

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

BAGIAN KETIGA

SEKILAS SOAL IDENTITAS IKHWAN AS-SHAFa'

A. Mengartikan Nama

Istilah Ikhwan as-shafa', dalam statusnya sebagai sebutan untuk menunjuk kelompok pemikir Islam (Ikhwan as-Shafa') ini, tanpa diperselisihkan sedikit pun adalah berasal dari kalangan intrnal Ikhwan as-Shafa' sendiri. Ikhwan as-Shafa', di dalam *magnum opus*-nya, *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*,¹ mengintroduksi istilah itu secara berulang-ulang,² tentu dengan fungsi sebagai pengatributan terhadap diri dan atau kelompoknya. Pada salah satu tempat di dalam *Rasa'il*, mereka secara eksplisit menamakan diri atau kelompoknya dengan sebutan Ikhwan as-Shafa'—*inna nabnu Jama'ah Ikhwan as-Shafa'* (sesungguhnya kami adalah Jama'ah Ikhwan as-Shafa').³ Hanya saja penyebutan itu pada banyak tempat dalam *Rasa'il* biasanya diikuti oleh keterangan tambahan yang beragam. Misalnya: *Ikhwan as-Shafa' wa Khullan al-Wafa'* (Ikhwan as-Shafa' dan Sahabat-sahabat Setiawan),⁴ *Ikhwan as-Shafa' wa Khullan al-Wafa' wa Abl al-'Adl wa Abna' al-hamd* (Ikhwan as-Shafa' dan Sahabat-sahabat Setiawan dan Penegak Keadilan serta Putra-putra Terpuji),⁵ *Ikhwan as-Shafa' wa Khullan al-Wafa' wa Abl al-'Adl wa Arbab al-haqaiq wa Ashab al-Ma'ani* (Ikhwan as-Shafa' Sahabat-sahabat Setiawan, Penegak Keadilan dan Pemelihara Kebenaran serta Pemilik Makna),⁶ dan *Ikhwan as-Shafa' wa Ajdiqa' al-Kiram* (Ikhwan as-Shafa' dan Sahabat-sahabat Kemuliaan).⁷

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Sebutan yang beragam tersebut sebenarnya tetap mengacu pada satu titik sentral yang satu yakni Ikhwan as-Shafa'. Dengan perkataan lain, meski sebutan yang ada sangat bervariasi, namun semuanya berintikan pada istilah Ikhwan as-Shafa', keragamannya hanya menyangkut penjelasan tambahan. Hal demikian itu menunjukkan bahwa sebenarnya telah terdapat kesepakatan di kalangan mereka sendiri menyangkut penamaan dirinya dengan istilah Ikhwan as-Shafa'. Ditambahkan oleh Ian Richard Netton,⁸ dikarenakan nama-nama tersebut tercantum dalam permulaan dan akhir *fibrisat* (daftar isi, diikuti oleh penjelasannya secara singkat), mendahului risalah yang pertama, tentu juga dalam risalah-risalah tertentu di dalam *Rasa'il*, maka berarti nama-nama itu merupakan sebutan yang bersifat formal (resmi) bagi mereka (Ikhwan as-Shafa').

Penjelasan tambahan beragam di belakang sebutan Ikhwan as-Shafa' tersebut bukan tanpa makna. Ian Richard Netton memahaminya sebagai indikator adanya pengaruh pemikiran Islam sebelumnya terhadap Ikhwan as-Shafa'. Menurut Netton, kata *Ahl al-'Adl* mengindikasikan adanya pengaruh Mu'tazilah yang bangga dengan sebutan *Ahl at-Tauhid wa al-'Adl* (Penegak Tauhid dan Keadilan Ilahi);⁹ ungkapan *Asbab al-Ma'ani*, yang riilnya menunjuk pengakuan makna eksoterik (*zhabir*) dan esoterik (*bathin*) al-Qur'an, mengindikasikan pengaruh Syi'ah Ismailiah, yang memang dikenal memiliki doktrin semacam itu; dan suplemen *Arbab al-haqaiq* jelas mengesankan pengaruh dari kaum Sufi.¹⁰ Dengan kata lain, Netton lewat pembacaannya melihat adanya pengaruh Mu'tazilah dan Syi'ah Ismailiah serta Sufisme, khususnya, terhadap Ikhwan as-Shafa'; tanpa sampai menjustifikasi mereka sebagai pengikut Mu'tazilah, Ismailiah dan Sufisme. Tetapi sayangnya, dalam hal ini Netton tidak menunjukkan bukti-bukti lain yang lebih kongkrit dalam bentuk pemikiran. Satu hal yang pasti bahwa sejumlah suplemen yang

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

diadopsi Ikhwan as-Shafa' guna mengiringi penamaan dirinya tersebut, dari segi kandungan maknanya, dapat dikatakan sebagai gelar kebanggaan bagi masing-masing mazhab pemikiran itu. Oleh karenanya Hanna al-Fakhruri dan Khalil al-Jurr, misalnya, pernah menyatakan “sungguh, mereka (Ikhwan as-Shafa’) memberi label terhadap dirinya dengan sesuatu yang terbaik, dan memberinya gelar dengan sebutan yang paling indah”.¹¹

Sebenarnya justifikasi Netton tersebut secara historis—dalam batas-batas tertentu—adalah logis. Karena yang terdahulu sangat mungkin memberi pengaruh yang lebih belakangan, dan Ikhwan as-Shafa' secara historis memang muncul setelah masa formasi (pembentukan) berbagai disiplin ilmu keislaman, terutama Ilmu Kalam, Filsafat Islam dan Sufisme.¹² Hanya saja, pandangan tersebut akan lebih realistis kalau dikonfirmasi dengan kandungan atau isi *Rasa'il*. Dalam kaitan ini, semangat Mu'tazilah tampak dalam usaha Ikhwan as-Shafa' untuk memadukan akal (filsafat) dengan wahyu (agama), bahkan ada yang sampai menyebut Ikhwan as-Shafa' sebagai penerus semangat rasional Mu'tazilah;¹³ Ismailiah terindikasikan oleh perhatian dan keyakinan Ikhwan as-Shafa' terhadap makna eksoterik dan esoterik al-Qur'an; dan pengaruh dari Sufisme, selain tampak dari begitu banyaknya istilah populer Sufisme dalam *Rasa'il* sekaligus juga penekanan yang begitu kuat dari Ikhwan as-Shafa' terhadap pentingnya kesucian jiwa guna mencapai suatu kebahagiaan,¹⁴ yang tidak diragukan lagi hal itu adalah merupakan doktrin mendasar kaum Sufi. Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa istilah-istilah penjelas di belakang sebutan Ikhwan as-Shafa' tersebut merupakan gelar yang dibanggakan oleh masing-masing mazhab pemikiran yang bersangkutan.

Sebutan atau nama “*Ikhwan as-Shafa'*” diturunkan dari sebuah kisah tentang Burung Merpati,¹⁵ salah satu kisah populer yang

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

terdapat di dalam *Kalilah wa Dimnah*.¹⁶ Pendapat seperti ini, yang umumnya dikenal sebagai pendapat Ignaz Goldziher (1850-1921), seorang orientalis berkebangsaan Jerman, hingga sekarang masih menjadi rujukan umum, termasuk di kalangan intelektual Islam. Meski belakangan diketahui terdapat sedikit kritik terhadapnya terutama menyangkut pemaknaan terhadap istilah itu. Kisah Burung Merpati tersebut,¹⁷ yang ternyata juga dirujuk dan dideskripsikan secara ringkas oleh Ian Richard Netton tetapi dengan cukup memadai,¹⁸ adalah berintikan pada persahabatan dan tolong-menolong (kerjasama) yang sangat baik antara burung merpati dengan binatang-binatang yang lain—seekor tikus, burung gagak, kura-kura dan rusa (betina) atau menjangan—hingga mereka semua selamat dari perangkap sang pemburu.

Kisah Burung Merpati dalam *Kalilah wa Dimnah* dipilih oleh Ikhwan as-Shafa' sebagai sumber rujukan penamaan dirinya, karena ajaran moralnya yang bernilai tinggi. Ajaran moral yang dimaksud berupa hikmah yang bernilai edukatif bagi umat manusia, termasuk umat Islam yang pada saat itu semangat persaudarannya relatif terkoyak.¹⁹ Dengan kata lain, mereka memandang perlu dilakukan penegakan kembali semangat persaudaraan atau persahabatan hakiki, yang diwujudkan lewat tindakan tolong-menolong antar sesama manusia (muslim), sebagaimana disimbolkan dalam kisah tersebut, demi tercapainya suatu tujuan yang mulia. Relevan dengan itu, Ikhwan as-Shafa' sangat menekankan urgensi tolong-menolong (*at-ta'awun*),²⁰ ruh dan wujud operasional dari persaudaraan atau persahabatan hakiki, dalam kehidupan manusia. Dan pada tempat lain dalam *Rasa'il* mereka memberi perhatian serius terhadap cara pemilihan sahabat²¹ dan fungsi sahabat²² serta upaya pemeliharannya.²³

Lebih jauh tampaknya ada maksud tertentu pula dari Ikhwan as-Shafa' berkaitan dengan penyebutan dirinya sebagai Ikhwan as-

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

Shafa'. Dengan menunjuk kisah Burung Merpati dalam *Kalilah wa Dimnah*, setidaknya ada dua maksud utama yang dikehendaki oleh Ikhwan as-Shafa'. Secara internal, Ikhwan as-Shafa' bermaksud mentauladani dan menginternalisasi pesan moral dari kisah itu ke dalam dirinya. Dan secara eksternal, mereka bermaksud menunjukkan kepada khalayak umum betapa penting peran tolong-menolong, ruh dari persaudaraan hakiki, dalam merealisasi dan mencapai tujuan baik dan kebahagiaan.²⁴ Sekaligus mereka juga bermaksud menunjukkan adanya kedekatan hubungan doktrin yang dijunjungnya dengan aspek doktrinal dari kisah tersebut. Diharapkan, ketika disebut nama Ikhwan as-Shafa', secara otomatis tergambar di benak seseorang persaudaraan hakiki dan tolong-menolong, sebagaimana yang inheren pada kisah Burung Merpati dalam *Kalilah*, yang di masa itu tampaknya cukup diapresiasi dan menjadi idola publik. Dijelaskan oleh T.J. De Boer, mereka menyebut dirinya dengan Ikhwan as-Shafa' karena tujuan akhirnya mencapai kebahagiaan abadi melalui tolong-menolong antar anggota (saudara)-nya, dan cara lain lagi, khususnya pengetahuan yang mensucikan jiwa.²⁵ Terkait dengan inilah Ikhwan as-Shafa' dalam sebuah risalahnya yang bertajuk "Kebutuhan Manusia untuk Saling Menolong" (*Fashl fi hajab al-Insan ila at-Ta'awun*) memerintahkan kepada saudara-saudaranya agar mengambil pelajaran dari kisah Burung Merpati dalam *Kalilah wa Dimnah* tersebut.²⁶

Dengan demikian, Ikhwan as-Shafa' mengambil kisah Burung Merpati dalam *Kalilah wa Dimnah* sebagai rujukan untuk penamaan dirinya, ternyata bukan saja karena inheren di dalam kisah itu terkandung pesan-pesan moral yang tinggi lagi mulia, tetapi juga karena terdapat tujuan tertentu. Dikatakan oleh Ian Richard Netton, mudah dimengerti kalau ceritera ini, dengan penekanannya pada sikap saling tolong-menolong dan persahabatan yang merupakan dua makna turunan dari kata *ikhwan* yakni saling bekerjasama (*ta'awun*), seringnya

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

pertemuan binatang-binatang itu guna saling menukar berita (informasi); dan begitu pula penyebutan binatang-binatang itu sebagai Ikhwan as-Shafa', sangat boleh jadi telah mendorong Goldziher menjadikannya sebagai sebuah sumber rujukan.

