. Maka dibunuhnya perempuan itu dan semua kaki tangannya. Salaman, dalam kisah ini, menggambarkan ruh rasional, Absal menggambarkan nalar teoritis dan istri Salaman menggambarkan tubuh yang memuja nafsu. Meski ada persamaan nama dan bagian cerita mengenai rusa, namun tema dasar dari kedua risalah ini pada hakikatnya berbeda. Dalam karya Ibn Sina, tujuan utamanya yaitu menunjukkan bagaimana penderitaan seseorang (dia sendiri adalah seorang narapidana di penjara bawah tanah dari sebuah benteng ketika dia menulis cerita kiasan itu) mendatangkan karunia Tuhan dan menyebabkan terjadinya pemurnian jiwa, sedang tujuan Ibn Thufayl tidak lain mendramatisasi perkembangan nalar teoritis dari persepsi-rasa yang masih kasar menjadi visi indah tentang Tuhan³⁰.

Pengaruh yang sangat dalam dan nyata sekali, yang tampak telah mewarnai struktur dasar roman Ibn Thufayl, yaitu pengaruh Ibn Bajjah, pendahulunya, seorang rasionalis. Tokoh Hayy, yang sendirian dan berpikiran metafisikal, hanyalah bentuk ekstrem dari “manusia sendirian” dalam karya Ibn Bajjah *Tadbir al-Mtawahhid*. Bagaimanapun, meski ia mengakui pentingnya kesendirian untuk mengembangkan nalar teoritis, Ibn Thufayl merasa agak tak puas atas penandasan sepihak Ibn Bajjah atas peranan nalar dalam memperoleh kebenaran sejati. Agak simpatik keluhannya tentang “ketidaksempurnaan” *Tadbir al-Mutawahhid*-nya

²⁸ Hayy adalah simbol dari Akal Aktif, jelmaan simbol penting teolog.

²⁹ M.M. Syarif, *Para Filosof...*, hlm. 178.

³⁰ Gaya sintesis tersebut seperti gaya Kant, filosofis Jerman yang berusaha memadukan antara Akal Teoritis dan Akal Praktis, karena *das ding ansich* tidak dapat diketahui oleh akal teoritis, harus diarahkan ke akal praktis. Lihat Frederic Mayer *A History of Modern Philosophy*, (American Library, tt), hlm. 294-300.

Ibn Bajjah. Keinginannya untuk meniadakan ketidaksempurnaan inilah yang mendorong Ibn Thufayl menciptakan Hayy bin Yaqhdhan. Dan karena pengaruh Ghazali (meninggal tahun 505 H/1111 M) dan barangkali juga pengaruh Suhrawardi Maqtul, tokoh Persia yang hidup sezaman dengannya, yang membuat dia menambah nalar dengan ekstase dalam menuju dunia surgawi³¹.

Mengenai kelahiran Hayy di sebuah pulau kosong, Ibn Thufayl menyodorkan dua versi. Versi ilmiah kelahirannya yang tiba-tiba sepenuhnya atas pengaruh Ibn Sina. Versi legendaris kelahiran itu dilacak oleh Gracia Gomez (“Comparative Study of Ibn Thufayl and Baltazar Gracian”, Madrid, 1926) sampai kepada kitab *Dhu al-Qarnain wa Qissat al-Sanam wal-Malak wa Bintuhu*, suatu kisah dari Yunani yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Hzuain Ibn Ishaq.

Kisah itu menceritakan bagaimana, dalam ketidakbahagiaannya sebagai keluarga raja, putri raja itu membuang anak perempuannya sendiri, hasil hubungannya dengan putra Wazir ayahnya, ke laut. Ombak laut yang buas mengempaskannya ke pulau kosong yang disana ia diberi makan oleh seekor rusa. Ia tumbuh menjadi seorang gadis yang cantik, di kemudian hari, Alexander yang Agung bertemu dengannya secara kebetulan di pulau Oreon. Bahwa mulanya kehidupan Hayy sama dengan kehidupan gadis itu, tak perlu diragukan, tapi persamaannya hanya sama di situ saja. Di samping itu, kisah dari Yunani itu tampaknya bukanlah merupakan satu-satunya sumber legenda ini, Badi’ al-Zaman Foruzanfar baru-baru ini telah mendapati bahwa kisah itu berasal dari kisah Persia tentang *Muza-o Dara-o Nimrud*³².

Kerangka romantis kisah Hayy bin Yaqhdhan ini memang tidak asli dan berasal dari Alexandria; bahkan mungkin dari Persia. Bagaimanapun, Ibn Thufayl yang mengubah sebuah kisah sederhana menjadi sebuah roman yang mengandung makna filosofis yang unik. Ketajaman filosofislah, bukannya ketajaman imajinasi puitis, yang menandai kebaruan risalah itu dan membuatnya menjadi “salah satu dari buku-buku paling asli Zaman Pertengahan”³³.

c. Analisis Novel Hayy bin Yaqhdhan

Ibn Thufayl dikatakan telah menulis banyak karya tentang kedokteran, astronomi, dan filsafat. Satu-satunya karya filsafat yang masih ada adalah *Hayy bin Yaqhdhan*, sebuah novel alegoris di mana ia mengembangkan tema-tema esoterik dari keterpencilan yang telah diletakkan Ibn Bajjah pada titik pusat sistem etika dan metafisikanya³⁴. Meskipun begitu al-Marakhusyi, sejarawan dinasti al-Muwahhidin, menyatakan bahwa ia menemukan sebuah risalah

³¹ Hayy menjadi seorang mistikus dalam perannya adalah rindu kepada Tuhan, meskipun masih diperdebatkan apakah mistik Ittihad? Kalau menurut penulis model mistik Hayy adalah iftishal (kontak).

³² M.M. Syarif, *Para Filosof*, hlm. 180.

³³ *Ibid*, hlm. 181.

³⁴ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, hlm. 305.

berkenaan dengan Jiwa yang ditulis oleh Ibn Thufayl dalam tulisan tanggapannya sendiri. Selain dari risalah ini, sumber-sumber kita tidak menyinggung tulisan-tulisan filosofisnya yang lain.

