

KOMPARASI PEMIKIRAN IBNU SINA DAN SUHRAWARDI: Telaah terhadap Teori Emanasi dan Teori Jiwa

Muhammad Natsir

Universitas Islam Nahdlatul Ulama' Jepara
Email: m_nasir_79@yahoo.com

Philosophy is an intellectual exercise that allows humans to determine the form as it is in itself. It is the duty of man to do this through the intellectual exercise of his soul so that he is glorified and perfect. It could also be a rational scientist and obtain eternal happiness in the next capacity. Islamic philosophy has an important theme of the study, it includes God, man and nature. The post-modern era, that demands rationality, causes a sharp shift in the human orientation, knowledge and understanding of the ideas of Muslim philosophers becomes a necessity for Muslims to offset the secular world view that can be destructive to the faith, tradition, and the moral nation. The research aims to explain some of the thinking of experts once famous Muslim philosopher in the east, namely Avicenna and Suhrawardi. This research is to explore and describe a second thought to this and subsequent figures and compromise by describing the differences, similarities and simultaneously find the mindset of both. The result of the discussion explains the suitability of the substance and essence of thought these two characters, and different things are in the use of terms and patterns or ways of thought.

Keywords: komparasi, teori emanasi, teori jiwa, Ibnu Sina, Suhrawardi

A. Pendahuluan

Dengan berkembangnya filsafat dan ilmu-ilmu Yunanai, Persia dan India, kaum Muslimin secara bertahap mulai menampilkan beragam perspektif intelektual yang mendominasi cakrawala peradaban Islam sejak saat itu. Madzhab-madzhab hukum dan tarekat-tarekat sufi terbentuk sendiri pada abad ketiga sejarah Islam, dan wahyu sampai pada abad ketiga sejarah Islam, dan wahyu yang sampai saat itu berada dalam kondisi "menyatu", menjadi "terkristalisasi" ke dalam komponen-komponennya. Dengan cara serupa, setelah beberapa abad, beragam perspektif intelektual menyerap bahan yang disajikan oleh warisan melimpah dari peradaban sebelumnya, yang telah terdapat dalam bahasa Arab, ke dalam pandangan dunia Islam, dan melahirkan madzhab-madzhab filsafat, seni dan ilmu pengetahuan yang bermacam-macam. Dengan demikian kita sah menyebut madzhab-madzhab ini sebagai madzhab Islam. Karena konsep dan formulasi yang digunakan oleh mereka terintegrasi ke dalam pandangan Islam sekalipun ia berasal dari yang lain.

Di kalangan Muslim mungkin kita tidak asing dengan para filosof Islam yang tersebar di Timur ataupun di Barat. Di Timur misalkan kita temukan nama-nama seperti *Al-Kindi (180-260H/796-873 M)*, *Al-Razi (250-313 H/864-925 M)*, *Al-Farabi (259-339 H/872-950 M)*, *Ikhwan Al-Safa (Abad 4 H)*, *Ibnu Maskawaih (330-421 H/940-1030 M)*, *Ibnu Sina (370-428 H/980-1036 M)* dan *Al-Ghazali (450-505 H/1058-1111 M)*. Sedangkan di barat terdapat nama-nama seperti *Ibnu Bajjah (..?-533 H/1138 M)*, *Ibnu Thufail (500-581 H/1105-1185 M)* dan *Ibn Rusyd (520-595 H/1126-1198 M)*. *Filosof sekaligus tokoh sufisme seperti Al-Ghazali, Syahab Al-Din Suhrawardi dan Ibn Al-Arabi*

Dalam hal ini menurut Seyyed hossein Nasr, "ada tiga ahli hikmah Muslim termasyhur, *Ibnu Sina (Avicenna)*, *Suhrawardi* dan *Ibnu 'Arabi*, yang diharapkan bisa mengekspresikan –melalui mereka– sudut pandang tiga madzhab penting, yaitu ilmuwan –filsuf, illuminasionis dan sufi". Di timur, ia selalu menjadi gagasan yang sangat mempengaruhi orang perorang, sesuai dengan perkataan Ali bin Abi Thalib –representasi yang sebenarnya dari hikmah Islami dan pesan esotorik Nabi saw– yang mengajarkan kepada para muridnya untuk mementingkan apa yang dikatakannya, bukan siapa yang mengatakannya. Tiga orang yang ajaran-ajarannya membentuk bahan kajian kita dalam kesempatan ini tentu merupakan tokoh yang sangat penting pada dirinya sendiri dan memainkan peran signifikan yang istimewa dalam madzhab yang dinisbatkan kepada mereka. Tapi di samping itu, masing-masing berbicara menggunakan perspektif yang mereka jalani dalam kehidupannya dan menggunakan pandangan dunia yang telah direnungkan oleh generasi-generasi kaum bijak dan para ahli dari abad ke abad. Lebih jauh, sekalipun madzhab mereka bukan satu-satunya yang ada dalam Islam, tetapi ia merupakan yang paling penting lahir setelah periode awal Islam. Dalam totalitasnya mereka juga menampilkan aspek signifikan dari intelektualitas Islam, menyingkap cakrawala-cakrawala yang telah menentukan kehidupan intelektual banyak ahli hikmah terkemuka dalam Islam.

B. Studi Komparatif

Komparasi secara etimologi berarti perbandingan dan komparatif berarti berkenaan dengan perbandingan.¹ Komparasi sinonim dengan kata Muqoronah dalam bahasa Arab, yang secara etimologi dalam kitab Al-Munjid kata muqoronah berasal dari kata kerja Qarana, yang artinya membandingkan dan kata Muqoronah sendiri, kata yang menunjukkan keadaan atau hal yang berarti membandingkan atau perbandingan. Membandingkan di sini adalah membandingkan antara dua perkara atau lebih, seperti misalnya;

قارن بين الشيئين

Ia telah membandingkan dua perkara.²

Pengertian metode komparatif dalam studi Islam menurut Ali Syari'ati yang dilansir oleh Abuddin Nata adalah: 1) dengan menganal Allah dan membandingkannya dengan sesembahan agama lain. 2) dengan mempelajari kitab Al-Qur'an dan membandingkannya dengan kitab-kitab samawi lainnya. 3) dengan mempelajari kepribadian Rasul Islam dan membandingkannya dengan tokoh besar pembaruan yang pernah hidup dalam sejarah. 4) dengan mempelajari tokoh-tokoh besar Islam terkemuka dan membandingkannya dengan tokoh-tokoh utama agama maupun aliran-aliran pemikiran lain.

Komparasi atau komparatif sebagai metode juga dapat digunakan dalam istilah seperti perbandingan mazahib fi ushul Al fiqhi, perbandingan mazahib fi Al fiqhi, perbandingan tafasir, dan perbandingan adyan (perbandingan agama) .

Pertama, muqoronatul mazahib fi ushul Alfiqhi – sebagai disiplin ilmu ushul fiqih – ialah ilmu yang mempelajari dasr-dasar atau metode dan cara istinbat hukum antar berbagai mazhab baik dari segi persamaan maupun perbedaannya serta membandingkan satu sama lainnya, kemudian mengambil mana yang lebih tepat untuk dijadikan sebagai pegangan dalam melakukan istinbat hukum.³

Kedua, muqoronatu mazahib fi alfiqhi dapat diartikan sebagai disiplin ilmu yang berupaya mendiskripsikan dan mempelajari hukum-hukum fiqih dari berbagai mazhab baik dari segi persamaan maupun perbedaannya serta membandingkan satu sama lainnya, kemudian mengambil mana yang lebih tepat dalam mengamalkan hukum-hukum fiqih dalam Islam.

Ketiga, muqoronatul al tafasir dapat diartikan sebagai disiplin ilmu yang berupaya mendiskripsikan dan mempelajari beberapa hasil ijthad para ulama' tafsir dalam

¹Tim Penyusun, 2008, *Kamus besar Bahas Indonesia*, gramedia, Jakarta, h. 719

²Luis Ma'luf, 1986, *Al-Munjid*, cet xxx, Dar-Al-Masyriq, Beirut, Lebanon, , h. 625

³Romli, 1999, *Muqaranah Mazahib Fil Ushul*, Gaya media Pratama, Jakarta, h. 9

menafsirkan ayat-ayat Ql-Qur'an dengan melihat persamaan dan perbedaannya kemudian membandingkannya untuk menemukan landasan pijakan ahli tafsir dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an.

Keempat, muqoronatu al adyan dapat diartikan sebagai ilmu yang membandingkan asal-usul, struktur dan ciri-ciri dari pelbagai agama dunia, dengan maksud untuk menentukan persamaan-persamaan dan perbedaan-perbedaannya yang sebenarnya, sejauh mana hubungan antara satu agama dengan agama yang lain, dan superioritas dan inferioritas yang relatif apabila dianggap sebagai tipe-tipe.⁴ Istilah perbandingan agama dalam ilmu perbandingan agama ini berasal dari pemikiran evolusi, suatu pemikiran yang mengharap, bahwa agama "asli" bisa ditentukan melalui perbandingan. Ilmu perbandingan agama adalah semua ilmu humaniora yang membahas agama, tanpa terikat kepada asumsi bahwa agama itu berasal dari wahyu Tuhan. Meskipun sudah tentu, asumsi ini bisa membantu pendekatan dan pemikiran kita terhadap agama.⁵

Mengenai metode pembahasan dalam perbandingan agama-agama, studi komparasi terhadap agama mempunyai dua cara atau metode, yaitu;

Cara pertama, pembahasan yang utama adalah tema-tema studi, seperti kita menentukan pembahasan tentang Allah, kita melakukan studi terhadap perbedaan beberapa aspek ketuhanan, menentukan pembahasan lain tentang kenabian dan tentang kitab-kitab suci, pengkaji yang telah melakukan studi ini yaitu Max Muller dalam bukunya yang berjudul *Essy On Comparative Mythology*, dan seperti Prof Al Aqqad dalam bukunya yang berjudul *Allah*.