Sebagai dikatakan oleh Netton, pandangan Goldziher tersebut berimplikasikan pada pemaknaan istilah *as-shafa'* sebagai ketulusan (*sincerity*) atau tulus (*sincere*).²⁷ Sebenarnya, Goldziher dalam hal yang demikian ini tidak sendirian. S.M. Stern,²⁸ Duncan B. Macdonald,²⁹ Edward J. Jurji,³⁰ misalnya, adalah juga mempunyai pandangan yang serupa dengannya. Hanya saja, teori pemaknaan ini tegas-tegas ditolak oleh Netton,³¹ meskipun dia tetap mengakui peran signifikan kisah Burung Merpati sebagai rujukan penamaan Ikhwan as-Shafa'. Menurut Netton, pendapat Goldziher yang mengartikan *as-Shafa'* dengan ketulusan (tulus) bisa diterima kalau Ikhwan as-Shafa' hanya menggambarkan dirinya sebagai Ikhwan as-Shafa' saja, tanpa diiringi oleh suplemen lain. Namun kenyataannya sebutan Ikhwan as-Shafa', sebagaimana diuraikan di atas, karena diiringi oleh suplemen yang beragam sifatnya, maka hal ini tentu tidak dapat dijelaskan oleh teori Goldziher tersebut. Dalam kaitan ini, Netton merujuk kepada *Ar-Risalah al-Jami'ah*, yang di dalamnya ternyata terdapat ungkapan "*ikhwan al-kadar wa as-syaqa*" (saudara-saudara kekeruhan dan kemalangan),³² sebutan keberadaan orang-orang yang tidak mampu mengambil faedah dari bukti-bukti dan tanda-tanda logis, dan mereka disebut pula sebagai sahabat iblis. Di sini, perlawanan antara *al-kadar* dengan *as-shafa'* sangat jelas, sehingga kata yang disebutkan terakhir harus diterjemahkan kesucian (*purity*) atau suci (*pure*), bukan ketulusan atau tulus. Kontras kedua istilah itu semakin jelas ketika Ikhwan as-Shafa' sendiri mengatakan "*Ikhwan al-kadar wa as-syaqa', wala hum minna wala nahnu minhum fi syai'*" (Saudara-saudara Kekeruhan dan Kemalangan bukanlah golongan Kami; dan begitu pula Kami

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

bukanlah termasuk kelompok mereka).³³ Selain Netton, pandangan serupa juga dikemukakan oleh Ismail K. Poonawala,³⁴ Huston Smith,³⁵ Abbas Hamdani,³⁶ al-Faruqi,³⁷ Nicholson,³⁸ Majid Fakhri,³⁹ dan Izzedin.⁴⁰

Selain didasarkan kepada keterangan dari *Ar-Risalah al-Jami'ah* seperti disebutkan di atas, ketepatan penterjemahan kata *as-shafa'* dengan kesucian dapat pula dijelaskan melalui sudut pandang yang lain. Barangkali petunjuk yang lebih jelas menyangkut hal ini, adalah penekanan begitu kuat Ikhwan as-Shafa' hampir pada keseluruhan isi *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* mengenai pentingnya kesucian dan penyucian diri sebelum memasuki surga. Apalagi Ikhwan as-Shafa' sendiri memang mengklaim bahwa mereka adalah orang-orang “yang mempunyai fikiran suci,”⁴¹ karena mereka adalah ahli-ahli di bidang kesucian mental dan spiritual. Sehubungan dengan ini, Ikhwan as-Shafa' telah menuliskan dalam *Rasa'il*-nya berikut ini :

فإذا وصلوا إلى هذه المرتبة وحصول هذه المنزلة صح لنا أن
نسميهم بإخوان الصفاء. واعلم يا أخى، إن حقيقة هذه الإسم
هي الخاصة الموجودة في المستحقين له بالحقيقة لاعلى طريق
المجاز. واعلم يا أخى، أيدك الله تعالى أنه لآسبيل إلى صفاء
النفس إلا بعد بلوغها إلى حد الطمأ نينة في الدين والدنيا جميعا
..... ومن لا يكون كذلك فليس أهل الصفاء .

Jika mereka mencapai tingkat ini dan memperoleh posisi ini (ilmu pengetahuan yang terpuji, perbuatan yang mulia dan ketidak-tergantungan kepada yang lain dalam kebutuhan-kebutuhan material),

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

maka layaklah kalau kita sebut mereka sebagai Ikhwan as-Shafa'. Ketahuilah, wahai saudaraku, bahwa kebenaran sejati (haqiqah) dari nama ini adalah kualitas khusus yang nyata, bukan figuratif, yang ada dalam diri orang-orang yang patut memperolehnya. Ketahuilah, wahai saudaraku, semoga Tuhan Yang Mahatinggi menolongmu, bahwa kesucian jiwa hanya tercapai ketika jiwa telah mencapai suatu tingkat keseimbangan yang sempurna dalam urusan agama dan duniawi orang-orang yang tidak seperti itu tidak dapat dianggap sebagai salah satu dari abl as-shafa'.⁴²

Lebih jauh, tinjauan dari sudut kebahasaan (etimologi) ternyata semakin mempertegas kebenaran teori pemaknaan kata *as-shafa'* dengan kesucian atau suci seperti di atas. Dalam kamus-kamus berbahasa Arab, pada umumnya kata *as-shafa'* memang langsung dipertentangkan atau diperhadapkan dengan terma *al-kadar* (kekeruhan). Di dalam *Al-Mu'jam al-Wasith*, misalnya, term *as-shafa'* didefinisikan sebagai “*kebalasha min al-kadar* (terbebas dari kekeruhan).⁴³ Sementara itu di dalam *Lisan al-'Arab*, kata *as-shafa'* langsung dipertentangkan atau diperhadapkan dengan kekeruhan, “*naqid al-kadar*,”⁴⁴ yang secara harfiah memang tidak diragukan lagi dapat dikatakan sebagai antonim (lawan-kata) dari kesucian atau suci (*as-shafa'*).

Dari uraian tersebut dapat dipahami bahwa kata *as-shafa'*, yang terdapat pada ungkapan Ikhwan as-Shafa', memang lebih tepat diartikan dengan kesucian (*purity*) atau suci (*pure*). Selain karena memang ada relevansinya dengan penjelasan *Rasa'il* dan *Ar-Risalah al-Jami'ah*, ketepatan pemaknaan seperti ini juga telah diperkuat oleh hasil analisis dari sudut kebahasaan (etimologi). Atas dasar pijakan inilah, kemudian Ian Richard Netton menyetujui pandangan Tibawi yang menengarai perihwal adanya unsur peniruan terhadap kecenderungan

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

Sufisme dalam penamaan diri Ikhwan as-Shafa'.⁴⁵ Sehubungan dengan ini, sungguh cukup dapat dipahami kalau penulis *Rasa'il* mengapresiasi kumpulan risalah-risalahnya dengan sebutan kalam *al-kebulasha' as-shufiyyat*.⁴⁶ Selain itu, kenyataannya *Rasa'il* pun memang sarat dengan terma-terma yang akrab dan atau telah mentradisi dalam Sufisme, yang bermakna dasar suci-kesucian, seperti; *ahl as-shafa'*, *an-nafs as-shufiyyat az-zakiyyat*, *ar-rub al-mudliyyat as-shufiyyat*.⁴⁷ Tentu saja sejumlah fenomena ini semakin memperkuat kebenaran dugaan adanya unsur Sufisme yang mempengaruhi Ikhwan as-Shafa', sekalipun hanya merupakan salah satunya saja.

Selanjutnya pemaknaan kata *ikhwan* yang telah berlangsung selama ini juga masih sangat perlu dikritisi. Di dalam literatur-literatur non-Indonesia, khususnya yang ditulis dengan bahasa Inggris, kata *ikhwan* dalam istilah Ikhwan as-Shafa' lebih sering diterjemahkan dengan *brethren*. Netton, Majid Fakhry, R.A. Nicholson, Ismail Ragi al-Faruqi, Abbas Hamdani, Ismail K. Poonawala, S.M. Stern, Duncan B. Macdonald, adalah para penulis yang mengidentikkan kata *ikhwan* dengan *brethren*. Dari sudut kebahasaan, terjemahan seperti ini dapat dinilai tepat, meskipun masih harus diberikan catatan, karena *ikhwan* merupakan bentuk jama' dari *akb*⁴⁸ sebagaimana *brethren* sebagai bentuk *plural* dari *brother* dalam bahasa Inggris.⁴⁹ Hanya saja, model terjemahan seperti itu masih membutuhkan elaborasi lebih jelas, karena masih ada dimensi penting darinya yang hingga kini hampir belum pernah dijelaskan. Dalam literatur Arab, selain kata *ikhwan* masih terdapat *ikhwab*; dan keduanya sama-sama sebagai bentuk jama' dari *akb*. Namun terdapat perbedaan yang mendasar dalam hal penggunaannya; kata *ikhwan* lebih banyak dipergunakan dalam pengertian sahabat (*as-shadaqab*), sedangkan kata *ikhwab* lebih dalam konteks keturunan (*al-wiladah*). Ulama' Basrah telah mengatakan, "*al-ikhwab fi an-nasab, wa al-ikhwan fi as-shadaqab*".⁵⁰ Rupanya upaya

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

pembedaan seperti ini juga telah dilakukan oleh Ikhwan as-Shafa' sendiri; di dalam salah satu risalahnya, mereka pernah menggunakan ungkapan “*ikhwah min al-abb*”,⁵¹ bukannya “*ikhwan min al-abb*”. Selain itu, saat mereka menyebut dirinya sebagai Ikhwan as-Shafa', diiringinya pula dengan penjelasan tambahan berupa *ashdiqa' wa ashfiya'*.⁵²

Akan tetapi sungguh ironis, dalam literatur-literatur berbahasa Indonesia, baik yang berbentuk terjemahan maupun karangan murni, kata *ikhwan* ternyata lebih sering diterjemahkan secara keliru dengan “persaudaraan”,⁵³ kecuali hanya sedikit yang secara benar menterjemahkannya sebagai “saudara-saudara”.⁵⁴ Ini berarti, mayoritas penulis Indonesia secara ceroboh telah mengidentikkan kata *ikhwan* dengan *ukhummah* dan atau *brethren* dengan *brotherhood*; dua kata yang mestinya berlainan penggunaannya, meskipun berasal dari akar kata yang sama. Dengan demikian, istilah *ikhwan* dalam ungkapan Ikhwan as-Shafa', relevan dengan hasil tinjauan dari sudut kebahasaan, lebih tepat diartikan “saudara-saudara,” bukan “persaudaraan”. Dan lebih jauh lagi, penterjemahan kata “*ikhwan*” dengan “saudara-saudara” (*brethren*), bukannya “persaudaraan” (*brotherhood*), sebenarnya punya rujukan kuat dalam *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*. Dalam karya itu, Ikhwan pernah mengidentikkan term Ikhwan as-Shafa' dengan *Ahl as-Shafa'*,⁵⁵ yang sekaligus ini menjadi bukti bahwa kata *ikhwan*—dalam batas-batas tertentu—punya keidentikan dengan *ahl*. Ini tentu memperkokoh uraian-uraian sebelumnya, yang semua itu lebih dimaksudkan untuk menunjuk kepada sekelompok person yang telah tergabung dalam saudara-saudara suci (kesucian), sebagai Mu'tazilah pernah menyebut dirinya “*Ahl at-Tauhid wa al-'Adl*” (Penegak Tauhid dan Keadilan Tuhan). Ringkasnya, Ikhwan as-Shafa' dapat disebut sebagai kelompok kaum terpelajar yang mempunyai obsesi mulia

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

memperjuangkan terwujudnya kesucian, baik menyangkut ajaran (teoritis)⁵⁶ maupun amal-perbuatan (praktis)⁵⁷ dalam rangka mencapai kebahagiaan abadi dengan penekanan pada perlunya persaudaraan dan sikap saling menolong sesama sebagai jalan pencapaiannya.⁵⁸

B. Kelahiran dan Perkembangan

Agar diperoleh gambaran yang lebih komprehensif dan kontekstual, maka uraian mengenai tinjauan historis Ikhwan as-Shafa' ini disusun menjadi dua bagian. Mula-mula dibahas tentang sejarah muncul atau kelahiran Ikhwan as-Shafa'. Dan kemudian setelah itu, dikarenakan kelahiran suatu pemikiran kelompok intelektual, tentu saja termasuk dalam pengertian ini adalah Ikhwan as-Shafa', tidak bisa terlepas dari adanya konteks-konteks historis tertentu, maka uraian mengenai sejarah lahir Ikhwan as-Shafa' akan dilanjutkan dan diikuti dengan penjelasan di seputar kondisi kehidupan sosial-politik dan sosial-religius dunia Islam yang melingkupi keberadaan Ikhwan as-Shafa'.