Perlu diingat bahwa *Hayy bin Yaqdhan*, adalah judul yang diberikan Ibn Sina kepada salah satu karya esoteriknya. Apakah ada suatu tanah manfaat yang dapat dipetik dari judul buku *Living, Son of Wakeful*, merupakan sebuah pertanyaan yang sulit dan dalam beberapa hal tidak berfaedah. Seperti yang akan nampak dari analisis kita, jasa utama karya ini barangkali terletak dalam bentuk sastranya yang asli yang telah dicoba oleh Ibn Sina dan tidak umum dilakukan. Materi pokoknya lebih banyak daripada biasanya. Pada hakikatnya ia merupakan sebuah penjelasan dari tema-tema umum Neo-Platonik yang dikembangkan di Timur oleh al-Farabi dan Ibn Sina dan di Barat oleh Ibn Bajjah³⁵. Sarjana pertama yang mengemukakan bahwa karya ini penting adalah Edward Pococke, seorang keturunan Inggris-Arab abad ketujuh belas yang menyiapkan sebuah edisi teks-teks Arab yang disertai dengan sebuah terjemahan Latinnya dengan judul yang bersifat informatif dan panjang *Philosophus autodidactus, sive epistola ... qua ostenditur quomodo ex inferiorum contemplatione ad superior notitiam ratio humana ascendere possit*. Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, Belanda, Jerman, Spanyol, dan Prancis, dan pernah begitu digemari oleh beberapa kalangan. Pertanyaan kadang-kadang muncul apakah Daniel Defoe, pengarang *Robinson Crusoe* (1719) telah mengenal dengan baik *Philosophus Autodidactus Pococke*. Namun pertanyaan tersebut bersifat murni akademis, karena selain bentuk sastranya, kedua karya itu pun mempunyai sedikit sekali persamaan³⁶.

Segi lain yang penting dari alegori filosofis ini adalah usaha yang sadar untuk menunjukkan bahwa, sekali orang terpercayai itu menangkap kebenaran melalui akal murni, ia dapat membuktikan, setelah berbincang-bincang dengan rekannya, keserasian filsafat dan agama,³⁷ akal budi dan wahyu. Hal ini, seperti telah kita lihat, merupakan tema utama Neo-Platonisme Muslim, yang untuk itu para penguasa al-Muwahhidin, dengan Abu Ya'qub di puncaknya, secara khusus berminat sekali membuktikannya.

Dalam pendahuluan *Hayy*, pengarang mengatakan bahwa tujuannya adalah untuk menjabarkan "kebijaksanaan iluminatif" yang telah dibicarakan oleh Ibn Sina, dan yang, menurut hematnya, dapat diturunkan ke dalam mistikisme. Apa yang membedakan para filosof dengan mistikus adalah bahwa yang pertama menuntut bahwa iluminasi mistik hanya dapat dicapai melalui spekulasi saja, sementara spekulasi yang paling tinggi akan mengantarkan para pencari kebenaran sampai ke pintu gerbang pengalaman yang tak terperikan itu, yang

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Tema-tema keserasian agama dan akal, filsafat dan agama telah dibahas semenjak al Farabi, Ibn Rusyd telah menjelaskan dalam bukunya yang terkenal *Fashal al-Maqal di Mabaina al-Hikmah wa Syariah min al-Ittishal*, dalam edisi Inggris dengan judul *Averreas on the Harmony of Religion and Philosophy*.

merupakan intisari mistikisme sejati. Menurutnya, juga Ibn Bajjah telah gagal mencapai cita-cita tersebut³⁸.

Untuk dapat melukiskan keadaan yang tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata³⁹, ia terpaksa menggunakan alegori (tamsil), suatu metode yang lebih tepat karena sifatnya tidak langsung dan tidak eksplisit. *Setting*-nya dimulai di atas sebuah pulau yang tandus di lautan India dan pelaku utama adalah Hayy, seorang anak kecil yang muncul tiba-tiba di atas pulau tersebut. Seekor rusa yang telah kehilangan anaknya menyusui Hayy hingga ia tumbuh kuat dan dapat bersaing dalam memburu dengan hewan-hewan lain. Namun, sekalipun ia telah menempuh kehidupan hewannya, ia segera terbentur pada kenyataan bahwa kulitnya tidak berbulu dan bahwa ia tidak mempunyai alat alamiah untuk mempertahankan diri yang diberikan kepada hewan lain. Ketika ia berusia tujuh tahun ia menempuh jalan lain yang lebih baik untuk mengenakan tiga helei daun atau kulit-kulit hewan di tubuhnya untuk memelihara diri dari sengatan cuaca. Lama-lama rusa yang memeliharannya mati, hal itu sangat memukul perasaannya dan mendorongnya untuk merenungkan rahasia kematian. Pembedahan kasar memungkinkannya mampu pada akhirnya untuk mengetahui penyebab kematian sebagai akibat tidak teraturnya jantung yang berakhir dengan perceraian roh, yang merupakan prinsip kehidupan tubuh⁴⁰. Dengan memperhatikan bahwa kematian tidak disertai oleh kerusakan tubuh yang nyata, maka ia menyimpulkan bahwa kematian itu semata-mata hanyalah akibat retaknya persatuan antara jiwa dan tubuh. Dengan jalan begitu Hayy menemukan rahasia kehidupan.

Penemuan utama Hayy yang kedua adalah api, yang ia hubungkan dengan gejala kehidupan. Penemuan-penemuan empirik lainnya meliputi cara menggunakan alat-alat, perbandingan antara hewan dan tumbuh-tumbuhan, pusparagam tingkat atau jenis mereka, dan naik turunnya temperatur. Dari

³⁸ Ibn Thufayl menguraikan pengalaman mistik, salah satu cirinya sebagaimana yang dikutip oleh Sami S Hawi, *Mystical experience is reached not by theorizing, Syllogistic deduction, and drawing inferences, but sally by intuition.* Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism...*, hlm. 234.