Tetapi dari cara ini dapat diambil hal yang paling urgen, yaitu;

1. Pembahasan agama-agama pasti ada unsur keserupaan di dalamnya, seperti contoh sejarah bangsa yahudi mempunyai pengaruh besar dalam kepercayaan mereka, dari situ harus ada pembahasan yang penting ketika melakukan studi terhadap bangsa yahudi. Tetapi sejarah Islam tidak mempunyai pengaruh dalam aqidah Islam, maka dari itu tidak menjadi hal penting jika muatan pembahasan adalah Islam. Budha tidak berbicara tentang Tuhan, dan tetapi Muhammad membicarakan Tuhan dan menjelaskannya, dalam ajaran Budha terdapat pembahasan nirwana, dalam ajaran jainiyyah terdapat pembahasan keselamatan, dalam ajaran agama-agama samawi tidak terdapat hal yang menyerupai pembahasan-pembahasan ini. Dalam agama Hindu terdapat pembahasan tentang peleburan dosa, tidak seperti pada agama-agama samawi. Islam memperhatikan syari'at, dan kristen tidak memperhatikan syari'at.⁶

⁴H.A. Mukti Ali, 1998, *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia*, Mizan, Bandung, h. 14

⁵Mohammad Muslih, 2003, *Religious Studies*, Belukar Budaya, Yogyakarta, h. 123

⁶Dr Ahmad Syalabi, 2000, *Adyan Alhindi Alkubro*, Annahdhoh Al Mishriyyah, Mesir, h. 200

2. Studi komparasi seperti ini tidak memberikan pemikiran utuh dari setiap agama karena pembahasan-pembahasan setiap agama akan tersebar di sini dan sana (parsial, penj)

Studi komparasi agama seperti ini sebaiknya dilakukan setelah studi agama itu sendiri, karena karakter komparasi harus dilakukan setelah pemahaman yang utuh; maka dalam sastra yang dikomparasikan harus kita pelajari beberapa sastra yang berbeda-beda kemudian kita mengkomparasikannya, dalam fiqih yang diperbandingkan kita juga harus mempelajari ketentun-ketentuan hukum yang berbeda-beda kemudian kita mengkomparasikannya, dan dalam perbandingan agama kita harus mempelajari beberapa agama kemudian kita menentukan perbandingan diantara tema-tema pembahasannya.

Cara yang kedua, kitab suci dari setiap agama hendaknya ditentukan, di dalam kitab dikaji pembahasan-pembahasan tentang aqidah, syari'at yang berbeda-beda yang didukung dengan perbandingan jika terdapat wilayah kajian komparasinya. Cara ini adalah cara yang dilakukan oleh mayoritas ahli kitab (kitab suci agama), ialah cara yang telah saya ikuti dalam serangkaian urutan studi perbandingan agama-agama.⁷

C. Objek Kajian Islam dengan Metode Komparatif

Berkenaan dengan studi terhadap Islam, Rumadi menyatakan, melakukan studi terhadap Islam, terdapat dua model pendekatan konvensional terhadap Islam yaitu *insider* dan *outsider*. Dalam tradisi keilmuan Islam, pendekatan *insider* -kalangan muslim sendiri - telah melahirkan sejumlah ilmu yang didasarkan atas teks Al-Qur'an dan Hadits, yang terkonstruksi dan terformulasi dalam ilmu-ilmu keislaman, seperti *'Ulumul Qur'an*, *"Ulumul Hadits*, *tafsir*, *fikih*, *teolog*, *filosofat*, *tasawufi* dan *sebagainya* (menjadi objek kajiannya) yang pada gilirannya membentuk struktur tradisi masyarakat Islam. Sejumlah ilmu tersebut belakangan menjadi penyangga utama ortodoksi, di mana ilmu sudah dibatasi sedemikian rupa sehingga orang tidak boleh keluar dari "rambu-rambu" yang sudah disusun para ulama' zaman lampau. Proses ortodoksi yang terjadi semenjak abad ke sepuluh telah menjadikan Islam sebagai "wacana resmi dan tertutup", kaidah berpikir dibatasi sedemikian rupa agar tidak "merusak" dan "menggangu" kesucian Islam sebagai agama wahyu.⁸

Sayyed Hossein Nasr menegaskan bahwa metode komparatif menjadi signifikan di dalam mempelajari warisan intelektual dan spiritual Islam, karena metode ini adalah cara yang paling memuaskan untuk menerangkan dan menguraikan warisan intelektual dan spiritual Islam kepada manusia barat. Warisan intelektual Islam yang mencakup berbagai doktrin mistik sufisme, berbagai doktrin syi'ah, paham iluminasi (Isyraq) dari suhrawardi, theosofi

⁷Dr Ahmad Syalabi, 2000, *Adyan Alhindi Alkubro*, Annahdhoh Al Mishriyyah, Mesir, h. 201

⁸Mahmud Adnan (edt), 2005, *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2005, h....

transendental (al-hikmah muta'aliyah) dari Mulla Sudra, filsafat serta teologi isma'ily, filsafat paripatetik yang kemudian disebut kalam, prinsip-prinsip jurisprudensi (ushul fiqih) , baik yang menurut paham sunni maupun syi'ah dan banyak madzhab lainnya. Doktrin-doktrin dari semua madzhab ini dapat dihidupkan kembali melalui perbandingan dengan doktrin madzhab-madzhab metafisika dan filsafat dari tradisi-tradisi yang lain. Ada studi-studi yang lebih sempurna dan berdasarkan metode komparatif yang dapat membuat orang-orang barat lebih dapat memahami Islam dan sebaliknya,⁹ yaitu studi yang komparatif dan morfologis mengenai berbagai tokoh, misalnya Eckhardt dan Ibnu Arabi atau Rumi, Erigena atau tokoh-tokoh pencerahan barat lainnya dengan Suhrawardi, atau St Agustin dengan Al-Gazali dan lain sebagainya.¹⁰

Dari pemaparan di atas, metode komparatif dapat dipergunakan dalam mengkaji warisan intelektual dan spiritual Islam yang meliputi; 1) Al-Qur'an dan 'Ulumul Qur'an, 2) al-hadits dan 'Ulumul Hadits, 3) Jurisprudensi hukum Islam (Fiqih dan 'Ushul Fiqih) , 4) Filsafat Islam, 5) Teologi Islam, 6) Sufisme dalam Islam, 7) Studi tokoh-tokoh Islam

Berkenaan dengan kajian-kajian "Filsafat timur", maka penerapan kajian tentang "intelektualitas dan spiritualitas Islam" dengan metode komparatif setidaknya diperlukan empat dasar pengetahuan yaitu; 1) level intelektual, 2) level imajinatif (dengan pengertian yang positif dari imajinasi atau dari khayal di dalam bahasa Arab) , 3) level rasional, 4) level yang tertanggap oleh indera (empiris, logis)

Karena fungsi dan peranan Islam yang istimewa dalam sejarah umat manusia, maka penerapan metode komparatif warisan intelektual islam bermanfaat, terutama untuk mempelajari metafisika dan filsafat di timur dan barat karena peta kekuatan islam yang integral dan karena kenyataan bahwa Islam ditaqdirkan meliputi garis tengah dunia. Ia telah berkenalan dengan berbagai pemikiran. Jadi, jelaslah bahwa landasan kehidupan intelektual Islam bersifat kosmopolitan dan internasional. Hal ini sesuai dengan perspektif Islam yang fundamental universal. Dan juga karena merupakan agama yang terakhir dan merupakan sintesa dari ajaran-ajaran dan tradisi-tradisi sebelumnya, Islam telah memperkembangkan sebuah kehidupan intelektual yang sangat kaya, kehidupan yang mengintegrasikan ke dalam tubuhnya berbagai warisan umat manusia terdahulu dengan cahaya tauhid yang kemudian ditransformasikan dan diubah menjadi kompleks bangunan baru untuk seni, sains dan filsafat Islam.

Dalam hal ini kita juga bisa menjumpai model penelitian filsafat Islam yang dilakukan oleh M. Amin Abdullah, kelihatannya beliau mengambil pendekatan studi studi tokoh dengan cara melakukan studi komparasi antara pemikiran kedua tokoh (Al-Ghazali dan Immanuel Kant) , khususnya dalam bidang Etika.

⁹ Sayyed Hossein Nasr, Anas Mahyuddin (penj), 1983, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, Pustaka, Bandung, h. 62.

¹⁰ Sayyed Hossein Nasr, Anas Mahyuddin (penj), 1983, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, Pustaka, Bandung, h. 68

Penelitian yang polanya mirip dengan Amin Abdullah tersebut dilakukan pula oleh Sheila Mc Donough dalam karyanya berjudul *Muslim Ethic and Modernity: A Comparative Study of The Ethical Thought of Sayyid Ahmad Khan and Mawlana Mawdudi*. Dalam buku tersebut yang dijadikan objek penelitian adalah Ahmad Khan dan Mawlana Mawdudi yang keduanya orang pakistan dan telah dikenal di dunia Islam. Penelitian tersebut termasuk kategori penelitian kualitatif dengan corak penelitian deskriptif analitis dan menggunakan pendekatan tokoh dan komparatif studi. Melalui penelitian demikian akan dapat dihasilkan kajian mendalam dalam salah satu bidang kajian, serta latar belakang pemikiran yang menyebabkan mengapa kedua tokoh tersebut mengemukakan pendapatnya seperti itu.

Studi komparatif akan berguna sebagai pelengkap bagi metode-metode *historis* di dalam riset dan akan menjadi penting sekali untuk menciptakan struktur morfologis dari berbagai madzhab Islam, apabila madzhab-madzhab tersebut dibandingkan dan dibedakan dengan madzhab-madzhab di dalam tradisi yang lain. Bahkan kedua pendekatan ini, yaitu metode *historis dan komparatif* kadang-kadang dapat digabungkan, misalnya studi atomisme di dalam kalam dan perbandingan dengan atomisme di dalam madzhab-madzhab budhisme, akan dapat menjelaskan akar-akar historis dari ide-ide tersebut dan dapat menunjukkan persamaan-persamaan serta perbedaan-perbedaan diantara atomisme kalam dengan atomisme dari madzhab-madzhab budhisme tersebut. Banyak hal di dalam sejarah filsafat Islam yang dapat dijelaskan dengan cara atau metode ini.

Jenis penelitian dalam tulisan ini adalah *library research* yaitu riset yang dilakukan dengan mencari data atau informasi melalui membaca jurnal ilmiah, buku-buku referensi, dan bahan-bahan publikasi yang tersedia di perpustakaan.

Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan hermeneutika, guna untuk menganalisis teks-teks yang ada. Pendekatan Hermeneutika dipandang sangat relevan untuk menafsirkan berbagai gejala, peristiwa, simbol dan nilai yang terkandung dalam ungkapan bahasa atau kebudayaan lainnya, yang muncul pada fenomena kehidupan manusia. Tujuannya adalah untuk mencari dan menemukan makna yang terkandung dalam objek penelitian yang berupa fenomena kehidupan manusia melalui pemahaman dan interpretasi.

Sumber data dalam penelitian ini adalah sumber data sekunder yaitu berupa karya yang ditulis orang lain tentang pemikiran-pemikiran Ibnu Sina dan Suhrawardi terkait dengan tema-tema filsafat Islam.

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknik dokumenter, yaitu penyelidikan mengenai sesuatu yang telah terjadi pada masa lalu melalui sumber dokumen. Teknik dokumenter digunakan untuk menelusuri beberapa pemikiran Ibnu Sina dan Suhrawardi dalam term filsafat Islam.

Analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisa komparatif, setelah data didapatkan kemudian dideskripsikan dan selanjutnya data dikomparasikan untuk menemukan persamaan dan perbedaan, dan tahap yang terakhir menarik kesimpulan.

D. Prosedur Penerapan Metode Komparatif

Senada dengan istilah komparatif dikenal juga istilah metode *Muqorin* yang merupakan corak pendekatan yang digunakan dalam metode *penalaran* untuk menafsirkan Al-Qur'an, yaitu suatu metode tafsir alQur'an yang dilakukan dengan membandingkan satu dengan lainnya, yaitu ayat-ayat yang mempunyai kemiripan redaksi dalam dua atau lebih kasus yang berbeda dan atau yang memiliki redaksi yang berbeda untuk masalah atau kasus yang sama atau diduga sama, dan atau membandingkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan hadits Nabi Muhammad SAW yang tampak bertentangan, serta membandingkan pendapat-pendapat Ulama' tafsir menyangkut penafsiran Al-Qur'an.

Sejalan dengan kerangka di atas, maka prosedur penafsiran dengan cara muqorin tersebut dilakukan sebagai berikut; 1) Menginventarisasi ayat-ayat yang mempunyai kesamaan dan kemiripan redaksi; 2) Meneliti kasus yang berkaitan dengan ayat-ayat tersebut; 3) mengadakan penafsiran.

Dari uraian contoh yang telah dipaparkan, maka prosedur studi komparatif secara umum menurut penulis dapat dilakukan dengan cara sebagai berikut; 1) Menentukan term atau tema yang akan dikomparasikan, 2) Meneliti dan menganalisa permasalahan yang dikomparasikan, 3) Menginventarisasi perbedaan dan persamaan dari term yang telah ditentukan, 4) Mengadakan analisa komparatif.

E. Analisis Komparatif

Analisis komparatif atau analisis komparasi atau analisis perbedaan adalah bentuk analisa variabel (data) untuk mengetahui perbedaan diantara dua kelompok data (variabel) atau lebih. Terdapat dua jenis komparasi, yaitu komparatif antara dua sampel dan komparatif k sampel (komparatif antara lebih dari dua sampel) . Kemudian setiap model komparatif sampel dibagi menjadi dua jenis, yaitu sampel yang berkorelasi (terkait) dan sampel yang tidak berkorelasi (independen) .

Sampel-sampel yang dikatakan berkorelasi (terkait) apabila sampel-sampel tersebut satu sama lain tidak terpisah secara tegas (nonmutually exclusive) artinya anggota sampel yang satu ada yang menjadi anggota sampel lainnya. Sampel-sampel yang berkorelasi ini terjadi karena tiga hal, yaitu; 1) Sejumlah anggota sampel diukur pada dua periode atau lebih, 3) Dijodohkan (disatukan) atas dasar individu, 4) Dijodohkan (disatukan) atas dasar kelompok.¹¹

¹¹ Iqbal Hasan, 2006, *Analisis Data Penelitian dengan Statistik*, Bumi Aksara, Jakarta, h. 116

F. Ibnu Sina (370-428 H/980-1036 M)

1. Riwayat Hidup

Nama lengkapnya adalah Abu Ali al-Husayn Ibnu 'Abdillah Ibnu Sina. Dilahirkan pada 370/980 M didekat Bukhoro, wafat dan berkubur di Hamadan. Selain hapal Al-Qur'an seluruhnya pada usia 10 tahun, ia dalam kurang dari 17 tahun telah menguasai dengan baik ilmu-ilmu dan falsafat yang berkembang di masanya. Dengan membaca sendiri buku-buku kedokteran selama 1 tahun, ia sudah dapat tampil sebagai dokter pada usia 17 tahun dan berhasil mengobati penyakit Sultan Bukhara, Nuh Ibnu Mansur, dari Dinasti Samaniah. Sejak itu ia menjadi dokter istana dan dapat leluasa memasuki perpustakaan istana Bukhara. Dari bahan-bahan yang tersedia, dapat dirangkum bahwa Ibnu Sina hidup di Afsyanah sampai usia 5 tahun, di Bukhara sampai usia 21 tahun, di Kurkang sampai usia 35 tahun, di Jurjan sampai usia 35 tahun, di Hamadan sampai usia 44 tahun, dan di Isfahan sampai usia 58 tahun. Pada usia 58 tahun itulah ia dalam kondisi sakit menyertai perjalanan Amir Alaudin ke Hamdan, wafat dan berkubur di sana. Karena kejeniusannya, ia dapat melaksanakan banyak tugas: praktik pengobatan, mengajar, mengarang, menjadi penasihat politik, dan bahkan menjadi wazir. Ia menjalankan praktik pengobatan sejak umur 17 tahun, mengarang sejak usia 21 tahun, menjadi menteri di Hamadan lebih kurang 9 tahun, dan menjadi penasihat politik di Isfahan selama kurang lebih 14 tahun. Sebagai pengakuan atas kematangannya dalam ilmu pengetahuan, falsafat dan atas kepemimpinannya dalam bidang politik, ia dikenal dengan gelar Al-Syakh al Rai's.¹²

Di kota Bukhoro, Ibnu Sina banyak belajar kepada sejumlah guru, diantaranya, Abu Abd Allah Al-Natili dalam bidang filsafat, Isma'il al-Zahid di bidang teolog, dan seorang grosir asal India yang menguasai aritmatika. Sebentar kemudian, Ibnu Sina sudah mampu mandiri dan mempelajari filsafat dan kedokteran secara autodidak. Pada usia yang keenam belas Ibnu Sina menempati posisi istimewa dalam ilmu kedokteran sehingga banyak dokter beken yang mulai belajar padanya. Dalam pandangan Ibnu Sina, kedokteran bukanlah bidang ilmu yang rumit.

Satu-satunya bidang ilmu yang rumit menurut Ibnu Sina adalah metafisika. Dia mengaku membaca metaphysics karya Aristoteles sebanyak 40 kali. Namun, belum juga bisa memahami maksud penulisnya. Sampai akhirnya dia menemukan risalah Al Farabi yang berjudul *On The Intentions The Methaphysic*. Selepas membacanya barulah ia mendapat kejelasan mengenai apa itu metafisika. Risalah Al Farabi itu telah berhasil mengungkap apa yang tersembunyi dari buku Aristoteles tersebut, yang konon sudah dihapal kata perkata.

Pada usia 21 tahun Ibnu Sina mulai menuangkan gagasan –gagasannya secara tertulis. Menurut versi modern berjumlah 276 buah, mencakup seluruh kajian filosofis, saintifik,

¹²Dr Abdul Aziz Dahlan, 2003, *Pemikiran falsafi dalam Islam*, Dajambatan, Jakarta, h. 93

kedokteran dan bahkan kebahasaan. Karya-karya Ibu Sina boleh dikatakan paling benar dan sistematis diantara semua karya berbahasa Arab dan dalam skala yang lebih kecil berbahasa persia.¹³

2. Karya Ibnu Sina

Begitu banyak sekali hasil pemikirannya yang tertuang dalam karya-karyanya yang banyak dan berharga, adapun karya-karya Ibnu Sina diantaranya adalah: a) *Al-Syifa'* (pengobatan) , b) *Al-Najat* (Keselamatan) yang merupakan ikhtisar dari *Al-Syifa'*, c) *Al-Isyarat* (isyarat-isyarat) , d) *The Epistle Of The Bird* (risalah tentang burung) , e) *The Epistle Of Love* (risalah tentang cinta) , f) *Hayy Ibn Yaqzhan*.

Yang terpenting dari semua itu adalah *Al-Syifa'*, sebuah *Summa philosophia* orisinal dalam 15 jilid. Karya ini berisi segala bidang filosofis yang populer pada masa itu.

Perhatian Ibnu Sina terpusat pada bidang metafisika dan logika, sebagaimana yang tercermin pada luasnya kajian filosofis yang terdapat dalam *Al-Syifa'*, *Al-Isyarat* dan sebagainya. Perspektif metafisika Ibnu Sina, seperti juga Al-Farabi, pada intinya berpaham neoplatonik. Latar belakang Neoplatonisme ini adalah pandangan emanasionis yang terpapar dalam karya-karya semiteologis mereka. Konon, seperti halnya Al-Kindi, Ibnu Sina sedikit banyak juga mengulas tema-tema neoplatonik yang tenar pada masa itu.

Akan tetapi, seperti tampak pada sejumlah tulisannya, khususnya pada bagian-bagian pembuka *Al-Syifa'*, Ibnu Sina merasa tidak puas dengan Neoplatonisme konvensional dan paripatetisme masa itu, itulah sebabnya, Ibnu Sina kemudian menulis " *Oriental Wisdom*" (kebijaksanaan timur) , yang menurutnya sendiri memuat kebenaran tak tercemari. Buku termaksud, kata Ibnu Sina, berupaya menggali kebijaksanaan timur walaupun tanpa menyertakan bukti-bukti konklusif. Tidak jelas benar apakah *Oriental Wisdom* itu telah tuntas ditulisnya. Sebab, yang ada saat ini hanyalah bagian logika dari karya tersebut.¹⁴

3. Pemikiran-pemikiran Ibnu Sina

Doktrin-doktrin dan pemikiran Ibnu Sina sebagaimana dikemukakan dalam *Al-Isyarat dan Al-Mantiq al musyasyriqin*, yang menampilkan doktrin-doktrin orisinalnya dengan mengesampingkan tugas membandingkan *Al-Syifa'* dengan buku-buku Aristoteles, berikut doktrin-doktrin pemikiran Ibnu Sina, meliputi:, *Definisi dan konsep logika, Klasifikasi ilmu, Permasalahan alam semesta, Definisi pertimbangan empiris, Metafisika, Eksistensi, Kesatuan eksistensi, Alam, Fisika, Psikologi, Kesadaran internal, Keabadian ruh, Etika*.