1. Sejarah Kemunculan Ikhwan As-Shafa'

Satu hal yang tampaknya memang menjadi kebijakan Ikhwan as-Shafa', adalah merahasiakan keberadaan dan identitas diri atau kelompok serta ajarannya. Akibatnya Ikhwan as-Shafa' kemudian lebih disebut sebagai kelompok rahasia,⁵⁹ yang keberadaannya relatif sulit disingsingkan;⁶⁰ hampir setiap upaya pelacakan tentangnya senantiasa berujung pada timbulnya pandangan yang berbeda-beda. Dengan ungkapan yang tepat, 'Arif Tamir melukiskan keberadaan Ikhwan as-Shafa' sebagai "sebuah teka-teki tersembunyi dan harta yang terpendam".⁶¹ Sehubungan dengan ini, pelacakan terhadap historisitas Ikhwan as-Shafa', khususnya menyangkut tempat (wilayah) dan zaman kemunculannya, yang hingga sekarang masih cukup problematis,

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

menjadi sangat penting. Karena hal ini kelak sangat membantu setiap usaha untuk menjelaskan secara lebih tepat dialog Ikhwan as-Shafa' dengan kondisi sosial-politis dan sosial-religius yang melingkupi.

Berkaitan dengan perihal penetapan “tempat” asal kemunculan dan sentral aktivitas (gerakan) Ikhwan as-Shafa' dapat dikatakan bahwa hingga sekarang masih terjadi perdebatan di kalangan para ahli. Meskipun demikian, sungguh telah ada semacam kesepakatan di kalangan para sarjana perihal peran penting dua kota metropolitan: Bashrah dan Baghdad. Terkait dengan ini, setidaknya dapat disebut tiga pandangan yang biasa dijadikan rujukan oleh para sarjana untuk menjelaskan sentral dan tempat asal kelahiran Ikhwan as-Shafa', yakni Basrah,⁶² Bagdad,⁶³ serta Basrah dan Bagdad (tanpa keterangan pembeda antara yang sentral/pusat dengan yang cabang).⁶⁴ Masing-masing pendapat itu mengandung nilai kebenaran, tentu dengan bobot yang berbeda, mengingat dua tempat (kota) tersebut memang sama-sama punya hubungan dan kontribusi penting terhadap Ikhwan as-Shafa'. Hanya saja, tiga pendapat yang telah disebut itu ternyata bertemu pada “satu” titik kelemahan yang sama, yakni tidak dilengkapi dengan penjelasan kualifikasi—kota mana yang merupakan pusat atau asal dan mana pula yang hanya sebagai cabang.

Kenyataan di atas menunjukkan bahwa agar dapat ditetapkan secara tepat perihal tempat asal kemunculan dan sentral aktivitas Ikhwan as-Shafa', kiranya pemberian penjelasan kualifikasi terhadap masing-masing tempat tersebut—Basrah dan Bagdad—adalah signifikan dan perlu. Keterangan at-Tauhidi (w. 414 H/1023 M)⁶⁵—tokoh yang disebut-sebut semasa dengan penyusunan *Rasa'il*—tentang masalah ini, dalam *al-Imta' wa al-Mu'anasab*, diakui oleh para ahli sebagai referensi yang paling memadai. Dalam kitabnya itu, at-Tauhidi menyatakan bahwa Zaid Ibn Rifa'ah—salah satu tokoh penting Ikhwan as-Shafa'—telah lama menetap di Basrah, dan di situ

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

pula Zaid berteman akrab dengan para tokoh kelompok pecinta ilmu seperti al-Busti, az-Zanjani, al-Mahrajani dan al-'Aufi⁶⁶--mereka adalah para tokoh penyusunan *Rasa'il*. Informasi ini, yang biasa dijadikan rujukan oleh kebanyakan ahli,⁶⁷ selain makin mempertegas peran Basrah sebagai tempat kelahiran dan sentral kegiatan Ikhwan as-Shafa', sekaligus menepis penilaian sebagian ahli⁶⁸ yang menganggap tiga pendapat di atas, sebagai yang dinukil oleh Hijab, punya tingkat validitas yang sederajat (sama), tiada keunggulan yang satu atas lainnya. Bahkan, Abu Sulaiman al-Manthiqi as-Sijistani dan 'Abd al-Jabbar al-Hamdani juga menyatakan bahwa para tokoh yang disebutkan at-Tauhidi itu adalah penduduk Basrah.⁶⁹ Karena itu wajar kalau kemudian muncul penegasan dari sejumlah ahli yang secara eksplisit mengatakan: "Basrah adalah asal dan pusat gerakan Ikhwan as-Shafa', sedangkan Bagdad merupakan cabangnya".⁷⁰ Bahkan Goldziher (1850-1921), seorang orientalis berkebangsaan Jerman, tanpa ragu lagi langsung menisbahkan Ikhwan as-Shafa' dengan kota Basrah lewat ungkapannya "*Jama'ah Ikhwan as-Shafa' al-Bashriyyah*".⁷¹ Dengan demikian kini menyangkut persoalan tempat—salah satu aspek problematis Ikhwan as-Shafa'—telah dapat terpecahkan (terselesaikan). Ian Richard Netton,⁷² sejalan dengan pandangan yang menetapkan Basrah sebagai asal dan pusat gerakan Ikhwan as-Shafa' dan Bagdad sebagai cabangnya itu, telah berani secara eksplisit menyatakan bahwa perihal pusat gerakan dan tempat kelahiran Ikhwan as-Shafa', kini telah dapat dipastikan kebenarannya.

Sehubungan dengan penetapan kota Basrah sebagai tempat asal kelahiran dan sentral aktivitas Ikhwan as-Shafa' ini, Abu Hayyan at-Tauhidi menyatakan:

لا أزال أسمع من زيد ابن رفاعة قولاً ومذهباً..... وقد أقام

بالبصرة زمانا طويلا، وصا د ف بما جماعة جامعة لأصناف العلم
وأنواع الصناعة ؛ منهم أبوسليمان محمد بن معشرالبيستي،
ويعرف بالقدسي، وأبوالحسن علي بن هارون الزنجاني،
أبوأحمدالمهرجاني والعمري وغيرهم.

Sungguh pun demikian, pendapat tersebut tidaklah bersifat eksklusif. Adanya sejumlah tempat (kota) selain Basrah dan Bagdad, tentu sebatas sebagai cabang semata, masih sangat dimungkinkan. Memang, kota Bagdad sebagai cabang terpenting Basrah, tetapi sejumlah tempat yang selainnya masih sangat berpeluang untuk diposisikan juga sebagai cabang Basrah. Pandangan seperti ini dapat didasarkan pada militansi dan tradisi dakwah Ikhwan as-Shafa' yang dilakukan lewat pengiriman para propagandisnya ke berbagai daerah. Setelah di daerah setempat terbentuk kelompok permanen, propagandis itu berpindah ke tempat lain dengan misi yang sama, dan begitu seterusnya. Atas dasar ini, beralasan sekali pernyataan: "Ikhwan as-Shafa' memang muncul di Basrah, tetapi cabangnya menyebar ke berbagai daerah".⁷³ Di dalam *Rasa'il*-nya, Ikhwan as-Shafa' sendiri telah menegaskan: "Semoga Allah memberikan kecukupan berupa kebenaran kepada kalian, kita dan saudara-saudara kita, di negeri (daerah) mana saja mereka itu berada (*hailsu kana fi al-bilad*)".⁷⁴

Menyangkut kota Basrah barangkali ada sejumlah kualifikasi yang urgen untuk dijelaskan. Letak kota Basrah cukup strategis, sebuah kota metropolitan sentral berlangsungnya proses dialog interaktif umat Islam dengan sejumlah peradaban asing yang lebih maju. Oleh karena itu selain kelak muncul berbagai paham yang dinilai bisa membahayakan umat Islam, dari kota ini juga telah lahir sejumlah

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

pemikir Islam yang sangat handal. Bahkan, mendahului kemunculan Ikhwan as-Shafa'—dan tentu juga sesudahnya—dari kota Basrah itu telah lahir Hasan al-Bashri (w. 110 H),⁷⁵ Washil bin 'Atha' (w. 130 H),⁷⁶ pendiri Mu'tazilah sebagai aliran kalam, Abu Hasan al-'Asy'ari (w. 324 H),⁷⁷ pembangun kalam *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* dan masih banyak lagi;⁷⁸ yang dari sudut pandang pemikiran Islam, ketokohan mereka itu sudah jelas dan tidak perlu diragukan lagi.

Selain persoalan tempat, selanjutnya masalah “penanggalan” dan atau “waktu” juga menjadi problem serius yang urgen untuk segera dicarikan solusi alternatif pemecahannya. Sebenarnya, sudah begitu banyak energi para sarjana yang difokuskan untuk membahas topik ini, sehingga topik-topik lain yang justru lebih substantif kurang begitu mendapatkan perhatian—untuk tidak sampai mengatakan terlupakan—tetapi hampir semuanya masih berujung pada silang pendapat dan hasil yang kurang memuaskan; bukan saja menyangkut penetapan abad tetapi juga tahun. Berkaitan dengan batasan abad, Farid Hijab telah menyebut adanya tiga pendapat, yaitu: abad 2 H/8 M, 3 H/9 M, dan abad 4 H/10 M;⁷⁹ dengan kualifikasi “mayoritas” (*aktsar*) terhadap pendapat yang disebut paling belakangan (abad 4 H/10 M).⁸⁰

Sesungguhnya, pandangan yang dinyatakan oleh Farid Hijab sebagai pendapat mayoritas tersebut tampak cukup realistis dan argumentatif, karena didukung oleh alasan yang cukup memadai. Sebuah penjelasan berupa pengkaitan kemunculan Ikhwan as-Shafa' dengan eksistensi Dinasti Buiyhi,⁸¹ baik yang sifatnya langsung maupun yang hanya sebagai suplemen atas abad 4 H/10 M yang ditetapkan sebagai masa eksisnya Ikhwan as-Shafa', sungguh semakin memperkuat bobot kebenaran dan ketepatan pandangan dari kelompok sarjana—yang disebut Farid Hijab—sebagai pendapat mayoritas di atas. Karena memang pada abad 4 H/10 M (334 H/945

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

M) inilah Dinasti Buwaihi tampil sebagai pengendali kekuasaan politik Daulah Abbasiyah, yang pada masa itu menjadi simbol kekuatan dunia Islam, dan berlangsung sampai abad 5 H/11 M (447 H/1055 M, sebelum posisinya diambil alih oleh Bani Saljuk.