³⁹ Pengalaman yang tak terungkapkan dalam pengalaman mistisisme William James menyebut inefability. William James menguraikan sebagai berikut: pengalaman mistik pada dasarnya adalah irrasional dan mengutamakan perasaan atau penghayatan (zauq, rahsa). Penghayatan mistik sewaktu mengalami ecstasy (fana') ini menurut William James dalam *The Varieties of Religious Experience* ditandai dengan empat ciri. Pertama *transiency* (waqtiyah). Yakni penghayatan ecstasy (fana') itu hanya berlangsung sementara waktu, antara setengah sampai dua jam paling lama. Jadi manusia bisa menghayati kesatuan dengan Tuhan hanya sebentar, kemudian sadar kembali dan merasa sebagai makhluk yang lemah. Yang kedua *passivity* (salbiyah). Yakni pada waktu fana' itu para sufi dikuasai dan digerakkan oleh kekuatan dari atas, kehendaknya jadi lenyap atau harus dihentikan bahkan dalam puncak penghayatan mistik kesadaran kediriannya terhisap dalam kesadara serba Tuhan, yakni mengalami *fana' al-fana'*. Yang ketiga, *noetic quality* (al-qimat al tajridiyah). Dalam arti "*They are states of insight into depths of truth unplumbed by the discursive intellect*", yaitu mereka merasa menghayati hakekat yang mendalam yang tak dicampuri penalaran (intelekt). Oleh karena itu ciri yang keempat adalah *ineffability* (al-isti'sha'u ala al-washfi). Yakni sulit tak disifati (diterangkan dengan rumusan kata-kata. William James, *The Varieties of Religious Experience*, (London, Collins, 1961), hlm. 299-309.

⁴⁰ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam...*, hlm. 367.

penyelidikan empirik ini, ia dengan lebih jeli lagi menemukan dunia spiritual. Pertama, ia menyadari bahwa setiap entitas tersusun dari dua unsur: jasmani dan bentuk jasmani. Pada entitas-entitas yang bernyawa bentuk itu dapat disamakan dengan Jiwa, yang merupakan prinsip kehidupan pada hewan dan pada hakekatnya bukanlah merupakan obyek obyek indria, tetapi obyek pemikiran belaka. Kedua, ia menjelaskan bahwa pada kompleksitas daya-daya Jiwa yang masuk ke dalam tiap-tiap obyek bernyawa itulah kualitasnya dalam skala kehidupan tergantung⁴¹.

Menjelang usia duapuluh tahun dapat lebih tinggi lagi menyadari dunia bintang-bintang yang tidak dapat musnah dan mengakui keniscayaan adanya seorang Pencipta daripadanya. Tentang perlangsungan dunia sebagai suatu keseluruhan, ia tidak dapat menarik kesimpulan apapun. Tetapi, seperti yang kemudian diperlihatkan Maimonides dan St. Thomas Aquinas, ia akhirnya mengerti bahwa masalah abadi atau tidaknya dunia samasekali tidak ada kaitannya dengan usaha mendemonstrasikan eksistensi penyebabnya⁴².

Perenungan terhadap keindahan dan ketertiban yang merupakan tanda yang jelas dari penciptaan meyakinkan Hayy bahwa sebab yang dicarinya haruslah bersifat sempurna, bebas dan Maha Tahu, tak terhingga dan Maha Indah; ringkasnya, ia harus memiliki segala kesempurnaan yang ia lihat di dunia ini dan harus bebas dari segala ketidaksempurnaan⁴³. Pada masa itu Hayy telah berusia tiga puluh lima tahun.

Ketika ia terus menyelidiki bagaimana ia sampai kepada pengetahuan tentang suatu Wujud Tertinggi yang samasekali imaterial ini, ia menyimpulkan bahwa hal itu diperoleh bukan melalui organ atau daya jasmani tetapi melalui Jiwa yang samasekali berbeda dengan tubuh dan yang merupakan esensi kediriannya yang sejati. Penemuan ini membawanya kepada suatu kesadaran yang penuh tentang kemuliaan Jiwanya, keunggulan atas segala dunia material, dan keterlepasannya dari kondisi pembentukan dan kehancuran yang hanya mempengaruhi tubuh saja. Kebahagiaan terakhir Jiwa ini, yang juga disadarinya, berpautan erat dengan Wujud Nicaya (*Wajib al-Wujud*) dan ketekunannya dalam merenungkan Wujud tadi, yang merupakan obyek pengetahuan paling tinggi⁴⁴.

Proses introspeksi yang sama yang telah mengantar Hayy kepada suatu kesadaran tentang hakikat dirinya yang sejati sebagai sebuah esensi spiritual pada kenyataannya membawanya kepada suatu kesadaran bermata-tiga tentang pertaliannya dengan: (1) kerajaan hewani, karena adanya dorongan-dorongan dan kecakapan-kecakapan hewannya; (2) benda-benda langit, karena adanya Jiwa yang juga mereka miliki; dan (3) Wujud Niscaya, berdasar pada imaterialitas

⁴¹ *Ibid*, hlm. 368.

⁴² *Ibid*.

⁴³ Suatu gambaran yang diberikan oleh Ibn Thufayl untuk menjelaskan bahwa yang digunakan pengarang tersebut untuk sampai wujud tertinggi yang Maha Indah (The God) menggunakan argumen atau penerangan estetika.

⁴⁴ Bandingkan dengan Al Farabi dan Ibn Rusyd bahwa pencapaian wujud tertinggi adalah pengetahuan tertinggi.

dan kemuliaan Jiwanya, yang merupakan hakikat dirinya yang sejati. Akibat praktisnya ia mengerti bahwa ia mempunyai tiga profesi di dunia ini⁴⁵. Dengan memperhatikan aspek ragawi (korporeal) dan hewani dari sifat dasarnya, maka kewajibannya adalah memelihara tubuh dan memenuhi kebutuhan-kebutuhan pokoknya, tetapi hanya sekedar untuk memungkinkan Jiwanya dapat mencapai pernyataan yang paling tinggi, yakni, merenungkan Tuhan. Namun meskipun begitu ia tahu bawa dalam jenis kontemplasi ini (yaitu intelektual) Jiwa tidak pernah kehilangan identitas dirinya sendiri sehingga renungannya tentang Tuhan tidaklah sempurna atau penuh. Ia yang melakukan perenungan sempurna akan kehilangan semua kesadaran tentang dirinya, karena terhapus atau termusnahkan dalam proses tersebut, seperti layaknya segala sesuatu selain Yang Maha Esa atau Wujud Tertinggi.