Awal sekali mengenai definisi, "filsafat", kata Ibnu Sina, "adalah latihan intelektual yang memungkinkan manusia untuk mengetahui wujud sebagaimana adanya dalam dirinya.

¹³ Dr, Majid Fkhri, tt, *Sejarah Filsafat Islam* (terj), Mizan, h. 55

¹⁴ Dr, Majid Fkhri, tt, *Sejarah Filsafat Islam* (terj), Mizan, h. 56

Adalah tugas manusia untuk melakukan hal ini melalui latihan intelektual sehingga ia memuliakan jiwanya dan menyempurnakannya, juga bisa menjadi seorang ilmuwan rasional dan memperoleh kapasitas kebahagiaan abadi di akhirat. Definisi praktis sama dengan yang diberikan Al Farabi. Hanya saja rumusan Ibnu Sina lebih teliti dan lebih terperinci.¹⁵

Ibnu Sina berpendapat, "ilmu pengetahuan itu banyak". Tetapi ilmu pengetahuan bisa digolongkan pertama-tama ke dalam dua jenis, yaitu (1) ilmu yang tidak untuk sepanjang masa dan (2) ilmu yang benar-benar untuk sepanjang masa, ilmu yang layak disebut *filosofis*. Ilmu-ilmu *filosofis* terbagi ke dalam; yang umum dan khusus. Ilmu umum, atau ilmu tentang prinsip-prinsip utama, terdiri dari dua jenis; *yang pertama* berurusan dengan fakta-fakta ekstensi, alam semesta dan apa yang mungkin mendahului alam semesta, *yang kedua* adalah sebuah Organon atau instrumen bagi akal untuk memperoleh yang pertama. Inilah sebuah instrumen pengetahuan. *Jenis yang pertama* terbagi ke dalam dua bagian menurut tujuannya yaitu hanya sekedar sebagai pengetahuan, atau perwujudan pengetahuan itu menjadi kegunaan praktis untuk perbaikan kehidupan manusia. *Yang pertama* berurusan dengan fakta-fakta dan benda-benda, *yang kedua* berurusan dengan segala tindakan dan praktik. Keduanya umumnya dikenal sebagai *filsafat teoritis* yang mengurus (1) obyek yang bersifat material dan yang tidak dipikirkan akal dalam abstraksi dari dzat; atau (2) obyek yang meskipun sebenarnya ditemukan dalam dzat saja, bisa diabstraksikan oleh akal dari keadaan materinya; atau (3) obyek yang sungguh berbeda dan berlainan dari dzat, gerak atau massa, dan tidak bercampur dengan materi; atau (4) fakta dan makna yang bercampur, tetapi tidak bercampur dengan dzat. Maka *filsafat teoritis* terdiri dari empat jenis: (1) Fisika (2) matematika (3) astronomi (4) ilmu universal. Klasifikasi ini, yang ingin ditegaskan Ibnu Sina, tidak populer pada masanya. *Filsafat praktis* berfokus pada tindakan dan keadaan individu dan disebut *etika*. Atau sekelompok individu, dan juga kelompok tersekat-sekat, maka ia dinamakan manajemen rumah tangga, tetapi ketika kelompok itu umum, ia dinamakan politik. Mengenai cabang-cabang kecil *ilmu khusus* ini, Ibnu Sina telah menyebut sekitar 50 ilmu, yang lebih menarik diantaranya adalah fisiologi, matematika murni, aljabar, geometri terapan, mensurasi, dinamika dan statistik, optik dan ilmu ukur.

Logika menurut Ibnu Sina, adalah ilmu tentang cara-cara peralihan dari hal-hal yang sudah diketahui ke hal-hal yang mesti diketahui beserta deskripsinya, juga ilmu tentang jenis-jenis dan kegunaan relatif cara-cara tersebut, sifat kegunaan dan aplikasinya. Logika dapat juga didefinisikan sebagai instrumen hukum yang mencegah akal agar tidak membuat kesalahan dalam berpikir, menetapkan bahwa akal dan berpikir diterima dalam pengertian lebih luas sebagai makna yang dimaksudkan dalam bahasa umum. Logika tidak hanya berarti logika deduktif Aristoteles, tetapi juga meliputi induksi, analogi, argumen-argumen yang mungkin dan metodologi ilmu.

¹⁵ Ali Mahdi Khan, 2004, *Dasar-dasar Filsafat Islam (terj)*, Nuansa, Bandung, , h. 77

Dalam persoalan alam semesta, Ibnu Sina adalah seorang konseptualis. Manusia atau binatang, menurutnya, tidak dikenali sampai kita merasakan individu aktualnya. Pikiran pengamat membentuk ide abstrak tentang genus setelah membandingkan individu dan melihat poin-poin kemiripannya, tetapi ide mental ini berada hanya sebagai sebuah konsep mental dan tidak memiliki realitas obyektif. Yang universal mendahului yang khusus dalam satu cara saja. Ide dalam pikiran pembuat sebelum individu itu terbentuk. Ide ini dalam pikiran orang terealisasi dalam benda tatkala ide itu menerima bentuk dan disertai oleh kebulatan-kebulatan: benda hanyalah sebuah abstraksi yang terlepas dari kebulatan-kebulatan ini. Setelah ide umum telah terealisasi dalam benda, pikiran dapat mengabstraksikannya dan menggunakan abstraksi mental ini sebagai sebuah standar perbandingan dengan individu - individu lain. Yang bersifat umum hanya termasuk ke dalam pikiran dan tidak memiliki realitas obyektif, meskipun dalam logika ia bisa diperlakukan sebagai sesuatu yang nyata. Tetapi semesta matematika berada di atas pijakan yang berbeda. Karena dalam matematika, pikiran membentuk semesta dan karena itu individu ditentukan.

Ibnu Sina, dalam bab keenam dari logikanya dalam *al Isyarat*, berbicara tentang argumen dan pertimbangan tertentu. Jenis-jenis pertimbangan itu, menurutnya, adalah yang telah dikenal luas sebagai berikut; (1) pertimbangan keyakinan dan kepercayaan, yang bisa dibagi ke dalam kepercayaan dan deduksi dari kepercayaan. Kepercayaan dibagi lagi ke dalam kebenaran nyata, opini populer dan superstiti (takhayul). Kebenaran nyata adalah prinsip-prinsip utama (yang bukan nyata dengan sendirinya tetapi diterima karena manusia biasanya menerimanya), dan semua hal lain yang diterima atas persetujuan umum dan pandangan khalayak. Superstiti berdasar pada imajinasi dan fantasi dan sesungguhnya adalah kepalsuan yang secara keliru diterima oleh imajinasi manusia. (2) pertimbangan kemungkinan (3) pertimbangan ilusif. Manusia terkadang lebih cenderung kepada ilusi ketimbang pada realitas dan terpengaruh lebih kuat oleh bayangannya ketimbang oleh substansinya. Ibnu Sina memulai metafisikanya dalam *Isyarat* dengan memperjelas konsep tentang wujud dan eksistensi sejak permulaan. Bagaimanapun, telah dipercaya orang, kata Ibnu Sina, "bahwa eksistensi hanya dan hanya sebuah obyek sensasi dan segala yang tidak bisa diketahui oleh indera maka tidak bisa ada, apa yang tidak bisa dispesifikasi oleh ruang dan waktu tidak memiliki unsur ekstensi di dalamnya. Segala semesta dan fakta seperti cinta, kemarahan dan keberanian adalah sesuatu yang ada, kendatipun dalam dirinya sendiri mereka itu tidak bisa diketahui melalui sensasi". Di sini jelas ada kontradiksi dalam diri Ibnu Sina. Dalam logika, dia tidak bisa menjadi seorang konseptualis jika dia mengemukakan doktrin ini.

Semua realita, kata Ibnu Sina, "yang dipandang dari segi sifat dasarnya yang membuatnya nyata adalah satu dan tersatukan". Pernyataan Ibnu Sina ini terlihat mempunyai arti mistis, tetapi sebenarnya tidak demikian. Semua ekstensi, ketika kita lihat dalam esensinya, kata Ibnu Sina, adalah wajib sekaligus mungkin. Yang bersifat mungkin tidak ada dengan sendirinya dan karenanya wujudnya berasal dari sesuatu di luarnya. Rangkaian ini akan

berlangsung untuk waktu yang tidak terbatas jika kita tidak berhenti di suatu tempat dan meyakini sebuah wujud wajib. Ibnu Sina lantas menggambarkan argumen ini secara terperinci dalam rangka membuktikan eksistensi Tuhan. Tetapi ia tidak mengatakan sesuatu pun tentang apa yang telah dikatakan al-Farabi sebelumnya.

Wujud wajib menjadi sebab bagi ekstensi yang mungkin, dan Ibnu Sina berusaha keras menolak keabadian alam semesta dan menegaskan bahwa alam semesta telah disebabkan dan diciptakan. Dunia *diemanasikan* dari Tuhan dan *emanasi* didefinisikannya sebagai keterkaitan ekstensi dengan calon obyek secara langsung tanpa perantara dalam bentuk zat atau instrumen atau waktu.

Tuhan adalah satu-satunya kebenaran dan wujud wajib serta sebab Pertama. Melalui emanasi, dia menciptakan Akal Pertama, dan melalui akal pertama itu Dia lantas menciptakan akal lain dan langit pertama. Proses ini berlanjut, kata Ibnu Sina, sampai semua langit tercipta, dan akal terakhir yang diciptakan tidak menciptakan langit. Dari akal inilah bermula akal manusia dan dzat unsur-unsur dunia (yaitu dzat utama).