Abad 4 H/10 M yang sudah direkomendasikan sebagai masa eksisnya Ikhwan as-Shafa' tersebut, agaknya masih perlu diperjelas lagi batasan tahunnya. Mengingat masih ditemukannya keragaman informasi yang sangat berpeluang untuk diposisikan sebagai penjelasa atasnya; selain ada yang secara mutlak menunjuk pertengahan abad 4 H/10 M,⁸² terdapat pula keterangan yang menyebut pertengahan kedua dari abad 4 H/10 M.⁸³ Sebenarnya, bila penjelasan ini dikompromikan dengan sejumlah informasi tentang batasan tahun, sekalipun beragam sifatnya namun masih berada pada lingkup abad 4 H/10 M—334 H/945 M,⁸⁴ 340 H/951 M,⁸⁵ 360 H/970 M,⁸⁶ dan 373 H/983 M⁸⁷--tentulah darinya dapat dihasilkan sebuah solusi alternatif. Satu hal yang penting ditekankan di sini adalah, saat Dinasti Buwaihi tampil menjadi penguasa, Ikhwan as-Shafa' benar-benar sudah eksis dan mulai menampakkan jati dirinya. Lalu keberadaannya menjadi semakin nyata dan nampak pada pertengahan kedua dari abad 4 H/10 M, tepatnya pada tahun 373 H/983 M; ini relevan dengan pendapat sebelumnya, yang mengkaitkan keberadaan Ikhwan as-Shafa' dengan masa berkuasanya Buwaihi.

Sungguhpun secara jelas (formal) Ikhwan as-Shafa' baru dikenal pada abad 4 H/10 M, zaman Daulah Buwaihi, namun bukan berarti persoalan penanggalan ini telah menjadi tuntas. Karena dari pendapat yang telah menetapkan abad 4 H/10 M itu ternyata telah timbul implikasi penting dan kompleks yang masih membutuhkan klarifikasi secara lebih detail. Hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa sejumlah informasi seputar penanggalan yang telah ada, seperti sudah dipaparkan di atas, ternyata tidak langsung terkait dengan momen

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

historis “kemunculan atau kelahiran” Ikhwan as-Shafa’ dalam kapasitasnya sebagai kelompok orang-orang bijak (filosof), melainkan lebih didasarkan pada dimensi historis dari penulisan dan atau penyusunan *Rasa’il*.⁸⁸ Sebagai konsekuensi logisnya, bila dikatakan Ikhwan as-Shafa’ dikenal pada abad 4 H/10 M, maka hal ini sama sekali tak berarti mereka baru lahir pada abad (masa) itu, dan tentunya juga tak ada halangan untuk dinyatakan bahwa mereka telah muncul pada dekade sebelumnya. Sebenarnya sudah begitu lama Ikhwan as-Shafa’ eksis di dunia Islam, tetapi karena mereka merahasiakan dirinya, maka “sebutan formal” yang merupakan identitasnya—“Ikhwan as-Shafa’”—dan kumpulan risalahnya yang kemudian disebut “*Rasa’il Ikhwan as-Shafa’*” tidak dikenal sebelum zaman Buwaihi tahun 334 H/945 M.⁸⁹ Tahun 373 H/983 M, yang telah ditetapkannya sebagai salah satu alternatif penanggalan dan mungkin dirujuk dari informasi at-Tauhidi, bukanlah dimaksudkan sebagai ketetapan kemunculan atau kelahiran Ikhwan as-Shafa’, melainkan untuk menunjuk momen populernya mereka dalam lingkungan dunia Islam di masa itu sekaligus bersama dengan kompilasi *Rasa’il*-nya dalam wujud yang sudah sempurna seperti yang kita kenal seperti sekarang ini.⁹⁰ Bahkan lebih jauh telah dikatakan, ketika itu keberadaan *Rasa’il Ikhwan as-Shafa’* yang sudah terkompilasikan secara lengkap dan sempurna telah tersebar secara meluas di kalangan komunitas umat Islam.

Dengan demikian Ikhwan as-Shafa’ memang diduga kuat sudah ada sejak periode sebelum Buwaihi. Dan bahkan, kalau dirujuk dengan pendapat tentang penanggalan (abad) yang dinukil oleh Farid Hijab di atas, batasan pra Buwaihi di sini sudah bukan lagi di dalam lingkup abad 4 H/10 M, melainkan jauh lebih awal lagi, yakni abad 3 H/ 9 M. Hanya saja, Ikhwan as-Shafa’ yang dimaksudkan di sini, kalau dugaan itu benar, karena mereka memang merahasiakan identitasnya, adalah yang secara jelas (formal) belum dikenal dan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Rasa'il-nya pun belum terkompilasikan. Pada masa itu, istilah (nama) Ikhwan as-Shafa' belum populer, tentu apalagi istilah *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*, kompilasi risalah-risalah Ikhwan as-Shafa' dalam wujudnya seperti yang kita kenal sekarang ini.⁹¹ Realitas yang demikian ini, jelas berbeda secara diametral dengan keberadaan Ikhwan as-Shafa' yang eksis pada abad 4 H/10 M, yang keberadaannya secara jelas telah dikenal luas di kalangan umat Islam.

Penetapan abad 3 H/9 M sebagai zaman kemunculan Ikhwan as-Shafa', kiranya mesti dibatasi pula oleh penjelasan tertentu. Ikhwan as-Shafa' dalam kapasitasnya sebagai kelompok filosof Muslim, sebuah terminologi apresiatif yang muncul di dunia pemikiran Islam setelah kemunculan Mu'tazilah, ternyata dalam batas tertentu dapat dikatakan sebagai penerus semangat Mu'tazilah,⁹² khususnya dalam hal harmonisasi akal (filsafat) dengan wahyu (agama). Bahkan sebagaimana diintroduksi oleh Netton,⁹³ dengan merujuk kepada term "*Ahl al-'Adl*" yang oleh Ikhwan as-Shafa' dipergunakan sebagai suplemen penyebutan dirinya,⁹⁴ bahwa mereka itu dipengaruhi oleh Mu'tazilah, yang sangat bangga dengan penamaan dirinya sebagai *Ahl at-Taubid wa al-'Adl* (Penegak Tauhid dan Keadilan). Tentu saja katerangan seperti itu—Ikhwan as-Shafa' merupakan penerus semangat dan atau dipengaruhi oleh Mu'tazilah—baru logis dan benar kalau Ikhwan as-Shafa' dinyatakan muncul paska kemunduran dan atau dibatalkannya Mu'tazilah dari posisinya sebagai mazhab resmi negara (233 H/848 M),⁹⁵ bukan sebelum fase kemundurannya. Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa abad 3 H/9 M yang dimaksud di sini adalah pasti paska kekhalifahan al-Mutawakkil, atau berarti "pertengahan" dari abad itu, dan ketetapan ini sekaligus juga menjadi penepis terhadap anggapan sebagian ahli yang menengerai Ikhwan as-Shafa' sudah eksis sejak (akhir) abad 2 H/8 M, dan atau awal abad 3 H/9 M.

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

Atas dasar uraian panjang di atas dapat dipahami bahwa Ikhwan as-Shafa', yang muncul dan memusatkan aktivitas intelektualnya di Basrah, dengan Bagdad sebagai cabang terpentingnya, diduga sudah muncul sebelum daulah Buwaihiyah menjadi pengendali kekuasaan politik Abbasiyah, tepatnya setelah khalifah al-Mutawakkil membatalkan Mu'tazilah dari statusnya sebagai mazhab resmi negara (233 H/848 M). Dan kemudian eksistensi Ikhwan itu menjadi benar-benar nyata dan relatif populer di kalangan komunitas umat Islam, bersama-sama dengan hasil kompilasi intelektualnya secara lengkap berupa *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*, pada pertengahan kedua dari abad 4 H/10 M, tepatnya sejak tampilnya dinasti Buwaihi menjadi pengendali kekuasaan politik Abbasiyah.

2. Kondisi Sosial-Politik dan Religius Dunia Islam Zaman Ikhwan as-Shafa'

Karena keberadaan suatu pemikiran, dan atau aliran pemikiran, tidak muncul dalam sebuah ruang yang "hampa" kebudayaan,⁹⁶ maka dialog mesti terjadi antara Ikhwan as-Shafa' dengan kondisi lingkungan tertentu yang melingkupinya. Berpijak pada hasil deskripsi historis yang telah dipaparkan di atas, dimana Ikhwan as-Shafa' bersama *Rasa'il*-nya dinyatakan benar-benar eksis dan bahkan populer pada pertengahan abad 4 H/10 M, maka kondisi sosial-politik dan religius yang dimaksudkan di sini adalah abad 4 H/10 M periode Buwaihi. Akan tetapi, karena Ikhwan as-Shafa' diduga sudah lahir sejak abad 3 H/9 M, maka deskripsi sosial-politik dan religius (pemikiran) dunia Islam sebelum periode Buwaihi juga penting untuk ditampilkan. Dengan kata lain, lingkup tinjauan ini mencakup pada dua babakan sejarah, yakni masa Buwaihi dan satu periode sebelumnya. Namun demikian penting ditegaskan, bahwa dua periode sejarah yang dimaksud adalah sama-sama masih berada pada

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

dekade Daulah Abbasiyah.

Apabila ditinjau dari teori periodisasi sejarah Abbasiyah, yang pada umumnya membagi masa kekuasaan dinasti ini menjadi lima periode,⁹⁷ maka berarti Ikhwan as-Shafa'—sesuai dengan uraian historis sejarah kelahiran dan kondisi sosial-politik dan sosial-religius di atas—adalah muncul dan berkembang pada periode yang kedua dan ketiga, fase kemunduran Abbasiyah, setelah lewat masa kejayaannya pada periode pertama (132/750–232 H/847 M).⁹⁸ Hilangnya otoritas para Khalifah Abbasiyah di bidang politik dan terfragmentasinya Kerajaan Islam, sebagaimana dinyatakan oleh Yuhana Qumair telah mewarnai kehadiran Ikhwan as-shafa',⁹⁹ merupakan fenomena menonjol yang disebut-sebut mewarnai masa kemunduran Abbasiyah. Sementara itu, sikap fanatisme etnis yang berlebihan (*syn'ubiyah, chauvimism*), yang inheren padanya upaya untuk mendominasi kekuasaan, dan lahirnya dinasti-dinasti kecil bersifat independen, keduanya adalah faktor penting yang menyebabkan kemunduran Abbasiyah.