Karena itu tujuan akhir pencarian kebenaran adalah pemusnahan diri atau penyerapannya dalam Tuhan (*fana'*), yang telah diusulkan al-Junayd sebagai puncak kehidupan mistik. Untuk mencapai maksud ini, sang pencari ini harus merenungkan dua aspek tentang sifat Tuhan: yang positif dan yang negatif. Karena sifat-sifat Tuhan yang positif semuanya dapat diturunkan kepada keesaan-Nya, atau persamaan sifat dan esensi (*zat*) dalam diri-Nya, maka pengetahuan sejati tentang Tuhan dapat diubah menjadi pengetahuan tentang keesaan-Nya yang mutlak. Dan karena sifat-sifat yang negatif dapat disederhanakan menjadi transendensi atau ketidakjasmninan-Nya, maka pengetahuan yang didasarkan pada sifat-sifat ini tidak pernah memadai. Kesadaran akan hal-hal yang bersifat jasmani, dan juga akan identitas pencari sendiri, merupakan suatu rintangan terhadap pengetahuan murni atau sejati tentang wujud yang samasekali berlainan. Oleh karena itu hanya ketika diri terbatas dan seluruh dunia entitas jasmani telah samasekali ditinggalkan dan pencari telah memperoleh kesadaran bahwa tidak ada wujud lain kecuali Allah, maka barulah ia diberi kesempatan untuk “melihat apa yang tidak ada mata yang melihatnya, tidak ada telinga yang mendengarnya dan belum pernah terjadi samasekali kepada orang lain. Tingkat terakhir ini adalah semacam mabuk kepayang (*intoxication*) yang mendorong beberapa orang untuk menyamakan dirinya dengan obyek perenungan mereka, yakni Tuhan. Tetapi Hayy telah diselamatkan dari godaan seperti itu dengan karunia Tuhan⁴⁶.

⁴⁵ Pendapat Ibn Thufayl seperti pendapat Kierkegaard, menurut Kierkegaard kalau manusia ingin menjadi manusia yang eksistensinya yang autentik maka ia harus mengalami tiga studia, yaitu studia estetic, studia etis dan studia religious. Dalam studia religious ini manusia menghayati pertemanannya dengan Tuhan sebagai suatu dialog yang sejati. Lihat Sami S Hawi, “Ibn Thufayl and Kierkegaard on existential expression of Truth”, dalam Sami S Hawi, *Islamic Naturalism...*, hlm. 231, 239-348.

⁴⁶ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam...*, hlm. 374. Apa yang diusulkan oleh Al Junaid dalam Annemarie disebut *Misticism of Infinity* sebab kepribadian manusia telah melebur ke arah Tuhan. Oleh karena itu Annemarie membagi *mysticism of infinity* dan *mysticism of personality*. Penjelarasannya adalah sebagai berikut: *Notwithstanding similarities of description of mystical experience, it is advisable to distinguish between two main types, which have been classified as Mysticism of Infinity and Mysticism of Personality. The former type has found its highest and purest expression on the system of Plotinus and in Upanishads, particularly as elaborated in Shankara's advaita philosophy. Sufism comes close to*

Seperti penulis-penulis *sufi* lainnya, Ibn Thufayl berpikir lama-lama tentang ketidakmungkinan kita memerikan kondisi terakhir dari “kefanaan yang paling tinggi”. Namun meskipun begitu ia tidak menahan diri untuk tidak memerikannya dalam ucapan-ucapan alegoris dan tidak langsung, meskipun ia yakin bahwa tingkat kefanaan ini berada “jauh di luar jangkauan akal”. Karena itu visi terakhir Hayy diberikan dalam ucapan-ucapan yang jelas menggambarkan suatu gabungan (*amalham*) yang menyolok dari ajaran Neo-Platonisme dan *sufi*, yang banyak sekali kesamaan dengan yang dilakukan al Ghazali. Setelah mencapai tingkat terakhir kefanaan yang tertinggi (di mana ia barangkali berbagi *visio Dei*), Hayy juga dapat melihat langit yang paling tinggi dan entitas imaterial (*zat*) “yang lain dari esensi Yang Maha Esa, sang Jiwa langit itu, dan bukan pula sesuatu yang lain daripada-Nya”. Entitas ini mungkin dapat dibandingkan dengan pantulan matahari dalam cermin, betapapun berbeda dengannya. Setelah itu Hayy melihay Jiwa cakrawala dan jiwa-jiwa Saturnus dan planet-planet yang lain, dan akhirnya Jiwa dunia pembentukan dan kehancuran. Masing-masing Jiwa ini dianugerahi keindahan dan, seperti Jiwa langit pertama, samasekali hanya tertarik untuk merenungkan Tuhan. Hayy juga dapat melihat prototip imaterial Jiwanya sendiri, yang memantulkan seribu mata dalam Jiwa-jiwa yang tak terhitung banyaknya yang pernah disatukan dengan tubuh mereka. Seperti Jiwanya sendiri, beberapa jiwa yang lain muncul dengan kemegahannya yang mengagumkan, sementara yang lain terlihat seperti bayang-bayang kacau susunannya dalam sebuah cermin yang buram. Pada hakikatnya Hayy telah melihat dunia akali Neo-Platonisme.

Epilog alegori ini mengembangkan tema utama kedua Neo-Platonisme Muslim, yaitu: Keserasian akal dan wahyu, filsafat dan agama. Di sebuah pulau yang berdekatan, suatu kepercayaan keagamaan yang telah diperkenalkan oleh seorang nabi tempo dulu sedang giat-giatnya dilaksanakan. Dua orang yang dipandang ahli agama di sana, yakni Absal dan Salaman, merupakan model yang khas. Yang pertama cenderung kepada penafsiran batin atau esoterik, sedang yang terakhir kepada penafsiran batin atau eksoterik dari kepercayaan tersebut. Setelah mendengar adanya sebuah pulau tandus dimana Hayy hidup, Absal memutuskan untuk menyepi di sana, menghabiskan sisa umurnya untuk bermeditasi dan bersembahyang.