Ibnu Sina memikirkan kekuatan-kekuatan yang diamati di alam dalam wilayah fisika. Kekuatan-kekuatan ini meliputi segala yang merupakan ruh dan hanya menyelamatkan ruh rasional manusia. Kekuatan-kekuatan ini terdiri dari tiga jenis: (1) adalah berat yang pasti berhubungan dengan benda tempat berat itu terjadi (2) adalah hal-hal lain di luar benda itu yang kepadanya benda bertindak dan karenanya menjadi sebab bagi gerak atau diamnya. (3) adalah seperti kemampuan-kemampuan yang dimiliki oleh ruh-ruh ruang non rasional yang menghasilkan gerak secara langsung tanpa disertai dorongan eksternal. Tidak ada kekuatan yang tidak terbatas.

Ide tentang gerak benar-benar berada pada landasan konsep Ibnu Sina tentang waktu. Waktu itu sendiri bukanlah sebuah bentuk gerak melainkan pada hakikatnya berdasar dan bergantung pada gerak. Ia diukur dan diketahui melalui pergerakan benda-benda langit. Angkasa didefinisikan Ibnu Sina sebagai batas wadah yang menyentuh isi dan dia menambahkan bahwa angkasa bisa meningkat, berkurang atau terpecah ke dalam bagian-bagian. Vakum hanyalah sekedar nama tetapi sebagai realitas ia adalah mustahil.

Ibnu Sina menganggap ruh sebagai sekumpulan kemampuan atau kekuatan yang beraksi dalam benda. Segala aktivitas jenis apapun, dalam tubuh binatang tumbuhan, berawal dari kekuatan-kekuatan yang ada dalam tubuh. Kemudian Ibnu Sina menggambarkan perkembangan ruh yang terjadi secara bertahap, dari ruh tumbuh ke ruh manusia. Kemampuan-kemampuan yang ada dalam ruh manusia terbagi menjadi kemampuan aksi dan kemampuan kognisi. Kemampuan kognisi terdiri dari dua jenis-internal dan eksternal. Kemampuan kognisi eksternal berhubungan dengan organ-organ jasmaniah. Ada 8 golongan sensasi eksternal ini: (1) penglihatan (2) pendengaran (3) pengecap rasa (4) penciuman (5) persepsi tentang panas dan dingin (6) persepsi tentang kering dan lembab (7) persepsi tentang keras dan lembut (8) persepsi tentang kasar dan halus. Semua indera ini

memproduksi obyek-obyek internal dalam ruh penerima. Indera-indera dalam ada 4: (1) persepsi (*al musawwirah*), dengan ini ruh merasakan sebuah obyek tanpa bantuan indera luar, seperti melalui tindakan berimajinasi (2) kognisi (*al mufakkirah*), dengan ini ruh mengabstraksikan satu kualitas atau lebih yang dirasakannya berhubungan bersama, atau menghubungkannya dalam kelompok-kelompok baru dan mengaitkannya dalam koneksi-koneksi baru, ini menjadi kemampuan abstraksi yang dijalankan dalam pembentukan ide-ide umum dan konsep-konsep universal; (3) Imajinasi (*al wahm*), dengan ini sebuah kesimpulan umum ditarik berlandaskan pada sejumlah ide yang dikelompokkan bersama; (4) memori dan rekoleksi (*al hafizah* dan *al dzikroh*) yang memelihara, merekam dan mengingatkan kembali pikiran akan pertimbangan-pertimbangan yang telah terbentuk.

Ibnu Sina mendiskusikan persoalan etika pada bagian ke-8 metafisikanya dalam *al Isyarat*. Dia memulainya dengan membuat sebuah pembedaan antara kesenangan material dan sensorik di satu sisi dan kesenangan mental dan rasional di sisi lain. Kesenangan mental, lebih kuat dan lebih tinggi kualitasnya tidak hanya pada diri manusia tetapi juga pada binatang.

Kesenangan pasti berhubungan dengan kebajikan, yang juga membuat kita lebih sempurna dalam sesuatu hal. Kebajikan juga terkait dengan obyek-obyek sensasi dan fakta-fakta rasional. Karenanya ia terbagi dua jenis. Maka kebajikan terbaik akan terkait dengan kesempurnaan ruh manusia. Demikian pula kejahatan, ia adalah sejenis ketidaksempurnaan.

Tujuan hidup karenanya adalah menghentikan kesenangan duniawi sebagai sesuatu yang diinginkan dan mengembangkan serta menyempurnakan ruh dengan cara bertindak menurut kebajikan-kebajikan rasional. Ruh yang seperti demikian berada sangat dekat dengan sumber ketuhanannya dan ingin *bersekutu* dengannya dan dengan caranya itu ia mencapai kebahagiaan abadi.

Filsafat Ibnu Sina karenanya berpuncak pada mistisisme, dan bagian terakhir *al Isyarat* membicarakan tentang topik itu. Tetapi tidak ada yang penting dalam diskusi itu, yang ada hanya menggambarkan tingkatan-tingkatan sufi dan lebih merupakan sebuah deskripsi sekunder ketimbang sebuah catatan pengalaman mistik sebenarnya. Ibnu Sina tentu saja bukan seorang mistikus. Ia adalah manusia dunia. Namun demikian, ia bersimpati terhadap sufisme dan bahkan menghargainya. Ini bisa menjadi bukti penting atau fakta akan penguasaannya dalam pokok bahasan *Al Isyarat*.¹⁶

Keterangan selanjutnya, Ibnu Sina dalam menetapkan kepastian adanya Tuhan (*wajibul-wujud*) dan boleh pula menempuh cara menggunakan tanggap rasa sebagaimana yang ditempuh oleh tasawuf. Mengenai hal itu Ibnu Sina mengatakan dalam *al Isyarat*: "apabila kemauan dan latihan rohani telah sampai pada batas yang memungkinkan orang mengetahui cahaya kebenaran, ia akan merasakan kelezatan sedemikian rupa seolah-olah

¹⁶ Ali Mahdi Khan, 2004, *Dasar-dasar Filsafat Islam (terj)*, Nuansa, Bandung, h. 78-88

melihat pancaran kilat datang kepadanya kemudian memudar kembali”. Ibn Thufail menanggapi pernyataan Ibnu Sina itu dalam bukunya *Hayy bi Yaqdzan* sebagai berikut:” keadaan yang disebut Ibnu Sina itu tiada lain lain maksudnya pastilah tanggap ras, yang tidak dapat dicapai dengan penglihatan teoritis yang didasarkan pada ukuran-ukuran tertentu, atau dengan keterangan pendahuluan dan kesimpulan (premise and conclusion) . Pada masa itu para filosof Islam kawasan maghribi (bagian dunia barat) lebih condong pada pandangan yang rasional dari pada pengetahuan melalui tanggap rasa¹⁷. Tema-tema teologi yang berkenaan dengan problematika qada’ dan qadar menuntut Ibnu Sina yang bergelar (Syeikh al Ra’is) menuntutnya untuk menulis sejumlah risalah yaitu, *Fi al Qada’ wa al Qadar* dan *Fi Sirr al Qadar*, dengan keterbatasannya yang ada lebih dekat kepada kajian yang tenang dan analisa yang cermat.¹⁸

Ibnu Sina mengetahui simpang siurnya problematika kebebasan kehendak. Ia menyimpulkan bahwa rahasia qadar berdasarkan pada sejumlah premis, yang antara lain sistem alam, hadis pahala dan dosa plus pempositifan bahwa jiwa akan kembali. Akan tetapi ia menghadapi secara langsung dan terang-terangan inti problematika ini, karena ia menerima bahwa manusia benar-benar berkehendak. Ia berpendapat bahwa kehendak ini termasuk ke dalam klasifikasi sebab-sebab secara umum. Memang kehendak ini dipalingkan oleh faktor tertentu, tetapi jika dijamin maka ia akan berjalan. Di atas kehendak manusia ada kehendak Tuhan yang melahirkan alam dalam bentuk yang paling baik dan sempurna. Sehingga bagaimana kita memadukan kedua kehendak ini? Metode perpaduan ini adalah apa yang sebelumnya telah ditempuh oleh Al Farabi, yaitu mengembalikan segala sesuatu kepada perhatian Tuhan yang telah menciptakan alam ini dengan sebaik mungkin dan menentukan bagi setiap entitas jalan tempat ia berjalan dengan ikhtiar dan kehendak-Nya semata dalam batas-batas hukum alam. Manusia hanyalah satu dari sekian entitas ini yang bergerak dengan kemampuannya dan bertindak dengan kehendaknya, tanpa harus keluar dari ketentuan umum – dan inilah yang kami sebut qada. Sebab Qada Allah adalah ilmu-Nya yang meliputi segala objek pengetahuan dan Qadar-Nya mengharuskan sebab-sebab bagi akibat. Jika ada sebab, maka ada akibat. Dengan menyebut sebab dan akibat, maka hikmah Ilahi nampak pada adanya segala entitas ini dan bahwa entitas itu ada dalam bentuk yang paling baik dari yang mungkin ada. Sebab, manusia merupakan satu lingkaran dalam mata rantai sistem umum ini, yang hadir sebagai sebab maka ia mencipta dan memproduksi, dan bertindak secara bebas dan merdeka. Dan ia datang sebagai akibat, sehingga ia tunduk kepada faktor-faktor penentu yang lebih kuat dari dirinya. Ibnu Sina terkesan dan mengulang kembali pernyataan al-Farabi bahwa:”berbutlah karena masing-masing diberi kebebasan sesuai dengan kodratnya”.¹⁹

¹⁷ Dr.Ahmad Fuad Al Ahwani, 2004, *Filsafat Islam*, Pustaka Firdaus, Jakarta, h. 90

¹⁸ Dr.Ibrahim madkour, 2004, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, Bumi Aksara, Jakarta, h. 233

¹⁹ Dr.Ibrahim Madkour, 2004, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, Bumi Aksara, Jakarta, h. 234

4. Teori Emanasi Ibnu Sina

Teori Emanasi Ibnu Sina juga memakai teori pancaran seperti yang disebut Al-Farabi, dari akal kesepuluh berjalan terus pancaran benda-benda dan roh-roh yang dibawah bulan, termasuk di dalamnya roh manusia. Filsafat tentang akal yang sepuluh, dari yang maha satu memancar () wujud kedua, Akal I yang juga berupa “Jauhar” dan tidak bersifat materi. Akal I berfikir tentang yang maha Satu dan dari pemikiran ini timbullah Akal II, dan berfikir tentang Zatnya sendiri dan dari pemikiran ini timbullah langit pertama, Akal II berfikir pula tentang yang Maha Satu dan tentang dirinya sendiri, maka timbullah akal III, dan bintang-bintang. Dari pemikiran Akal III timbul akal IV, dan saturnus. Dari pemikiran akal IV: Akal V, dan Yupiter. Dari akal V: Akal VI, dan Mars. Dari akal VI: Akal VII, dan matahari. Dari pemikiran Akal VII: Akal VIII, dan Venus. Dari pemikiran Akal VIII: Akal IX, dan Merkuri. Dari pemikiran Akal IX: Akal X dan bulan.