Periode kedua adalah masa pengaruh Turki, karena ketika itu dominasi etnis Turki atas Abbasiyah cukup kuat. Bermula dari kebijakan politis khalifah al-Mu'tasim (218/833–227 H/842 M) dan al-Wasiq (227/842–232 H/847 M) yang memprioritaskan etnis Turki¹⁰⁰—antitesa dari pendahulunya (al-Makmun) yang berpihak pada etnis Persia—dominasi Turki yang kemudian mengarah pada instabilitas politik Abbasiyah mulai nampak, hanya saja masih relatif terkendalikan. Namun, pada masa al-Mutawakkil (232/847–247 H/861 M), seorang Khalifah lemah, dominasi Turki menjadi runyam. Instabilitas politik menjadi makin parah hingga tak bisa dikendalikan lagi oleh Khalifah Abbasiyah. Sekaligus fenomena ini secara riil menandai awal kemunduran politis Abbasiyah.¹⁰¹ Sejak itu otoritas politis lenyap dari tangan Khalifah, lalu diambil alih atau berpindah ke

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

tangan orang-orang Turki. Bahkan setelah al-Mutawakkil wafat (247 H/861 M), mereka itulah yang memilih dan mengangkat para Khalifah sesuai dengan kehendaknya.¹⁰² Dengan demikian, lembaga khilafah tidak lagi berfungsi efektif, kecuali hanya sebatas simbol spiritual (agama) yang posisinya berada di bawah kendali orang-orang Turki yang menjadi penguasa bidang politik.

Memasuki abad 4 H/10 M, problem politis yang membelit Abbasiyah menjadi semakin runyam. Setelah wibawa kekhalifahan merosot, konflik internal kalangan elit dalam wujud pertentangan dan perebutan kekuasaan merupakan realitas historis yang cukup menonjol. Masa al-Muqtadir (295/908–320 H/932 M) saja misalnya, yang oleh Jabur 'Abd an-Nur dicatat sebagai masa paling kacau,¹⁰³ tercatat sebanyak 13 orang silih berganti menduduki jabatan Wazir, sebagian besar darinya mati terbunuh.¹⁰⁴ Bahkan tradisi perebutan jabatan itu juga terjadi pada tingkat Khalifah; kasus al-Qahir, pengganti al-Muqtadir, yang dijatuhkan oleh ar-Rida (putra al-Muqtadir), adalah salah satu contohnya. Sebenarnya, ar-Rida berusaha mengatasi kekacauan itu lewat pembentukan jabatan baru, *'amir al-'umara'* (sejenis kepala pemerintahan), namun hal ini justru memperparah keadaan karena kemudian justru menjadi lahan perebutan kekuasaan di kalangan pejabat tinggi Abbasiyah.¹⁰⁵

Terjadinya konflik politis internal yang berkepanjangan di tingkat pusat telah mengakibatkan kontrol terhadap daerah bawahan, terutama yang letaknya jauh dari pusat kekuasaan, menjadi sangat lemah. Sebagai akibatnya, lahirlah dinasti-dinasti kecil bersifat independen. Sebenarnya fenomena ini tidak mesti dipandang negatif,¹⁰⁶ karena boleh jadi hal ini justru merupakan proses atau langkah otonomisasi daerah. Namun, bila kelak ternyata dinasti-dinasti itu melakukan pemberontakan, bahkan sampai ada yang bermaksud menguasai pusat kekuasaan di Bagdad, maka itu sudah lain lagi halnya.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Dinasti Buwaihi, misalnya, setelah merasa kuat dan ada peluang, mereka tidak saja menuntut legitimasi religius dari khalifah atas independensinya, bahkan lebih jauh lagi kemudian mereka melakukan penyerangan ke pusat pemerintahan di Bagdad. Puncaknya, Buwaihi masuk menguasai Bagdad, yang saat itu sedang kacau akibat rebutan jabatan *'amir al-'umara'* antara wazir dengan pimpinan militer; pihak yang terakhir minta bantuan Ahmad Ibn Buwaihi di Ahwaz, sehingga Ahmad dan pasukannya berhasil masuk Bagdad (334 H/945 M) dan sejak itu Dinasti Buwaihi secara resmi menjadi penguasa atas Abbasiyah.

Tidak jauh berbeda dengan kondisi dunia Islam periode kedua tersebut, adalah kekacauan politik ketika Dinasti Buwaihi memegang kendali kekuasaan atas Abbasiyah. Memang di awal kekuasaannya, khususnya ketika kendali politik Abbasiyah masih dipegang oleh tiga putra Abu Syuja' Buwaihi—Ali yang bergelar Imad ad-Daulah, Hasan dengan gelar Rukn ad-Daulah dan Ahmad yang bergelar Mu'iz ad-Daulah—stabilitas politik masih relatif terkendalikan. Akan tetapi pada paska ketiga tokoh ini, sejalan dengan semakin melemahnya kekuatan politik Dinasti Buwaihi, gejala kemunduran Buwaihi semakin nampak dan instabilitas politik menjadi tak terkendalikan, dengan indikasi yang tak jauh berbeda dengan yang terjadi pada periode sebelumnya yang telah diuraikan di atas. Yuhana Qumair menegaskan: “Kemunduran dunia Islam zaman Buwaihi ditandai oleh dua hal, yakni: terpecahnya kerajaan Islam dan hilangnya kekuasaan Khalifah”.¹⁰⁷

Dualisme yang terjadi pada periode sebelumnya berlangsung terus, bahkan posisi Khalifah jauh lebih buruk. Sebulan setelah al-Mustakfi mengangkat Ahmad Ibn Buwaihi menjadi *'amir al-'umara'*, Khalifah justru diturunkan olehnya secara paksa dan posisinya digantikan oleh al-Mu'ti. Bahkan lebih jauh lagi, sang khalifah

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

dijebloskan ke dalam penjara. Di samping itu, dinasti-dinasti yang memisahkan diri dari pusat kekuasaan menjadi semakin banyak. Rizqullah Munqarius mencatat tidak kurang dari 12 buah dinasti kecil di masa Khalifah ar-Ridla, dan dua diantaranya dipegang langsung oleh Bani Buwaihi yang berkuasa di Bagdad, yaitu: Persia dan Rai, Isfahan dan Jabal. Di antaranya adalah: dinasti Ikhsyid (935 - 969 M) di Mesir, dinasti Fatimiyah (909-1071 M), Hamdaniyah (929- 991) dan sebagainya.

Uraian di atas sungguh menggambarkan betapa keberadaan Ikhwan as-Shafa', baik pra maupun masa dinasti Buwaihi, benar-benar dilingkupi oleh kehidupan sosial-politis yang kacau (*chaos*). Terfragmentasinya umat Islam ke dalam berbagai kekuatan sosial-politik, mulai dari yang hanya dilatari oleh keinginannya untuk melepaskan diri dari pusat kekuasaan di Bagdad hingga ambisi politis untuk menguasai pihak lain, serta tidak efektifnya lagi lembaga kekhilafahan terkecuali sebatas sebagai simbol belaka, jelas mengindikasikan adanya kecenderungan umat yang mabuk akan kekuasaan duniawi, sebaliknya orientasi kehidupan spiritual dan keakhiratan dikesampingkan. Seringnya terjadi perebutan kekuasaan di tingkat pusat dan fenomena menyedihkan hanya adanya empat orang dari dua belas khalifah Abbasiyah periode kedua, selebihnya kalau bukan karena dibunuh, mereka diturunkan dengan paksa, sungguh semakin memperkuat tesis tersebut. Konsepsi Ikhwan tentang tatanan masyarakat ideal yang diartikulasikan dengan istilah *Daulah Abl al-Khair* atau *Mamlakah Allah*, dipertentangkan dengan *Daulah Abl asy-Syarr* atau *Mamlakah al-'Ardl*,¹⁰⁸ sebagai disinyalir oleh 'Izz 'Ain Faudah,¹⁰⁹ tampaknya berkaitan erat dengan kehidupan sosial-politis dunia Islam yang memprihatinkan pada masa itu

Dari perspektif agama, lebih jauh kondisi sosial-politik semacam itu telah membuktikan betapa kronisnya dekadensi moral di

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

lingkungan masyarakat Islam pada saat itu. Ikhwan as-Shafa' sendiri, di dalam *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*, pernah menegaskan bahwa dekadensi moral dan kejahatan pada masa itu telah mencapai puncaknya,¹¹⁰ yang tidak saja menjangkit pada lapisan masyarakat tertentu, tetapi sudah menjalar pada hampir seluruh lapisan masyarakat, termasuk ulama' dan kalangan elit politik.¹¹¹ Gejala sosial-politis yang dekadensi ini hampir dapat dipastikan berkaitan erat dengan semangat dan pemikiran Ikhwan as-Shafa' yang memberikan prioritas utama atas perbaikan moral-spiritual umat Islam lewat penyucian jiwa,¹¹² yang sekaligus hal ini baginya menjadi prasyarat mutlak untuk terbentuknya tatanan sebuah masyarakat ideal sebagai yang Ikhwan as-Shafa' kehendaki. Keprihatinan seperti ini ternyata juga telah dirasakan oleh Ibn Miskawaih (330/932–421 H/1030 M),¹¹³ salah seorang filosof Muslim pada masa Buwaihi yang biasa diapresiasi sebagai Bapak Etika Islam, sehingga dia terdorong untuk memberikan perhatian khusus pemikirannya pada falsafah akhlak sebagai terapinya seperti terlihat dalam karya monumentalnya *Tahdzib al-Akhlak*.

Berbeda dengan kehidupan sosial-politis tersebut, adalah keberadaan pemikiran keagamaan (sosial-religius) yang tampaknya cenderung relatif membaik. Kekacauan politik saat itu ternyata hampir tidak berpengaruh secara signifikan terhadap dinamika intelektual umat Islam. Bahkan ketika itu, tradisi intelektual Islam bisa dibilang—meminjam istilah Nurcholish Madjid—berkembang bagaikan cendawan di musim hujan.¹¹⁴ Sangat boleh jadi, hal ini disebabkan oleh perubahan kebijakan penguasa saat itu di mana kegiatan intelektual tidak lagi menjadi otoritas pihak istana seperti dahulu, tetapi sudah merupakan hak setiap individu pecinta ilmu.¹¹⁵ Akibatnya, peradaban Islam tidak lagi memusat di beberapa kota tertentu seperti Bagdad, Basrah dan Kufah, melainkan menyebar hingga ke berbagai kota kecil dunia Islam.¹¹⁶

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

Menyangkut keberadaan pemikiran Islam, setidaknya ada dua hal penting terkait dengan Ikhwan as-Shafa'. *Pertama*, batasan rentang waktu apa pun yang ditetapkan bagi Ikhwan as-Shafa' sebagai diuraikan di atas, baik yang didasarkan atas dugaan kuat—pertengahan kedua abad 3 H/9 M, paska al-Mutawakkil—maupun kepastian—pertengahan kedua abad 4 H/10 M, zaman Buwaihi—adalah menunjuk pada dekade setelah berlalunya puncak gerakan penterjemahan karya-karya asing oleh umat Islam ke dalam bahasa Arab.¹¹⁷ Sejalan dengan fokus dan orientasi penterjemahan pada masa itu, yang karya-karya filsafat Yunani lebih diapresiasi—di samping Persia dan India—mengakibatkan umat Islam menjadi terpengaruh dan akrab dengan budaya Yunani. Pengaruh pemikiran Yunani itu tampak sekali dalam sejumlah risalah Ikhwan as-Shafa', baik secara eksplisit maupun implisit.¹¹⁸ Bahkan lebih dari itu, sejumlah unsur agama dunia Timur (Hindu-Buda) pun juga banyak ditemukan dalam *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*. Ian Richard Netton, dalam sebuah rinciannya mengatakan: “*Rasa'il* bukan saja mengandung pengaruh Yunani, Yahudi-Kristiani dan al-Qur'an saja, melainkan juga unsur Pesia, India, Buda, Zoroaster dan Manikhean”.¹¹⁹ Dengan sikap eklektis (*talfiqi*)-nya, secara selektif Ikhwan as-Shafa' mengadopsi aspek-aspek positifnya, dan koreksi atau kritik atas sisi-sisi negatifnya yang menurut mereka bertentangan dengan doktrin Islam. Misalnya, Ikhwan as-Shafa' mengangkat tradisi pembakaran tubuh manusia setelah mati oleh kaum Brahmaisme-Hindu (*al-Barahimah*) sebagai bagian argumentasinya atas pandangannya mengenai rendahnya nilai tubuh dibandingkan dengan jiwa manusia.¹²⁰ Sebaliknya, mereka melakukan penolakan pada pandangan mendasar kaum Materialis (*al-Jirmiyin*) yang dengan serta merta tidak mengakui keberadaan jiwa.¹²¹

Kedua, terkait dengan kemunculan berbagai disiplin keilmuan dalam tradisi intelektual Islam. Kontak intelektual para pemikir

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Muslim dengan filsafat Yunani khususnya, dan sejumlah peradaban lain umumnya, lebih-lebih yang mengambil bentuk penterjemahan, telah membawa nuansa baru bagi wacana pemikiran Islam. Pengaruh Hellenisme—terutama gelombang yang pertama¹²²—dengan muatan rasionalitasnya yang begitu tinggi, sebagai akibat dari gerakan penterjemahan itu, menjadi cukup kuat di kalangan pemikir Muslim. Dan giliran berikutnya, hal itu memberikan kontribusi yang sangat berarti bagi lahirnya berbagai disiplin ilmu keislaman pada dekade formatif, terutama Ilmu Kalam (Teologi Islam), Filsafat Islam (*al-Falsafah*) dan Sufisme atau Tasawuf.