Ia tidak mengetahui keberadaan Hayy di pulau itu. Suatu hari Absal melihatnya dari kejauhan, tetapi ia tidak mau mengganggu ketenangannya. Di pihak lain, Hayy tidak tahu jenis makhluk apa yang asing tersebut. Lama-kelamaan maka akhirnya mereka bertemu dan dari hari ke hari persahabatan mereka semakin tumbuh. Ketika Absal telah mengajarnya bicara, Hayy mulai mengutarakan sendiri pengalamannya, terutama pengalaman mistiknya.

it in some of the forms developed by the Ibn 'Arabi school. Here, the Numen is conceived as the Being beyond all being, or even as the Not-Being, because it cannot be described by any of the categories of finite thought; it is infinite, timeless, spaceless, the Absolute Existence, and the Obly Reality. Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions..., hlm. 5.

Pengutaraan-pengutaraan ini sangat mengesankan bagi Absal, dan kini ia mengerti bahwa rujukan-rujukan Kitab Suci kepada para malaikat, para nabi, surga dan neraka, hanyalah semata-mata gambaran-gambaran dalam istilah indrawi tentang realitas-realitas spiritual yang telah dipahami Hayy dengan caranya sendiri. Hayy, di pihak lain menyadari bahwa apa-apa yang telah diceritakan Absal kepadanya tentang wahyu dan ritual keagamaan sesuai dengan apa yang ia sendiri alami. Karena itu tidak ada jalan lain yang dapat ia lakukan kecuali beriman sepenuhnya kepada hukum yang telah ditetapkan oleh nabi itu dan didukung oleh otoritasnya yang tidak dapat diragukan lagi.

D. Penutup

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa akhirnya novel Hayy bin Yaqdhhan tersebut memperlihatkan:

1. Hayy bin Yaqdhhan, seperti fiksi apapun, adalah sebuah eksperimen pemikiran. Ia dibangun di atas eksperimen pemikiran Ibn Sina tentang “Manusia Terbang” yang terkenal itu. Judul itu diambil dari salah satu kiasan yang ditulis Ibn Sina ketika ia ditahan dalam istana Fardaian dekat Hamadhan dan menyebut akal manusia yang terus hidup, yang digerakkan oleh Akal Aktif yang senantiasa jaga, prinsip yang dengannya Tuhan mengkomunikasikan kebenaran-Nya kepada pikiran manusia dan sesungguhnya menetapkan tatanan dan intelibilitas kepada alam.
2. Ibn Thufayl memberikan kepada argumen itu suatu “putaran” sosial (*social twist*), yang mengubah situasi fiktif pikiran dari ketercerabutan indriawi kepada keterpencilan kultural. Tujuannya terpenting berspekulasi tentang hal-hal yang empiris dari fenomena “bocah liar” meskipun kisahnya mendekati motif Romulus dan Remus, yang mengisahkan seekor rusa liar sebagai perawat Hayy bin Yaqdhhan yang terdampar atau pendatang di sebuah pulau. Tujuan utamanya, yaitu menunjukkan bahwa akal manusia dapat menemukan – tanpa bantuan dari luar – pengetahuan yang ditanamkan Tuhan – kemudahan manusia menerima gagasan-gagasan dan kecenderungan aktif untuk menyelidiki, seperti klaim al Ghazali bagi dirinya sendiri dan yang ditetapkan Aristoteles sebagai premis tatkala ia membuka *Metaphysics* dengan kata-kata: “semua orang menurut fitrahnya memiliki hasrat untuk mengetahui”.
3. Temuan dari eksperimen pemikiran Ibn Thufayl dengan fiksinya itu ialah bahwa bahasa, budaya, agama, dan tradisi tidaklah penting bagi perkembangan pikiran yang sempurna bahkan, boleh jadi, menghalangi kemajuannya. Hasil ini menunjukkan tamparan keras bagi struktur-struktur sosial yang ada pada umumnya dan Islam Institusional khususnya. Kritik sosial, yang melengkapi pesan kritis Ibn Thufayl, tidak dibiarkan implisit. Kritik itu dijelaskan dalam pasase yang telah sempurna yang memaparkan pertemuan antara Hayy bin Yaqdhhan dan para anggota suatu masyarakat

yang diatur oleh agama wahyu profetis yang (dalam istilah Ibn Thufayl) merupakan padanan generis Islam “yang berselubung tipis”.

4. Ibn Thufayl telah mengekspresikan postulat Neo-Platonisme tentang keserasian agama dan filsafat. Tanpa meragukan ketulusan hatinya dan ketulusan para pendahulunya, pembaca *Hayy bin Yaqdhan* tidak dapat menghapus prasangka tentang adanya penggambaran yang keliru. Kebenaran-kebenaran keagamaan dan filosofis yang dengan begitu cerdik didamaikan atau diakomodasikan, jelas tidak berdiri pada tataran yang sama. Seperti yang diperlihatkan dalam kehidupan Hayy, juru bicara utama, kebenaran filosofis yang dicapai melalui proses pengalaman atau renungan alamiah adalah satu-satunya kebenaran yang cocok bagi sebagian kecil orang-orang yang istimewa. Kebenaran keagamaan, di pihak lain, adalah milik orang banyak, yakni orang-orang yang tidak dapat dan tidak mempunyai hasrat untuk sampai pada sesuatu yang lebih tinggi melainkan sekedar memerlukan penerafsiran eksternal dan harfiah terhadap kebenaran yang sejati ini. Jadi, Ibn Thufayl memberi sentuhan-sentuhan terakhir kepada ajaran yang lebih tinggi dari kelompok para pencari kebenaran yang lebih unggul atau istimewa, yang hanya mereka sajalah yang patut mendapat karunia Tuhan berupa cahaya atau pilihan, seperti yang telah dikemukakan Ibn Bajjah.