Akal X juga berfikir tentang yang Maha Satu dan tentang dirinya sendiri, tetapi di sini berhentilah wujud Akal. Yang dipancarkan Akal X ialah roh dan benda-benda yang ada dibawah bulan.²⁰ Akal-terpisah, mempunyai susunan ke bawah dan ke atas. Yang paling tinggi adalah Akal-Terpisah atau sebab-Pertama. Yang terendah, adalah Akal-Kesepuluh, yang disebut sebagai wakil Akal, masuk ke dalam Alam, turun temurun dan rusak. Akal pertama, mengalir dari ada yang dibutuhkan, dengan jalan pelimpahan (emanasi) . Yang kedua, melimpah dari yang pertama, demikianlah terus menerus sampai kepada yang kesepuluh.

Tuhan, adalah akal murni, mengetahui dirinya sendiri. Pengetahuan diri sendiri, adalah sebab pelimpahan Akal-pertama, dan karena itu, ia mengingat atau memikirkan. Tuhan Akal-pertama melimpah ke dalam Akal-kedua dan karena itu, ia mengingat dirinya sendiri sebagai suatu keperluan bagi yang lain.²¹ Yang akhir ini melimpah pula kedalam jiwa penggerak primun mobile, karena itu, mengingat dalam dirinya, yang kemudian mengalir atau melimpah ke dalam tubuh primun mobile membuat manusia berilmu. Akal-pertama, membawa akibat kepada pelimpahan ke dalam Akal, jiwa dan tubuh, menurut sebab yang tertinggi dalam dirinya, sebagai kebutuhan dalam dirinya, atau sebagai kemungkinan dalam dirinya. Dalam keadaan yang sama, Akal mendapat tiga jenis, akal, jiwa dan tubuh, sehingga ia sampai kepada Akal-Kesepuluh. Teori Ibnu Sina ini, menyamai teori ptolemy, yang berpendapat, adanya sembilan keadaan. Dengan demikian, Ibnu Sina telah mengoreksi pekerjaan Aristoteles, yang berpendapat, bahwa dalam persoalan ini terdapat 47 atau 55 keadaan. Cita pelajaran sepuluh Akal, telah ditafsirkan oleh Al-farabi. Dan hal ini, selanjutnya telah bertebaran dalam seluruh akal-fikiran failasuf abad pertengahan.

²⁰ Dr. Harun Nasution, 1979, *Falsafat Agama*, Bulan Bintang, Jakarta, h. 85

²¹ Dr, Oemar Amin Hoesin, 1964, *Filsafat Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, h. 129

5. Teori Jiwa Ibnu Sina

Mengenai jiwa, definisi yang dibentangkan oleh Ibnu Sina, adalah serupa dengan definisi yang diberikan oleh Aristoteles, yaitu kesempurnaan disebut dalam bahasa Latin dengan *actus Primus* dan dalam bahasa Arab disebut dengan *kamal*. Meskipun Aristoteles mengatakan, bahwa jiwa itu termasuk bentuk tubuh, akan tetapi Ibnu Sina membaginya dengan tiga jenis, yaitu *kekuatan, bentuk dan sempurna, kalau jiwa itu dipandang kepada tindakannya, ia bernama kekuatan, dan kalau ia disebut dengan sempurna, ia dipandang sebagai peri Manusia*. Untuk memahami filsafat Ibnu Sina tentang ilmu jiwa, harus kita rasakan dalam pikiran bahwa yang dikatakan sempurna, tidak sama dengan sempurna yang dimaksudkan oleh Aristoteles sebagai *actus Primus*. Pokok kesukaran yang terbesar yang dihadapi Ibnu Sina, adalah dalam soal membedakan antara jiwa dan akal. Meskipun jiwa itu dapat diserupakan dengan akal, akan tetapi yang sebenarnya akal itu adalah bagian dari jiwa. Menurut Teori Plotinus, jiwa itu adalah limpahan dari akal. Kalau kita himpungkan segala pendapat Ibnu Sina, yang terdapat dalam kitab-kitabnya, maka senjata bagi kita, *bahwa akal itu adalah satu kekuatan yang terdapat dalam jiwa. Jiwa, adalah lebih bersifat umum dari pada akal: jiwa itu, baru dinamakan jiwa, jikalau ia bertindak dalam tubuh*. Kalau ia terpisah, maka jiwa itu lebih banyak merupakan akal.

Aristoteles membagi jiwa atas tiga jenis, yaitu jiwa tumbuhan-tumbuhan, jiwa hewan dan jiwa manusia. Jiwa tumbuhan-tumbuhan mempunyai tiga fungsi: makanan, tumbuh dan hasil. Fungsi jiwa hewan, adalah perasaan, yaitu penemuan perasaan khusus oleh pelbagai rasa dan gerakan yang ditimbulkan oleh kehendak atau kemauan. Jiwa manusia, yang disebutkan sebagai *rational* atau akal, adalah bekerja dengan suatu rencana alam semesta, menghasilkan tujuan –tujuan dengan pemilihan akal dan pemikiran-pemikiran sebab.

Jiwa manusia, termasuk akal di dalamnya, terbagi atas dua bagian, yaitu aktif dan kognitif. Aktif adalah dasar dari maksud sengaja. Kekuatan ini, mempunyai lapangan pekerjaan yang berlainan. Dalam hubungannya dengan pertumbuhan perasaan hewan, ia menghasilkan sesuatu perasaan, umpamannya: rasa malu, tertawa, sedih dan menangis. Dalam hubungannya dengan pemikiran dan kekuatan takdiri, ia membekas dalam objek fisik dan menghasilkan rasa manusia dalam seni. Dalam hubungannya dengan kekuatan pemikiran, ia memperoleh pandangan populer seperti: lalim itu adalah jahat. Dalam tindakan-tindakan akal yang melakukan pekerjaan dalam tubuh, manusia memperoleh rasa susila, perasaan bangga dan mulia dan perasaan hina diri.²²

Sifat seseorang bergantung pada roh/ jiwa mana dari ketiga macam roh tumbuhan-tumbuhan, binatang dan manusia yang berpengaruh pada dirinya. Jika roh tumbuh-

²² Dr, Oemar Amin Hoesin, 1964, *Filsafat Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, h. 130-140

tumbuhan dan binatang yang berkuasa pada dirinya, maka orang itu dekat menyerupai binatang. Tetapi jika roh manusia mempunyai pengaruh atas dirinya, maka orang itu dekat menyerupai malaikat dan dekat pada kesempurnaan.

Dalam hal ini, daya praktis mempunyai kedudukan penting. Daya praktis inilah yang berusaha mengontrol badan manusia sehingga hawa nafsu yang terdapat dalam badan tidak menjadi halangan bagi daya teoritis untuk membawa manusia kepada tingkatan yang tinggi dalam usaha mencapai kesempurnaan.

Menurut pendapat Ibnu Sina roh/ jiwa manusia merupakan satu unit yang tersendiri dan mempunyai wujud terlepas dari badan. Roh manusia timbul dan tercipta tiap kali ada badan, yang sesuai dan dapat menerima roh, lalu di dunia ini. Sungguhpun roh manusia tak mempunyai fungsi-fungsi fisik, dan sungguhpun roh manusia tak berhajat /butuh pada badan untuk menjalankan tugasnya sebagai daya yang berfikir, roh berhajat/ butuh pada badan. Karena pada permulaan wujudnya badanlah yang menolong roh manusia untuk dapat berfikir. Panca indra yang lima dan daya-daya batin dari roh binatanglah seperti Indera wahmiyah dan Indera pemelihara yang menolong roh manusia untuk memperoleh konsep-konsep dan idea-idea dari alam sekelilingnya.²³ Dan jika roh manusia ini telah mencapai kesempurnaannya dan memperoleh konsep-konsep dasar yang perlu baginya, ia tak berhajat lagi pada pertolongan badan, malahan badan dengan daya-daya roh binatang yang terdapat di dalamnya akan menjadi halangan bagi roh manusia untuk mencapai kesempurnaan. Karena roh manusia merupakan satu unit tersendiri dan mempunyai wujud terlepas dari badan, maka roh manusia tidak mesti hancur dengan hancurnya badan. Tetapi kedua roh lainnya, roh tumbuh-tumbuhan dan roh binatang yang ada dalam diri manusia, karena hanya mempunyai fungsi-fungsi yang bersifat fisik dan jasmani akan mati dengan matinya badan dan tak akan dihidupkan kembali di hari kiamat. Balasan-balasan yang ditentukan bagi kedua roh ini diwujudkan dalam dunia ini juga. Roh manusia sebaiknya, karena bertujuan pada hal-hal yang abstrak, tidak akan memperoleh balasan yang harus diterimanya, di dunia ini, malahan kelak di hidup kedua di akhirat. Roh manusia berlainan dengan roh binatang dan roh tumbuh-tumbuhan adalah kekal. Jika roh manusia telah mencapai kesempurnaan sebelum ia berpisah dengan badan, maka ia selamanya akan berada dalam kesenangan, dan jika ia berpisah dengan badan dalam keadaan tidak sempurna, karena semasa bersatu dengan badan selalu dipengaruhi oleh hawa nafsu badan, maka ia akan hidup dalam keadaan menyesal dan terkutuk untuk selama-lamanya di akhirat.²⁴