Ilmu Kalam lahir pada abad 2 H/8 M, fase rintisan awal pemikiran Islam, dengan Mu'tazilah—seperti diakui oleh sejumlah besar ahli—sebagai pembangun sebenarnya.¹²³ Khususnya dalam wujudnya berbentuk apolegetis, yakni misi pembelaan keislamaan Mu'tazilah dari berbagai serangan lawannya, baik yang datang dari luar maupun dari kalangan internal umat Islam sendiri. Puncak Mu'tazilah terjadi pada zaman al-Makmun (813-833 M), saat diberlakukannya sebagai ideologi resmi negara dan mungkin akibat pemberlakuan *mihnah* (*inquisition*), di mana Mu'tazilah diduga terlibat aktif di dalamnya, mengakibatkan popularitas aliran ini berangsur-angsur memudar. Selanjutnya, posisi terhormat Mu'tazilah itu diambil alih Abu Hasan al-'Asy'ari (w. 300 H/913 M) dengan teologi moderasinya yang dikenal dengan sebutan *Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah* (Sunni). Abu Hasan al-'Asy'ari selain berhasil mengkonsolidasikan dan mengukuhkan faham Sunni, sekaligus juga menyelamatkan Islam dari bahaya Hellenisasi total. Dan yang lebih penting, di tangan al-'Asy'ari itu Ilmu Kalam mulai memperoleh kedudukannya yang mantap dalam bangunan intelektual Islam.¹²⁴ Dengan corak moderasinya, kalam al-'Asy'ari cepat populer di kalangan umat, kemudian diterimanya sebagai rumusan ajaran pokok agama (*ushul ad-din*) yang sah atau

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

ortodoks di seluruh dunia Islam secara hampir tanpa kecuali, sampai detik ini pun. Keadaan ini menjadi sedemikian rupa sehingga memberikan kesan bahwa Ilmu Kalam, salah satu warisan intelektual Islam yang mengagumkan, adalah seolah-olah suatu *penecea* yang sempurna dan abadi. Hanya saja, sepuluh tahun setelah al-'Asy'ari wafat (337 H), tepatnya saat tampilnya Daulah Buwaihi, dominasi itu luntur dan diambil alih kembali Mu'tazilah.

Agak belakangan dari Ilmu Kalam, sekitar pada permulaan abad 3 H/9 M lahirlah filsafat Islam. Terlepas dari adanya sikap pro-kontra atas Hellenisme, antara menerima dan atau menolak, yang jelas banyak pemikir Muslim yang mengapresiasi dan mempelajari filsafat Yunani—seperti Pythagoras, Plato, Aristoteles, dan Plotinos—dengan tetap konsisten terhadap agamanya. Mereka itu, dengan kebebasan berfikir yang intensitasnya melampaui Mu'tazilah, mengembangkan filsafat Yunani dan memberikan watak keislaman padanya. Maka lahirlah suatu disiplin ilmu dalam khazanah intelektual Islam yang secara teknis disebut *al-Falsafah* (filsafat Islam). Dan dari kalangan mereka ini muncul kelompok baru kaum terpelajar Muslim yakni *al-Falasifah* (para filosof),¹²⁵ suatu penamaan khusus kepada para intelektual Muslim yang sangat terpengaruh oleh filsafat Yunani. Diantara para filosof Muslim itu adalah al-Kindi (w. 257 H/870 M), yang dikenal sebagai filosof bangsa Arab (failasuf al-'Arabi), tidak saja dalam pengertian etnis tetapi juga kultural.¹²⁶ Dan pada saat al-'Asy'ari sedang sibuk mengkonsolidasikan metodologinya, filsafat Islam memperoleh momentumnya yang baru oleh tampilnya al-Farabi (w. 340 H/950 M); dan kemudian disusul oleh sejumlah filosof lainnya.

Sementara itu Sufisme, atau Tasawuf Islam, secara “formal” baru muncul pada abad ke-3 H/9 M. Sejak permulaan abad ini, upaya konseptualisasi Sufisme dalam berbagai dimensinya sudah dilakukan oleh sejumlah tokoh Sufi.¹²⁷ Pada fase konseptualisasi teoritis ini,

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

tokoh-tokoh Sufi melakukan penyusunan konsep-konsep, prinsip-prinsip teoritis yang berkaitan dengan konsep-konsep itu, aturan-aturan praktis serta simbol-simbol tertentu di dalam Sufisme. Aktivitas intelektual semacam ini tidak saja terjadi pada abad ke-3 H/9 M, melainkan terus berlangsung dan bahkan mengalami penyempurnaan hingga pada abad ke-4 H/10 M. Agaknya, realitas-realitas historis seperti inilah yang kelak mendasari lahirnya pernyataan at-Taftazani, misalnya, berikut ini: “Pada abad 3 dan 4 H, keberadaan sufisme telah sempurna unsur-unsurnya”.¹²⁸ Adapun diantara konsep Sufisme yang muncul pada dekade itu, sekaligus dengan tokoh yang mengartikulasikannya adalah: *ma'rifah* yang diformulasikan oleh Zunan-Nun al-Misri (w. 245 H/861 M), *ittihad (the mystical union)* oleh Abu Yazid al-Bustami (w. 364 H/923 M) dan *bulul* oleh al-Hallaj (w. 309 H/923 M). Bersamaan dengan itu, di kalangan Sufi muncul suatu keyakinan bahwa pengetahuan yang benar (*ma'rifah*) hanya bisa diperoleh dengan perantara *al-qalb* (kalbu, hati) dan *ad-dzang* (perasaan), dan statusnya mengungguli pengetahuan (*al-'ilm*) yang diperoleh melalui rasio atau akal. Dan di samping itu, sejumlah konsep teknis Sufisme juga bermunculan, seperti: *fana'*, *baqa'*, *maqamat*, *ahwal* dan sebagainya.

Dari penjelasan tersebut dapat diketahui bahwa Ikhwan as-Shafa' muncul pada masa setelah lahirnya berbagai disiplin keilmuan Islam, terutama tiga yang telah disebut di atas yaitu Ilmu Kalam, Filsafat Islam dan Sufisme. Oleh karena itu sangat dimungkinkan adanya aspek-aspek tertentu dari tradisi-tradisi intelektual Islam tersebut ikut mewarnai isi *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*—tentu saja di samping sejumlah pemikiran asing lain sebagai akibat terjadinya aktivitas penterjemahan atasnya. Dalam wujudnya yang masih sederhana sekali, gejala perihal terdapatnya pengaruh-pengaruh tersebut secara cerdas telah ditangkap dan disinggung secara sepintas

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

oleh Ian Richard Netton.¹²⁹ Dan sekalipun hanya secara implisit, nuansa semacam itu benar-benar dapat dirasakan cerminannya di dalam *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*. Setidaknya, sebagai misal adalah tererepresentasikan di dalam uraian Ikhwan as-Shafa' menyangkut empat sumber referensi atau rujukan utama penyusunan *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*.¹³⁰

Ada semacam kecenderungan umum tentang adanya hubungan simbiosis-mutualis antara kekuatan politik (baca, penguasa) dengan idiologi keagamaan tertentu, terutama yang berpotensi untuk bisa memobilisasi kekuatan massa. Sejarah teologi misalnya, tampaknya dapat diangkat sebagai contoh yang paling relevan dan aktual sehubungan dengan masalah ini. Maka sebagai implikasinya, tidak jarang ditemukan adanya konflik politis yang melibatkan penganut idiologi tertentu, dan atau sebaliknya konflik idiologi melibatkan kekuatan politik yang ada. Sehingga menjadi cukup wajar kalau kemudian ada aliran teologi tertentu berada pada posisi menguntungkan ketika kekuasaan dipegang oleh penguasa yang bersimpati dengannya, dan atau juga kebalikannya.

Berkaitan dengan fenomena hubungan penguasa dengan idiologi keagamaan tertentu di atas, ada hal-hal khusus yang penting untuk dijelaskan terkait dengan keberadaan Ikhwan as-Shafa'. Pada zaman Abbasiyah Periode Kedua (232 H/847 M-334 H/945 M), khususnya sejak al-Mutawakkil sampai tampilnya Dinasti Buwaihi, minimal ada dua hal yang perlu dijelaskan. *Pertama*, para penguasa, baik para Khalifah maupun para '*Amir al-'Umara'* Turki, adalah simpatisan dan atau bahkan menjadi tokoh madzhab Sunni. Akibatnya, kebijakan-kebijakan politiknya hampir selalu menguntungkan dan berpihak pada kelompok masyarakat yang berideologi Sunni. Bahkan dalam batas-batas tertentu, mereka tidak jarang melakukan penekanan dan penindasan terhadap penganut

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

madzab lain, terutama terhadap Mu'tazilah dan Syi'ah dan atau yang diduga sebagai Syi'ah.¹³¹ *Kedua*, umumnya mereka kurang memberikan apresiasi dan bahkan tidak jarang melakukan penindasan terhadap pemikiran rasional dan filsafat. Al-Mutawakkil (847-861 M), misalnya, telah melakukan pembatalan teologi rasional Mu'tazilah dari statusnya sebagai mazhab resmi negara, dan juga mengintimadsi para filosof, yang kelak kebijakan ini dilanjutkan oleh penerusnya. Sebaliknya, mereka lebih mengapresiasi mazhab Sunni yang lebih bersifat tradisional.