Daftar Pustaka

A. Buku

- A. Nicholson, Reynold, *The Tarjuman Al-Aswaq A Collection of Mystical Odes*, London: Royal Asiatic Society, 1911.
- , *Studies in Islamic Mysticism*, 1923, Reprint Cambridge, 1967.
- , *The Mystic of Islam*, London: G Bell and Sons, Ltd, 1914, Reprint Chester Springs, Pa., 1962.
- , *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge, 1923.
- , “An Early Arabic Version of the *Mi'raj* of Abu Yazid al-Bistami”, *Islamica* 2.
- Afifi, A.F., *The Mystical Philosophy of Myuhyid Din Ibnu A'rabi*, Cambridge: at the University Press, 1939.
- Ali Fauzi, Ikhsan, dan Nurul Agustina (ed), *Sisi Manusiawi Iqbal*, Bandung: Mizan, 1990.
- Alighirie, *The Divine of Comedy* (translate by Henry Wodsworth Langfello), an Electronic Classics Publication, 2005.
- Ansori Lidinillah, Muhammad, *Agama dan Aktualisasi Diri Perspektif Filsafat Muhammad Iqbal*, Yogyakarta: Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada, 2005.
- Azhar Noer, Kautsar, *Ibnu al-Arabi Wahdat al-Wujud dalam Pendekatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Bertha L., Bracey and Richennda C. Payne (ed), *Mysticism East and West*, New York: Macmillan Publishing Co. inc., tt.
- Cassirer, Ernst, *Manusia dan Kebudayaan*, terjemahan Alois A. Nugroho, Jakarta: Gramedia, 1987.
- Corbin, Henri, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Preceton: Preceton University Press, 1969.
- D. Runes, Dagobert (ed), *Dictionary of Philosophy*, New Jersey: Littlefield, Adam & Co, 1976.
- De Vaux, B. Carra, “Ibnu Thufayl” dalam *The Encyclopedia of Islam* Vol. II, London: Luzaq & Co, 1971.
- F Safna, Jacob, dkk., (ed), *The New Encyclopedia Britanica*, Vol. 16, London: Britanica Inc, 2010.
- Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1987.
- Goddard Bergin, Thomas dan Dante Alieghirie, dalam *the Encyclopedi of Philosophy*, Vol. I, London: Callier Macmilla Publisher, 1968.
- Nasr, Seyyed, *Three Muslim Sages*, Cambridge Mass, 1963.
- , *Ideals and Realities of Islam*, London, 1966.
- , *Sufi Essais*, London, 1972.
- Hadi W.M., “*Iqbal dan Seninya*”, Paper Apresiasi tentang Iqbal, Yogyakarta: 20-25 September, 1989.
- Hawi, Sami S, *Islamic Naturalism and Msticism*, Leiden: E.J.Brile, 1974.

- Hilal, Ibrahim, *Al-Tasawuf Baina al-Din wa-Alfalsafah*, Cairo, 1989.
- Iqbal, Muhammad, *The Recontruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi, 1981.
- , *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam*, Jakarta: Tintamas, 1986.
- , *Javid Nama*, alih bahasa Muhammad Sodikin, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987.
- , *Metafisika Persia*, terj. Joebar Ayoeb, Bandung: Mizan, 1990.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, London: Collins, 1961.
- , *The Varieties of Religious Experience*, New York: Promethes Books, 2002.
- Khan Sahib Khaja, Khan, *Studies in Tasawuf*, New Delhi: Idarah-I Adabiyati, 1978.
- Kaufmann, Walter, *Existentialism From Dostoevsky to Sarte*, New York: New American Library, 1985.
- Kuntowijoyo, *Budaya dan Masyarakat*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- Lectura Dantis Virginiana, *Dante's Inferno: Introductory Reading*, Charlottesville: University of Virginia Press, 1990.
- Madkur, Ibrahim, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah Manhaj wa-Tathbiqih*, 1991.
- Malik, Hafess, *Iqbal Poer and Philosopher*, Colombia University Press, 1971
- Masinambaw, E.K.M., dan Raharja S Hidayat, *Semiotika Mengkaji Tanda-tanda dalam Artefak*, Jakarta; Balai Pustaka, 2001.
- Masissignon, Louis, *al-Hallaj* (terjemahan), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Mayer, Frederic, *A. History of Modern Philosophy*, American Library, tt.
- Mudhianto, G., dkk., “*Tantangan Kemanusiaan Universal*”, Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Mudhofir, Ali, *Kamus Filsafat Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Waarendurg, J., “Islam sebagai Sistem Simbol dan Signifikasi” dalam Nico Kapiten, dkk., *Studi Belanda Kontemporer tentang Islam*, Jakarta: INIS, 1993.
- Wach, Jochim, *The Comparative Study of Religions*, New York: Colombia University Press, 1966.
- Woods, Richard (ed), *Understanding Mysticism*, London: The Athlone Press, 1983.
- Richardson, Alan (ed), *A Dictionary of Christian Theology*, SCM Press Ltd, 1972.
- Rozak Zaidan, Abdul, “Sastra dan Agama dalam Tiga Kategori Hubungan”, Horison,
- Rumi, Jalaluddin, *Masnawi* (terjemahan) dan Pengantar Abdul Hadi W.M, Yogyakarta: Raisyan Fikr Institute, 2013.
- Saleh, A. Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chaper Hill, 1981.

- _____, *Islam Interpretatif* (terjemahan), Depok: Insisiasi Press, 2013.
- Sheikh, M. Saeed, *A Dictionary of Muslim Philosophy*, Lahore 3: Institut of Islamic Culture.
- Sontag, Frederick, *Problems of Metaphysics*, Chandler Publishing Company, 1970.
- Syafii Maarif, Ahmad, “*Filsafat Iqbal tentang Khudi*”, Paper Aprisiasi tentang Iqbal, Yogyakarta: 20-25 September 1989.
- Syarif, M.M., (ed), *Para Filosof Muslim*, Bandung: Mizan, 1989.
- Thufayl, Ibnu, *Hay bin Yaqdhan*, translate by George N. Atiyah, Amerika University of Beirut, 2003.
- Zoetmulder, P.J., *Manunggaling Kawula Gusti Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa*, terj. Dick Hartoko, Jakarta: Gramedia, 1990.