²³ Dr. Harun Nasution, 1979, *Falsafah Agama*, Bulan Bintang, Jakarta, h. 88

²⁴ Dr. Harun Nasution, 1979, *Falsafah Agama*, Bulan Bintang, Jakarta, h. 89

G. Suhrawardi

1. Riwayat hidup

Suhrawardi atau lengkapnya Syaikh al-israq Syihab al-Din Suhrawardi dilahirkan disebuah desa kecil bernama Suhrawardi, Azerbaijan, di persia barat (iran) tahun 549 / 1153. Ia belajar di Zanzan dan Isfahan, tempat ia menyelesaikan pendidikan formalnya dalam bidang agama, ilmu-ilmu filsafat dan memasuki dunia sufisme. Ia kemudian pergi ke Anatolia dan singgah di Aleppo, dimana akhirnya ia berposisi terhadap fuqoha tertentu dan menjumpai kematiannya pada usia yang masih muda. Suhrawardi adalah seorang mistikus dan filsuf besar. Ia akrab dengan filsafat perenial Islam yang ia sebut al-hikmat al-'atiqah atau philosophia prisorium yang dirujuk sejumlah filsafat renaissance, yang pada awalnya ia anggap bersifat ilahiyah.²⁵

Di masa remaja ia mengembara ke maraga dan berguru pada majd al-dawlah, seorang fakih dan teolog terkenal. Dari maraga, ia mengembara ke Isfahan dan berguru pada Ibnu Sahlan al-sawi, seorang ahli logika. Selanjutnya ia mengembara ke berbagai kawasan di kota itu sejak tahun 587 H/1183M sampai ia menjalani hukuman bunuh pada tahun 587H/ 1191 M karena ia dianggap oleh para lawannya mempunyai paham yang tidak benar.²⁶

Karya tulisnya berjumlah lebih kurang 50 judul, sebagian ditulis dalam bahasa Arab dan sebagian dalam bahasa Persia, sebagian berbicara tentang tasawuf dan sebagian berkaitan dengan falsafat. Di antara judul-judul karya tulisnya adalah I'tiqod al-hukama, hayakil al-Nur, Bustan al-Qulub, Risalat al-Mi'roj, Al-Waridat, dan Al-Taqdisat.²⁷

2. Karya-karya Suhrawardi

Dalam jengkal kehidupannya yang pendek, Suhrawardi menulis hampir 50 karya baik dalam bahasa Arab atau Persia, yang sebagian besarnya masih ada. Karya-karya ini ditulis dalam gaya yang indah dan bernilai susastra tinggi. Ia merupakan karya-karya Persia yang termasuk diantara mahakarya terbesar tulisan prosa dalam bahasa tersebut dan kenyataannya ia menjadi model bagi prosa naratif dan filosofis berikutnya. Tulisan-tulisan ini memiliki beberapa tipe yang berbeda yang bisa dikelompokkan dalam lima kategori.

- a. Empat karya besar yang bersifat doktrinal dan didaktik, semuanya dalam bahasa Arab, yang membentuk sebuah tetralogi yang pertama kali berbicara tentang filsafat peripatetik sebagaimana ditafsirkan dan dimodifikasi oleh Suhrawardi, lalu berbicara tentang Isyraqi sendiri dengan mengikuti fondasi doktrinal yang lebih awal. Tetrelogi itu terdiri dari talwihat (intimasi-intimasi) , muqawwamat (oposisi-oposisi) dan

²⁵ Bagus Takwin, 2001, *Filsafat Timur*, Jelasutra, h. 82 - 83

²⁶ Abdul Aziz Dahlan, 2003, *Pemikiran Falsafi dalam Islam*, h. 142

²⁷ Abdul Aziz Dahlan, 2003, *Pemikiran Falsafi dalam Islam*, h. 143

- musyharat (percakapan) ketiganya berbicara tentang modifikasi filsafat Aristoteles dan akhirnya mahakarya Hikmat al Isyraq (teosofi cahaya timur) , yang berbicara tentang doktrin-doktrin Isyraqi.
- b. Risalah-risalah yang lebih pendek dalam bahasa Arab dan Persia di mana pokok persoalan tetralogi diuraikan dalam bahasa yang lebih sederhana dan dalam bentuk yang lebih singkat. Karya-karya ini meliputi Haykal al Nur (kuil-kuil cahaya, Al Alwah al-'imadiyah (lembaran-lembaran yang didedikasikan untuk 'mad al Din, Patraw-namah (risalah tentang iluminasi) , Fi I'tiqad al-Hukama' (simbol keimanan para Filosof) , al-Lamahat (gemerlap cahaya, Yazdan Shinakht (pengetahuan Tuhan) dan Bustan al-Qulub (kebun hati) . Dua yang terakhir juga dinisbatkan kepada 'Ain al Qudhat al- Hamadani dan Sayyid Syarif Aljurjani, sekalipun ia tampak lebih mungkin sebagai karya Suhrawardi.
 - c. Cerita-cerita mistik dan simbolik, atau novel yang melukiskan perjalanan jiwa melintasi kosmos menuju iluminasi dan pencapaian puncaknya. Risalah-risalah ini hampir seluruhnya berbahasa Persia dan sebagian kecil dalam versi Arabnya. Karya-karya tersebut adalah 'Aql-Isurkh (malaikat, akal secara harfiah, merah) . Awaz-i par-i jbra'il (senandung sayap jibril) , Al-Ghurat al-Gharbiyah (pengasingan ke negeri barat, Lughat-i muran (bahasa anai-anai) , Risalat fi Halat al-Thufuliyah (risalah tentang kedadaran kanak-kanak) , Ruzi ba jama'at-i Sufiyan (sehari bersama masyarakat sufi) , Risalat al-Abraj (risalah tentang perjalanan malam) , Safir-i simurgh (nyanyian burung griffin) .
 - d. Transikpsi, terjemahan dan uraian atas karya-karya filsafat yang lebih awal serta naskah-naskah suci dan keagamaan seperti terjemahan Persia Risalat al-Thair-nya Ibnu Sina, uraian dan komentar atas isyarat-nya Ibnu Sina, gubahan atas Risalah fi al-Isyraq-nya Ibnu Sina, dan komentar-komentar atas sejumlah ayat Al-Qur'an dan hadist-hadits tertentu.
 - e. Do'a-doa dan permohonan dalam bahasa Arab yang serupa dengan apa yang pada Abad pertengahan disebut buku waktu dan yang disebut Syahazuri dengan Al-Waridat Wa al-Taqdisat.²⁸

3. Teori Emanasi Suhrawardi

Suhrawardi mengikuti mengikuti pola yang dikembangkan Ibnu Sina, yang membagi arah pemikiran tiap akal yang dihasilkan ke dalam tiga posisi: (1) posisi akal-akal sebagai wajib al wujud lighairihi (2) sebagai mungkin al wujud lidzatihi dan (3) sebagai mahiyah/dzat-Nya sendiri.²⁹ Akal pertama, dengan memikirkan dirinya sendiri sebagai wajib al wujud lighairihi memunculkan akal-akal yang lain, dan dengan memikirkan dirinya sendiri sebagai mungkin al wujud lidzatihi memunculkan jirm al falak al 'aqsa, dan dengan memikirkan

²⁸ Sayyed Hossein Nasr, 2006, *Filsafat Islam*, IRCiSoD, Jakarta, h. 108

²⁹ Amroeni drajat, 2005, *Suhrawardi*, LKiS, Yogyakarta, h. 178

dirinya sendiri sebagai mahiyah/ dzat- Nya sendiri menimbulkan nafs al falak al muharrik. Selanjutnya, akal kedua, dengan memikirkan dirinya sendiri sebagai wajib al wujud lighairihi muncullah akal ketiga; dengan memikirkan dirinya sendiri sebagai mumkin al wujud lighairihi timbullah falak ats-tsawabi/fixed stars; dan dengan memikirkan dirinya sendiri sebagai mahiyah/dzat-Nya muncullah jiwa, begitu seterusnya hingga akal IX memancarkan falak bulan dan jiwanya. Akal X adalah al-'aql al-fa'al yang menyebabkan adanya alam.

Selanjutnya, suhrawardi memformulasikan teori baru sebagaimana ia kemukakan di dalam hikmah *al-syraq*, dan pola baru ini sebenarnya merupakan koreksinya atas pembatasan akal sepuluh. Dalam teorinya ini, Suhrwardi keberatan dengan adanya posisi akal sebagai *wajib al wujud lighairihi*, *mumkin al wujud lidzatihi*, dan *mahiyah*. Menurutnya, bagaimana mungkin dari satu akal memunculkan falak-falak dan kawakib yang tidak terhitung jumlahnya? Dengan hanya menetapkan tiga posisi bagi akal (wajib, mumkin dan mahiyah) , seperti pembagian di atas, maka mustahil bagi akal tertinggi memiliki persambungan dengan falak-falak dan kawakib yang sangat banyak itu. Oleh karenanya Suhrawardi menolak pembatasan akal-akal hanya pada jumlah sepuluh.