Uraian di atas sungguh menggambarkan bahwa pada masa sesudah al-Mutawakkil hingga mulai berkuasanya Dinasti Buwaihi adalah merupakan kondisi yang benar-benar tidak kondusif bagi keberadaan Ikhwan as-Shafa'. Dengan demikian berarti Ikhwan as-Shafa' eksis pada masa dunia Islam mengalami desintegrasi politis, kecuali di dalam rentang waktu yang relatif sangat pendek, dan juga masa dekadensi atau kerusakan moral yang relatif parah. Dan yang terpenting lagi adalah bahwa pada saat itu Ikhwan as-Shafa' telah berada pada suatu lingkaran penguasa yang secara sosial-politis lebih berpihak dan bersimpati kepada kelompok Sunni, serta masyarakat yang secara sosial-religius mayoritas bermazhab Sunni (*Ahl as-Sunnah wa al-Jama'ah*), yang mana Mu'tazilah dan Syi'ah pada umumnya dipandang sebagai rivalnya. Padahal Ikhwan as-Shafa', selain diapresiasi sebagai penerus semangat rasional Mu'tazilah,¹³² juga merupakan kelompok pemikir yang diduga kuat berideologi Syi'ah Ismailiah.¹³³ Dengan memperhatikan konteks religio-politik seperti ini, kiranya sungguh dapat dimaklumi kalau kemudian Ikhwan as-Shafa' merahasiakan identitas diri dan gerakannya, dan atau bahkan ajarannya. Ikhwan as-Shafa' memberikan alasan, bahwa penyembunyian rahasia-rahasia itu bukanlah dikarenakan mereka takut terhadap para penguasa duniawi atau pun gangguan dari masyarakat

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

awam, melainkan karena bermaksud menjaga karunia Tuhan (ajaran yang dibawanya) yang diberikan kepadanya.¹³⁴ Sebagai alasan untuk mendukung pandangannya ini, mereka tidak segan-segan mengangkat ucapan Yesus “agar kita tidak mennyia-nyikan kebijaksanaan (*al-hikmah*) dengan jalan menyampaikannya kepada orang yang sebenarnya tidak pantas menerimanya”.¹³⁵ Dengan demikian, alasan substansial perahasiaan Ikhwan adalah untuk menjaga agar “*al-hikmah*” tidak disia-siakan, sehingga misi yang dikehendaki olehnya bisa terwujud; inilah alasan esensialnya. Sungguh pun demikian, sekali-kali alasan esensial seperti itu tidak berarti terlepas begitu saja dari kondisi sosial-politis yang melingkupi pada masa itu, meskipun yang disebut belakangan ini hanya sebagai alasan yang bersifat instrumental baginya.

Ketika kekuasaan politik Abbasiyah dikendalikan oleh Dinasti Buwaihi (334 H/945 M-447 H/1055 M), tampaknya angin segar memang berpihak pada Ikhwan as-shafa’—tentunya dibandingkan dengan periode sebelumnya. Hal ini disebabkan oleh keberadaan Bani Buwaihi sendiri yang ternyata secara sosio-religius berideologi Syi’ah,¹³⁶ ada yang menisbalkannya sebagai penganut Syi’ah Zaidiyah¹³⁷—salah satu sekte Syi’ah yang sangat dekat dengan Mu’tazilah.¹³⁸ Pada sisi lain, dinasti Buwaihiyah ternyata dikenal sebagai penguasa yang mempunyai apresiasi begitu tinggi terhadap semangat rasional dan filsafat.¹³⁹ Suasana kondusif inilah tampaknya yang mendorong Ikhwan as-Shafa’ untuk lebih berani menampakkan identitas diri dan gerakan serta ajarannya, sehingga ada dimensi tertentu dari mereka mulai dapat disingkapkan keberadaannya seperati sekarang ini, sekalipun kuantitas dan kualitasnya masih sangat terbatas.

Penampakan diri dan ajaran serta identitas yang dilakukan oleh Ikhwan as-shafa’ kelihatannya tidaklah bersifat sepenuh hati, sehingga mereka tetap saja lebih merupakan sebagai kelompok rahasia.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Perilaku yang demikian ini rupanya didasarkan pada alasan-alasan yang tidak jauh berbeda dengan argumen-argumen yang telah dijelaskan di atas, tentu saja dengan kuantitas dan kualitas yang boleh jadi berbeda. Memang Dinasti Buwaihiyah adalah penguasa Abbasiyah yang secara sosial-religius berideologi Syi'ah, dan bersikap begitu apresiatif terhadap keberadaan pemikiran rasional dan filsafat, namun para Khalifah Abbasiyah pada masa itu—yang otoritas dan wewenangnya dalam bidang spiritual atau agama masih diakui—adalah berideologi Sunni,¹⁴⁰ dan umat Islam yang melingkupi mereka pun mayoritas adalah sebagai simpatisan madzhab Sunni. Sementara itu, kenyataan tentang adanya perbedaan tingkat kemampuan intelektualitas pada tubuh umat Islam, yang menjadi sasaran dan atau objek dakwah Ikhwan as-Shafa', kiranya tidak dapat dipungkiri, sehingga dapat dimaklumi kalau Ikhwan as-Shafa' telah melakukan pembagian dan pembedaan keanggotaannya menjadi empat kelompok bertingkat yang bersifat hirarkhis.¹⁴¹ Dan inilah tampaknya salah satu faktor signifikan sebagai alasan yang melatar-belakangi sikap Ikhwan as-Shafa' untuk tetap dengan serius dan hati-hati menjaga kerahasiaan identitas dan ajarannya pada zaman Dinasti Buwaihi, sekalipun pada saat itu sudah mulai terdapat dimensi-dimensi penting tertentu dari mereka yang pada masa itu sudah mulai tampak ke permukaan.

C. Rasa'il: Sebuah Magnum Opus

Sudah cukup banyak kajian tentang *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*,¹⁴² baik yang dilakukan oleh orientalis maupun intelektual Muslim sendiri. Di Barat misalnya, setelah vakum beberapa tahun, pada 1970-an kajian tentang *Rasa'il* menjadi semarak lagi. Indikasinya, sebagaimana dikatakan oleh Netton, adalah makin banyaknya artikel pada berbagai jurnal ilmiah di samping karya-karya utama oleh penulis-penulis Jerman, Perancis dan Italia.¹⁴³ Puncaknya, tepat pada

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

25-26 Oktober 1979 di Palazza Corsini, Roma, diselenggarakan simposium khusus tentang Ikhwan as-Shafa' atas bantuan *Fondazione Leone Cortani* dari *Accademia Nazionale de Lincei*. Hanya saja, sebagaimana komentar Tibawi, kajiannya masih terkonsentrasi pada tema seputar subjek penulisan *Rasa'il* dan penanggalannya, sehingga banyak masalah penting yang lebih substantif terabaikan.¹⁴⁴ Meminjam ungkapan Tibawi: “*Rasa'il* bagaikan medan yang masih diliputi tanda tanya dan di sana-sini terdapat sudut-sudut yang belum pernah dijejaki”.¹⁴⁵

Bermula dari perahasaan identitas Ikhwan as-Shafa', hampir setiap upaya penyingkapan para tokoh yang terlibat penyusunan *Rasa'il* selalu mengalami kesulitan. Fenomena seputar silang-pendapat di kalangan para sarjana mengenai persoalan ini, yang bahkan berlangsung terus hingga sekarang, adalah merupakan satu diantara indikatornya. Sungguh pun demikian, hal ini sekali-kali tidaklah berarti usaha pelacakan menjadi benar-benar tertutup, karena ternyata telah ada sejumlah sarjana yang telah berhasil menyingkapkannya, sekalipun dalam kadar yang terbatas dan masih pada tingkatan silang pendapat. Sehubungan dengan tema ini, setidaknya dapat disebutkan adanya dua buah sumber rujukan yang dipandang cukup representatif dan memadai. *Pertama*, Abu Hayyan at-Tauhidi (313/922–414/1023) di dalam *al-Imta' wa al-Mu'anasah (the Book of Pleasure and Conviviality)*. *Kedua*, 'Abd al-Jabbar al-Hamadani, ketua Qadli di Rayy (325/936–415/1024-5), di dalam *Tatsbit Dala'il Nubuwat Sayyidina Muhammad (the Confirmation of the Proof Ottesting the Prophecy of Our Lord Muhammad)*.¹⁴⁶ Dua orang tokoh ini memang hidup sezaman dengan masa penyusunan kitab *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*, dan sekaligus dilihat dari tahun keberadaannya ternyata keduanya pernah hidup dalam zaman yang sama.

Menyangkut sumber rujukan yang disebutkan pertama, *al-Imta' wa al-Mu'anasah*, yang diperkirakan ditulis pada 373/983–

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

375/985, fokusnya adalah kisah dialog dan laporan at-Tauhidi kepada wazir Ibn Sa'dan.¹⁴⁷ At-Tauhidi, yang oleh Abbas al-Hamadani lebih diposisikan sebagai seorang reporter wazir Ibn Sa'dan,¹⁴⁸ menginformasikan nama-nama penulis *Rasa'il* berikut ini: Abu Sulaiman ibn Ma'sar al-Busthi atau dikenal dengan al-Maqdisi (juga al-Muqaddasi), Abu al-Hasan Ali ibn Harun az-Zanjani, Abu Ahmad al-Mihrajani (an-Nahrajuri), al-'Aufi (al-'Auqi), Zaid ibn Rifa'ah dan lain-lain.¹⁴⁹ Sementara al-Hamadani, di dalam *Tatsbit*, dengan sedikit berbeda telah menyebutkan nama-nama: az-Zanjani, Zaid ibn Rifa'ah, Abu Ahmad an-Nahrajuri, al-'Aufi dan Abu Muhammad ibn Abi al-Baghl (seorang sekretaris dan astronom).¹⁵⁰ Terkait dengan ketokohan al-'Aufi misalnya, dikatakan oleh Zakki Basya bahwa "saya lihat penulis kitab *Kasyf az-Zhunnun* mengatakan bahwa al-'Aufi mempunyai sebuah risalah tentang *Aqşam al-Maujudat wa Tafsiruha*,"¹⁵¹ yang ternyata merupakan salah satu tema penting yang terdapat dalam *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*.

Memperbandingkan dua buah sumber rujukan tersebut, tampaknya at-Tauhidi mempunyai otoritas yang lebih mamadai menyangkut masalah ini. Bermula dari pengakuan ini otoritas seperti ini, hampir semua sarjana, kecuali hanya dalam jumlah yang sangat sedikit, yang datang belakangan telah menjadikan informasi at-Tauhidi sebagai bahan rujukan; baik mereka yang berasal dari kalangan penulis Barat maupun para pemikir Muslim sendiri. R.A. Nicholson,¹⁵² T.J. De Boer,¹⁵³ Huston Smith,¹⁵⁴ Henri Corbin,¹⁵⁵ M.M. Sharif,¹⁵⁶ Muhammad Luthfi Jum'ah,¹⁵⁷ Hasan Ibrahim Hasan,¹⁵⁸ misalnya, dalam masalah ini mereka semua ternyata jelas-jelas merujuk kepada informasi at-Tauhidi dalam *al-Imta'*, baik yang secara eksplisit maupun implisit. Hanya saja, berpijak pada pernyataan at-Tauhidi bahwa "lima tokoh yang telah disebutkan di dalam *al-Imta' wa al-Mu'anasah* hanyalah merupakan sebagian saja, belum keseluruhannya,"¹⁵⁹ maka tidak ada

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

alasan untuk memahami nama-nama penulis *Rasa'il* yang telah disebutkan oleh at-Tauhidi tersebut secara eksklusif.