B. Internet:

- <http://translate.google.com/translate?hl=id&u=en&u=http://en.wikipedia.org/wiki/Divine-Comedy&prev=search>
- <http://translate?hl=id&sl=en&u=http://greatdante.net/commedia.html&prev=search>
- <http://translate.google.com/translate?hl=id&sl=en&u=http://en.wikipedia.org/wiki/divine-comedy&prev=search>

ARTI PENTING FILSAFAT DALAM PENDIDIKAN ISLAM

Nuansa Falsafia T

Judul Buku : Filsafat dan Pendidikan dalam Islam

Penulis : Dr. H. M. Taufik Mandailing, M.A

Penerbit : Penerbit Samudera Biru

Cetakan : I, Maret 2018

Tebal : 228 halaman; 16 x 24 cm



Buku yang ditulis oleh Dr. H. M. Taufik Mandailing ini adalah dosen Filsafat di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Buku ini menjelaskan filsafat dan hubungannya dengan pendidikan, sehingga memiliki relevansi bagi pemerhati pendidikan, pendidik, dan tentunya mahasiswa yang mengambil program studi pendidikan.

Melalui buku itu penulis membawa pembaca ke dalam pemahaman yang komprehensif mengenai filsafat secara garis besar dan korelasinya dengan pendidikan, khususnya lagi pendidikan dalam Islam. Secara sistematis penulis mengajak pembaca untuk terlebih dahulu memahami apa itu filsafat dan bagaimana perjalanan filsafat mulai dari lahirnya hingga perkembangannya, sebelum lebih

jauh membawa pembaca ke dalam dimensi pendidikan Islam dalam Filsafat. Dalam pendahuluannya, penulis menjelaskan beberapa poin penting mengenai sejarah filsafat, diantaranya adalah Yunani sebelum tradisi filosofis, mitos dan dominasinya, asal-usul filsafat, dari mitos ke logos, dan keajaiban Yunani.

Akal manusia pastilah memiliki keterbatasan sehingga tidak semua persoalan kehidupan dapat terjawab dengan hanya mengandalkan akal, sebab akal manusia tidak mampu menjangkau hal-hal yang sifatnya metafisis atau hal-hal yang tidak dapat dijelaskan melalui rumusan-rumusan metodologi ilmiah. Oleh karenanya, dalam melahirkan generasi muda yang cerdas secara akal, emosi dan spiritualnya maka diperlukan seorang pendidik yang memahami betul filsafat pendidikan Islam ini.

Dalam buku ini, penulis memaparkan isinya secara runtut dan jelas. Mulai dari sejarah munculnya filsafat di dunia, keilmuan dalam Islam, pergumulan filsafat dan agama di Barat, pemikiran-pemikiran yang lahir dari filsafat, kajian utama filsafat, filsafat sebagai metode, pendidikan, filsafat pendidikan, filsafat pendidikan Islam hingga titik temu filsafat dengan agama.

Kata filsafat, berasal dari bahasa Yunani Kuno yaitu dari kata *philos* dan *shopia* yang berarti cinta yang sangat mendalam dan kearifan. Secara harfiah arti filsafat adalah cinta yang mendalam terhadap kearifan atau kebijakan.

Filsafat pendidikan Islam adalah suatu kajian secara filosofis yakni berpikir secara mendalam, sistematis, radikal, dan universal tentang masalah-masalah pendidikan, seperti masalah manusia (anak didik), guru, kurikulum, metode, lingkungan, hakikat kemampuan manusia untuk dapat dibina dan dikembangkan serta dibimbing menjadi manusia Muslim yang seluruh pribadinya dijiwai oleh ajaran Islam, serta mengapa manusia harus dibina menjadi hamba Allah yang berkepribadian demikian yang didasarkan pada Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber primer, dan pendapat para ahli khususnya para filosof Muslim, sebagai sumber sekunder.

Filsafat pendidikan Islam merupakan pengetahuan yang memperbincangkan masalah-masalah pendidikan Islam. Ruang lingkup filsafat pendidikan diantaranya adalah hakikat pendidik dan anak didik, hakikat materi pendidikan dan metode penyampaiannya, hakikat tujuan pendidikan dan alat-alat pendidikan yang dipergunakan untuk mencapai tujuannya, hakikat model-model pendidikan, hakikat lembaga formal dan non-formal dalam pendidikan, hakikat sistem pendidikan, hakikat evaluasi pendidikan, dan hakikat hasil-hasil pendidikan.

Dalam buku ini, penulis menjelaskan beberapa peranan filsafat pendidikan yang diantaranya adalah : (1)membantu para perancang dan pelaksana pendidikan; (2)memberi dasar bagi pengkajian pendidikan secara umum dan khusus; (3) menjadi dasar penilaian pendidikan secara menyeluruh; (4)memberi sandaran intelektual, bimbingan bagi pelaksana pendidikan untuk menghadapi tantangan yang muncul dan jawaban dari setiap permasalahan yang timbul dalam pendidikan; (5)memberikan pendalaman pemikiran tentang pendidikan

dan hubungannya dengan faktor-faktor spiritual, kebudayaan, sosial, ekonomi, politik, dan berbagai kehidupan lainnya.

Kedudukan filsafat pendidikan dalam Islam dan Pendidikan Islam adalah sebagai alat atau sarana untuk memahami dan untuk menyelesaikan permasalahan pendidikan Islam dengan mendasarkan atas keterkaitan hubungan antara teori dan praktik pendidikan. Karena pendidikan akan mampu berkembang bila benar-benar terlibat dalam dinamika kehidupan masyarakat.