Akal-akal dalam teori *iluminasi* Suhrawadi digantikan dengan istilah cahaya-cahaya dominator. Secara teknis, proses iluminasi cahaya-cahaya dominator dapat diilustrasikan sebagai berikut:

Proses iluminasi suhrawardi dimulai dari Nur al-anwar yang merupakan sumber dari segala cahaya yang ada. Nur al-anwar hanya memancarkan sebuah cahaya yang disebutkan nur *al aqrob* (cahaya dekat) . Cahaya ini disebut nur al aqrob karena kedekatannya dengan nur al anwar, tidak ada cahaya yang lebih dekat lagi kepada nur al anwar selain cahaya ini. Nur al aqrob ini juga biasa disebut dengan *al-'aql al awal*. Selain nur aqrob (cahaya terdekat dan akal pertama) tidak ada lainnya yang muncul bersamaan dengan cahaya terdekat. Dari nur al aqrob dan cahaya pertama, muncul cahaya kedua; dari cahaya kedua timbul cahaya ketiga; dari cahaya ketiga timbul cahaya empat; dari cahaya keenam, begitu seterusnya hingga timbul cahaya yang jumlahnya sangat banyak: dari nur al aqrob timbul cahaya kedua, dari cahaya kedua timbul cahaya ketiga, keempat, kelima dan seterusnya hingga mencapai banyak cahaya.³⁰

4. Teori Jiwa Suhrawardi

Sebagai makhluk yang berasal dari alam malakut yang tinggi, jiwa-jiwa manusia yang berada dalam badan dilukiskan secara simbolis oleh suhrawardi, sebagai putra-putra syekh al-Hadi Ibn al-Khair al-Yamani, yang sedang melakukan perjalanan jauh dari negeri timur, yakni negeri dibelakang Sungai Amu Darya, ke negeri barat yaitu, Qairuan, yang berpenduduk zalim. Putra-putra syekh ditangkap dan dibelenggu dengan rantai besi,

³⁰ Amroeni Drajat, 2005, *Suhrawardi*, LKiS, Yogyakarta, h. 182

kemudian dimasukan ke dalam sumur yang gelap, yang di atasnya berdiri istana yang dilingkungi oleh benteng-benteng yang kuat. Pada siang hari mereka harus dalam sumur yang gelap tanpa dapat melihat cahaya yang terdapat diluar, tapi pada malamnya mereka bisa naik ke atas dan bisa melihat cahaya melalui celah dan lubang yang terdapat yang pada dinding istana. Mereka dapat melihat adanya cahaya kilat di ufuk timur dan melihat datangnya burung Hud Hud yang membawa surat dari ayah meraka, syekh Al-Yamani. Meraka dapat melihat dalam surat itu petunjuk-petunjuk untuk melepaskan diri dari belenggu ataupun rintangan dalam perjalanan kembali ke daerah asal (timur) . Lukisan simbolik itu ditutup dengan do'a "semoga Allah melepaskan kita dari tawanan tabi'at dan belenggu materi, dan katakanlah 'segala puji bagi Allah' yang akan memperlihatkan ayat-ayat-Nya kepadamu, maka kamu akan mengenal-Nya, dan tidaklah Ia lalai pada apa yang kamu perbuat. Katakanlah 'segala puji bagi Allah' akan tetapi kebanyakan mereka tidak sadar. Shalawat dan salam atas Nabi-Nya dan keluarganya semua. "Lukisan simbolik ini menunjukkan pandangannya bahwa jiwa manusia sebenarnya terbelenggu dalam badan dan haruslah berupaya keras untuk kembali ke dalam lingkungan asal (alam malakut) dengan berpedoman pada petunjuk-petunjuk yang dibawa oleh rasul Tuhan. Selanjutnya, menurut Suhrawardi, jiwa-jiwa manusia yang jahat, setelah mengalami kematian badan, tersiksa dan sengsara oleh kejahilan dan kerinduan meraka untuk kembali ke alam materi, tidak akan terpenuhi.

H. Komparasi Pemikiran Kedua Tokoh Mengenai Teori Emanasi

1. Persamaan

- a. Prinsip proses pelimpahan Akal-Akal pengikut peripatetik dan Suhrawardi berlangsung menurun, dari posisi yang tertinggi menuju ke posisi yang rendah.
- b. Wajibul wujud mesti satu Dia adalah Nur Al-anwar, Nur Al-mujarrod, tidak mungkin ada sekutu bagi-Nya.
- c. Dalam sistem yang dipakai dalam teori dari keduanya; posisi Nur Al-aqrob dalam pemikiran falsafi Suhrawardi setara dengan posisi Wajib Al-wujud li ghoirihi dan Mumkin Al-wujud li dzatihi dalam sistem emanasi Ibnu sina.
- d. Keduanya mengakui adanya Tuhan dengan menggunakan istilah yang berbeda.
- e. Ruh/jiwa adalah unit/makhluk tersendiri, memiliki wujud tersendiri pula, dan sebenarnya memiliki alam tersendiri pula.

2. Perbedaan

- a. Pada proses emanasi peripatetik, kemunculan Akal-Akal terhenti pada akal kesepuluh sedangkan pada proses pancaran Suhrawardi kemunculan Akal-Akal terus berlangsung hingga menghasilkan pancaran yang sangat banyak.

- b. Dalam proses emanasi filsuf muslim, terjadinya dunia berasal dari Akal bulan, karena mereka mengikuti sistem kosmologi ptolemi, sementara dalam sistem pancaran Suhrawardi, dunia yang terindera timbul akibat dari meredupnya dunia cahaya dan berubah menjadi dunia materi, dunia kegelapan.
- c. Konsep emanasi Ibnu Sina menggunakan kata Akal yang selalu berpikir tentang dirinya untuk menyebut Tuhan, sedangkan Akal dalam teori iluminasi Suhrawardi digantikan dengan istilah cahaya, Nur Al-anwar yang merupakan sumber dari segala sumber yang ada.
- d. Kaum iluminasionis yang diwakili oleh Suhrawardi biasa dipandang sebagai pengikut Plato, sementara kaum peripatetik yang diwakili oleh Ibnu Sina biasa dipandang sebagai pengikut Aristoteles.
- e. Kaum Iluminasionis menganggap deduksi dan pemikiran rasional tidak cukup untuk studi filsafat, terutama yang menyangkut kebijaksanaan ilahiyah (Hikmah Muta'aliyyah), jalan hati, asketisme, penyucian jiwa harus dijalani jika seseorang ingin menyingkapkan realitas batin, sementara itu kaum peripatetik menyandarkan diri pada deduksi.
- f. Ruh/jiwa menurut Ibnu Sina, terdapat hubungan kausalitas antara ruh/jiwa dan tubuh, artinya ruh adalah unit tersendiri dari badan dan keduanya saling merespons dalam keberadaannya.
- g. Ruh/jiwa menurut Suhrawardi sebagai sesuatu (makhluk) yang terbelenggu dalam tubuh atau badan dan berusaha untuk memisahkan diri untuk kembali ke alamnya sendiri (malakut).

Menurut referensi, Ibnu sina dengan teori emanasinya, Suhrawardi dengan teori hikmah Isyraqnya dan Mulla Sudra dengan Hikmah muta'aliyyahnya adalah para filosof pasca Ibnu Rusyd, kedua filosof; Suhrawardi dan Mulla Sudra merupakan perkembangan filsafat Islam pasca Ibnu Rusyd; dua model filsafat yang tak ada bandingannya di barat.

Kaum Iluminasioni biasa dipandang sebagai pengikut Plato, sementara kaum peripatetik dipandang sebagai pengikut Aristoteles. Perbedaan yang esensial dan prinsipil antara keduanya adalah bahwa kaum Iluminasionis menganggap metode deduksi dan pemikiran rasional tidak cukup untuk studi filsafat, terutama yang menyangkut kebijaksanaan Ilahiyah, jalan hati, asketisme, penyucian jiwa harus dijalani jika seseorang ingin menyingkapkan realitas batin. Sementara itu kaum peripatetik hanya menyandarkan diri pada metode deduksi.

Perbedaan keduanya kini lebih merupakan pertanyaan yang menyangkut Islam pada umumnya, bukan pada Plato dan Aristoteles. Persoalannya termasuk perdebatan tentang esensialisme versus eksistensialisme, kemenyatuan melawan kemajemukan wujud, masalah penciptaan, masalah apakah tubuh terdiri atas materi dan bentuk, masalah ide dan arketipe, masalah prinsip yang lebih mungkin (*imkan-i asyraf*).

Persamaan dan perbedaan diantara kedua tokoh filsafat ini lebih kepada metode berpikir, sementara itu metode pemikiran dalam Islam mengenal empat pendekatan; metode deduktif dari filsafat peripatetik, metode iluminasi, metode pengembaraan dari Irfan atau sufisme, dan metode kalam. Ibnu Sina cenderung kepada pendekatan deduktif sedangkan Suhrawardi cenderung kepada metode Iluminasi.[]

Bibliografi

- C. Martin Richard., 2002, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, Muhammadiyah University Press, Surakarta.
- Dahlan, Abdul Aziz., 2003, *Pemikiran Falsafi dalam Islam*, Dajambatan Jakarta.
- Drajat, Amroeni., 2005. *Suhrawardi*, LKiS, Yogyakarta.
- Fakhri Majid., Tt, *Sejarah Filsafat Islam (ter)*, Mizan, Bandung
- Hanafi Hasan., 2007, Faqih Miftah (penj), *Islamologi 2*, LkiS, Yogyakarta.
- Hasan Iqbal., 2006, *Analisis Data Penelitian dengan Statistik*, Bumi Aksara, Jakarta.
- Hoesin, Oemar Amin Oemar, 1964, *Filsafat Islam*, Bulan Bintang, Jakarta.
- M. Abdullah Amin., 2004, *Falsafah kalam*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta.
- Ma'luf Luis., 1986. *Al-Munjid*, cet xxx, Dar-Al-Masyriq, Beirut, Lebanon
- Mahmud Adnan dkk (edt), 2005, *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, Pustaka pelajar, Yogyakarta.
- Muhyiddin Anas, 1983, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, Pustaka, Bandung
- Muslih Mohammad., 2003, *Religious Studies*, Belukar Budaya, Yogyakarta.
- Muthahhari, Mutadha, Hasan Rifa'i A., Tt, *Tema-Tema Penting Filsafat Islam*, Mizan, Bandung.
- Nasr, Hossein., Tt, *Filsafat Islam*, IRCisod, Yogyakarta.
- Nasution Harun., 1979, *Falsafah Agama*, Bulan Bintang, Jakarta.
- Nata Abuddin., 2003, *Metodologi Studi Islam*, Rajagrafindo, Jakarta.
- Romli SA., 1999, *Muqaranah Mazahib Fil Ushul*, Gaya Media Pratama, Jakarta.
- Syalabi Ahmad., 2000, Adyan Al-hindi Al-kubro, Mesir, Al-nahdhoh Al Mishriyyah, Kairo.
- Tafsir Ahmad., 1990, *Filsafat Umum*, Rosdakarya, Bandung.

Takwin Bagus., 2001, *Filsafat Timur*, Jalasutra,

Taufik Ahmad., dkk, 2004, *Metodolofi Studi Islam*, Banyu Media, Malang.

Tim Penyusun., 2008, *Kamus besar Bahas Indonesia*, Gramedia, Jakarta.

Khan Ali Mahdi, 2004, *Dasar-dasar Filsafat Islam (terj)* , Nuansa, Bandung.