Filsafat menjadikan manusia berkembang dan mempunyai pandangan hidup yang menyeluruh dan sistematis. Pandangan itu kemudian dituangkan dalam sistem pendidikan untuk mengarahkan tujuan pendidikan yang kemudian akan dituangkan ke dalam bentuk kurikulum. Dengan kurikulum itulah sistem pengajaran dapat terarah dan mempermudah para pendidik dalam menyusun pengajaran yang akan diberikan kepada peserta didik. Melalui proses ini, manusia menugaskan pikirannya untuk bekerja seseuai dengan aturan-aturan dan hukum yang ada, berusaha menyerap semua yang berasal dari dalam atau luar dirinya.

Hubungan antara filsafat dan filsafat pendidikan sangat penting sebab ia menjadi dasar, arah, dan pedoman suatu sistem pendidikan. Pandangan filsafat pendidikan sama peranannya dengan lansadan filosofis yang menjiwai seluruh kebijaksanaan dalam pelaksanaab pendidikan. Antara filsafat dan pendidikan terdapat kaitan yang sangat erat. Filsafat mencoba merumuskan citra tentang manusia dan masyarakat, sedangkan pendidikan berusaha mewujudkan citra tersebut.

Filsafat dan pendidikan dalam Islam terdiri dari apa yang diyakini seseorang mengenai teori-teori tentangnya yang merupakan kumpulan dari prinsip yang membimbing tindakan profesional seseorang. Lebih jauh lagi, filsafat pendidikan berkaitan dengan penetapan hakikat dari tujuan, alat pendidikan, dan menerjemahkan prinsip-prinsip ini dalam kebijakan-kebijakan untuk mengimplementasikan. Maka dengan memahami filsafat dan pendidikan Islam, maka pelaksanaan pendidikan akan lebih efektif dan efisien, lebih mengarah kepada sasaran yang akan di capai, sehingga mempercepat tercapainya tujuan pendidikan.

Bahasa yang mudah dipahami dan tampilan sampul buku yang menarik merupakan beberapa kelebihan dari buku ini. Selain mudah dipahami bahasanya, penjelasan runtut yang diuraikan oleh penulis pun menjadi daya tarik tersendiri untuk buku ini. Bagi orang awam, filsafat mungkin dinilai sebagai salah satu cabang ilmu yang sulit dipahami. Namun dengan keterampilannya, penulis dapat mengupas mulai dari filsafat itu sendiri hingga filsafat dan pendidikan dalam Islam secara jelas dan rinci dengan bahasa yang sederhana sehingga mudah dipahami oleh berbagai kalangan masyarakat. Sistematis yang runtut dan bahasanya yang mudah dimengerti menjadikan buku ini layak untuk dijadikan rujukan dan model bagi pembaca yang ingin menganalisis filsafat dan pendidikan Islam. Buku ini bermanfaat bagi mahasiswa khususnya, pemerhati dunia pendidikan dan semua pihak yang respek dengan dunia pendidikan.

PEDOMAN TRANSLITERASI

1. Huruf

ء = ‘	ب = b	ت = t
ث = th	ج = j	ح = h
خ = kh	د = d	ذ = dh
ر = r	ز = z	س = s
ش = sh	ص = ṣ	ض = ḍ
ط = ṭ	ظ = ḏ	ع = ‘
غ = gh	ف = f	ق = q
ك = k	ل = l	م = m
ن = n	و = w	ه = h
ي = y		

2. Vokal

Vokal (a) panjang = ā, contoh: قال = qāla

Vokal (i) panjang = ī, contoh: قيل = qīla

Vokal (u) panjang = ū, contoh: دُون = dūna

3. Diftong

و = aw, contoh: قول = qawl

اَ = ay, contoh: خير = khayr

4. Ta' Marbutah

Tā' marbūṭa tidak ditampakkan kecuali dalam susunan idāfa, huruf tersebut ditulis t.

Contoh: فطانة = faṭāna

فطانة النبي = faṭānat al-nabī

5. Huruf Konsonan Rangkap

Selain huruf waw yang didahului oleh harakat dhammah (وُ) ya' yang didahului oleh harakat kasrah (وِ), ditulis rangkap; contoh: مكرمة = mukarrama.

Sedangkan huruf waw yang didahului oleh harakat dhammah (وُ) ya' yang didahului oleh harakat kasrah (وِ) boleh ditulis rangkap atau tidak rangkap yang disertai tanda panjang; contoh: الإسلامية = al-islāmiyya atau al-islāmīya

6. Huruf Ya' Nisbah diakhir kata ditulis dengan ī contoh: المكي = al-makkī

TATA CARA PENULISAN ARTIKEL/RESENSI

1. Artikel atau resensi belum pernah dipublikasikan/diterbitkan dalam sebuah jurnal atau sebuah buku.
2. Jumlah halaman artikel tidak lebih dari 20 halaman kwarto dengan spasi ganda dan jenis font *times new arabic* berukuran 12 point.
3. Artikel dilengkapi dengan abstrak.
4. Jumlah halaman resensi antara lima sampai delapan halaman kwarto spasi ganda dan jenis font *times new arabic* berukuran 12 point.
5. Teknik penulisan mengikuti aturan sebagai berikut:
 - a. Buku
Contoh: Margaret Chatterjee, *The Existentialist Outlook*, (New Delhi: Orient Longman Ltd., 1973), hlm. 31.
 - b. Buku terjemahan:
Contoh: Ali Shariati, *Tugas Cendekiawan Muslim*, terj. M. Amien Rais (Yogyakarta, Shalahuddin Press, 1982), hlm. 4.
 - c. Artikel dalam satu buku atau ensiklopedia:
Contoh: Fedwa Malti-Douglas, "Mohammed Arkoun", dalam John L. Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. I (Oxford: University Press, 1995), hlm. 139.
 - d. Artikel dalam sebuah jurnal atau majalah:
Contoh: Muzairi, "Pokok-pokok Pikiran Manifesto Humanisme", *Refleksi* I, 1 (2001), hlm. 7.
 - e. Artikel dalam surat kabar:
Contoh: Mun'im A. Sirry, "Komitmen Publik terhadap Demokrasi", *Republika*, 2 Juni 2001, hlm. 4.
 - f. Kitab Suci:
Contoh: Q.S. al-Baqarah (2): 20.