Meskipun dua sumber rujukan tersebut menyebut jumlah nama yang sama (lima orang) namun tampak masih terdapat sedikit perbedaan mengenai person yang ditokohkannya. Perbedaan itu, terutama, terletak pada nama tokoh al-Busthi dan al-Baghl: jika tokoh yang pertama—al-Busthi—telah disebut dalam laporan at-Tauhidi, tetapi tidak oleh al-Hamdani, maka tokoh yang kedua—al-Baghl—justru bersifat sebaliknya. Dengan berpijak pada ungkapan at-Tauhidi—bahwa tokoh yang dia sebutkan itu hanya merupakan sebagian saja, belum keseluruhan—maka tepat kalau kedua sumber keterangan itu dipadukan, tidak diposisikan sebagai yang saling menafikan. Implikasinya, selain lima nama yang sudah disebutkan at-Tauhidi, yang sebagiannya juga disebut oleh al-Hamdani, diduga kuat masih banyak tokoh lain yang terlibat dalam aktivitas penyusunan *Rasa'il*, meskipun nama-nama yang sudah disebutkan itu sangat boleh jadi sebagai tokoh utamanya. Hanya saja, merujuk pada dua sumber itu dapatlah dikatakan bahwa paling tidak ada enam tokoh penting Ikhwan as-Shafa' yang dapat disebutkan namanya, khususnya mereka yang terlibat dalam penyusunan *Rasa'il*, yakni lima orang yang disebutkan at-Tauhidi dalam *al-Imta' wa al-Mu'anasab*—empat orang darinya juga telah disebut oleh al-Hamdani—ditambah lagi dengan Abu Muhammad ibn Abi al-Baghl—nama yang hanya disebut al-Hamdani dalam *Tatsbit*.

Persoalan lain, yang tidak kalah rumitnya adalah sisi penanggalan *Rasa'il*; kapan karya mulai dikenal dan atau dikompilasikan secara lengkap. Agaknya, terdapat kemiripan dan hubungan antara kasus ini dengan problem historis Ikhwan—yang telah diuraikan sebelumnya—meskipun tidak sepenuhnya, sehingga ragam pendapat dan solusi-solusi alternatif tentang sejarah Ikhwan as-

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Shafa' penting untuk dijadikan bahan pertimbangan guna menjelaskan sisi penanggalan *Rasa'il*. Hanya saja, khusus menyangkut penanggalan *Rasa'il* telah terdapat dimensi tertentu yang sudah jelas bahwa sebutan *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* belum pernah terdengar dan dikenal pada masa pra Dinasti Buwaihi (334/945).¹⁶⁰ Secara implisit, pernyataan ini menunjukkan bahwa pada dekade-dekade awal dari kekuasaan Dinasti Buwaihi, istilah *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* telah mulai didengar di kalangan umat Islam, tentu dalam wilayah yang masih sangat terbatas.

Pemahaman tersebut tentu masih perlu diperjelas, karena ada keterangan lain yang tampaknya berbeda dengannya. Sebagaimana dijelaskan dalam *al-Imta'* oleh at-Tauhidi,¹⁶¹ yang juga dirujuk oleh Abbas Hamdani¹⁶² bahwa *Rasa'il* memuat 50 buah risalah, dan bahkan sebagiannya sempat ia bawa kepada seorang teman sekaligus gurunya yakni Abu Sulaiman al-Manthiqi as-Sijistani (300/910–375/985). Karena diikuti oleh penjelasan kuantitas, maka *Rasa'il* yang dimaksudkan tidak bisa tidak tentulah dalam wujudnya yang sudah terkompilasikan seperti yang dikenal sekarang ini. Sangat boleh jadi, karena karya at-Tauhidi (*al-Imta' wa al-Mu'anasah*) ini ditulis pada 373/983–375/985, maka berarti proses pengkompilasian *Rasa'il* pada masa itu telah usai. M.M. Sharif,¹⁶³ Bertold Spuler¹⁶⁴ dan G.E. Von Grunebaum,¹⁶⁵ memastikan bahwa pada 373/983 keberadaan *Rasa'il* sudah berwujud sebagai hasil kompilasi yang paripurna. Bahkan menurut M.M. Sharif, keberadaan *Rasa'il* pada masa itu sudah tersebar relatif meluas di kalangan umat Islam. Tegasnya, pada 373/983 bukan saja proses penyusunan dan pengkompilasian *Rasa'il* telah selesai, tetapi wujudnya yang lengkap seperti yang kita kenal sekarang pun juga benar-benar telah ada, dan bahkan keberadaannya sudah tersebar. Ibn Sina (370/980–427/1037), sebagaimana diriwayatkan oleh al-Baihaqi, pernah dianjurkan oleh ayahnya agar membaca atau mempelajari *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*,¹⁶⁶ tentu saja yang dimaksudkan

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

adalah yang sudah berbentuk kompilasi secara sempurna. Oleh karena peristiwa itu berlangsung pada saat Ibn Sina berusia 10 tahun, maka berarti peristiwa tersebut terjadi pada sekitar 380 H/990 M. Dengan demikian, pada tahun tersebut—380 H/990 M—sepuluh tahun paska kelahiran Ibn Sina, *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* telah terkompilasikan secara sempurna hingga memungkinkan bagi Ibn Sina untuk mempelajarinya. Sungguh pun demikian kiranya masih ada kemungkinan bahwa *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* itu sudah ada sebelum tahun 373 H/983 M, hanya saja kemungkinan ini masih bersifat dugaan semata. G.E. Von Grunebaum pernah menyatakan, mengingat *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* pada tahun 373 H/983 M telah tersebar dan populer di lingkungan komunitas umat Islam, maka keberadaan *Rasa'il* (dalam wujudnya yang lengkap) pada dekade itu sudah pada tingkat kepastian, sedangkan pada masa-masa sebelum tahun itu masih merupakan suatu dugaan atau kemungkinan¹⁶⁷—terkecuali dalam bentuknya yang belum sempurna—yang tentu masih memerlukan verifikasi lebih lanjut.

Dari sejumlah keterangan di atas dapat diketahui bahwa ada rentang waktu sekitar 40 tahun antara mulai dikenal sebutan *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* (awal dinasti Buwaihi) hingga usai proses kompilasi. Dengan mengkonfirmasi pada proses kompilasi *Rasa'il* yang ternyata tidak terjadi secara sekaligus, tetapi melalui proses yang relatif lama,¹⁶⁸ maka berarti rentangan waktu tersebut tampaknya lebih tepat untuk dipahami sebagai suatu durasi masa berlangsungnya proses penyusunan dan pengkompilasian *Rasa'il*. Sehubungan dengan ini, ada benarnya kalau A.L. Tibawi mengatakan bahwa proses penulisan dan pengkompilasian *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* berlangsung sejak 338/949 sampai dengan 373/983.¹⁶⁹ Sekaligus dengan pernyataannya ini, Tibawi maksudkan sebagai bantahan terhadap P. Casanova yang telah menetapkan 418/1027-427/1035 sebagai masa penulisan *Rasa'il*. Sejalan dengan pendapat Tibawi ini, Henri Corbin¹⁷⁰ mengklaim

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

bahwa telah ada konsensus (kesepakatan) di kalangan ahli bahwa *Rasa'il* yang di hadapan kita sekarang ini rujukannya adalah pada abad 4 H/10 M.

Dengan demikian, sampai di sini setidaknya terdapat tiga aspek penting masalah penaggalan *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* yang kini telah berhasil disingkapkan. *Pertama*, istilah *Rasa'il* sudah mulai dikenal sejak dekade awal kekuasaan Dinasti Buwaihi. Sangat mungkin pada masa itu istilah *Rasa'il* hanya lebih dimaksudkan untuk menunjuk beberapa risalah saja yang keberadaannya masih terpisah-pisah, belum lengkap dan juga belum terkompilasikan. *Kedua*, proses penyusunan dan pengkopilasian *Rasa'il* berlangsung hingga tahun 70-an dari abad 4 H/80-an abad 10 M, sekitar 40 tahun dari awal pemerintahan dinasti Buwaihi. Dan *ketiga*, sebagai hasil dari proses itu semua, maka pada tahun 373/983 keberadaan *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* dalam wujud lengkapnya seperti yang dikenal sekarang ini, benar-benar dapat dikatakan telah meyakinkan, dan bahkan pada masa itu keberadaannya sudah begitu populer dan tersebar di kalangan komunitas umat Islam.

Selanjutnya topik di seputar “model” kepengarangan *Rasa'il* juga masih penting untuk didiskusikan. Netton telah menggambarkan fenomena adanya silang-pendapat tentang masalah kepengarangan *Rasa'il* di kalangan para ahli, sekaligus dengan masing-masing argumentasi yang dikemukakannya.¹⁷¹ Hanya saja menyangkut hal ini para sarjana tampak lebih suka memandangi *Rasa'il* sebagai hasil karya “bersama” (kolektif),¹⁷² bukan karya perorangan, dan pendapat seperti ini yang tampak lebih bisa diterima. M.M. Sharif, misalnya, sejalan dengan pandangan Flugel, telah berani memastikan bahwa *Rasa'il* adalah merupakan karya bersama sejumlah penulis handal.¹⁷³ Jelas, pandangan seperti ini sangat relevan dengan uraian yang sudah disebutkan di atas, khususnya seputar model kepengarangan *Rasa'il*, yang ternyata telah melibatkan sejumlah tokoh, bukan penulis

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

perorangan. Pada umumnya pendapat tentang konsep kepengarangan bersama ini lebih didasarkan pada sumber-sumber informasi intelektual Muslim generasi awal, terutama at-Tauhidi,¹⁷⁴ dalam karyanya berjudul *Al-Imta' wa al-Mu'anasab*. Seperti telah dijelaskan sebelumnya bahwa di dalam kitab *al-Imta'* itu at-Tauhidi menyebut adanya 5 tokoh penting Ikhwan yang terlibat secara intens dalam penulisan dan penyusunan serta pengkompilasian *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*.

Sehubungan dengan keterangan tersebut, tampaknya hampir dapat dipastikan bahwa *Rasa'il* merupakan hasil dari pertemuan-pertemuan (majlis) yang diadakan oleh Ikhwan as-Shafa' untuk diskusi-diskusi filosofis. Secara tepat, sebagian ahli mengidentikkan *Rasa'il* dengan hasil catatan-catatan diskusi suatu kelompok kaum terpelajar yang ditulis oleh sekretaris terdidik,¹⁷⁵ dan ini boleh jadi sangat mendekati kebenaran. Ikhwan as-Shafa' memang terbiasa mengadakan pertemuan-pertemuan khusus pada waktu-waktu yang telah ditentukan, yang tidak boleh dihadiri oleh orang-orang dari kalangan *outsider*, agar supaya rahasia-rahasia pengetahuan esoteris mereka dapat dibahas dengan aman.¹⁷⁶ Pertemuan-pertemuan ilmiah seperti itu pada umumnya mereka laksanakan pada setiap 12 hari sekali.¹⁷⁷ Menurut Netton, ada kemiripan antara tradisi pertemuan yang dilakukan oleh Ikhwan dengan tradisi penganut mazhab Syi'ah Ismailiah selama masa dinasti Fatimiyah di Mesir, yang diadakan 2 kali seminggu, yaitu pada setiap hari Senin dan Kamis yang diisi dengan pembacaan dan pengkajian naskah.¹⁷⁸

Sesuai dengan nama dan sebutannya, *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* merupakan suatu kumpulan (himpunan) atau kompilasi dari risalah-*risalah* Ikhwan as-Shafa'. Agaknya, terdapat sedikit kesulitan untuk dapat menetapkan secara tepat perihal jumlah risalah yang terhimpun di dalam *Rasa'il*. Kesulitan ini terjadi, karena adanya informasi yang

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

berbeda-beda di dalam *Rasa'il* sendiri. Di satu pihak, dinyatakan oleh Ikhwan as-Shafa' bahwa *Rasa'il* merupakan himpunan dari 52 buah risalah. Pada bagian *fibrisat*, tidak kurang dari dua kali ditegaskan oleh Ikhwan bahwa *Rasa'il* terdiri atas 52 risalah.¹⁷⁹ Keterangan serupa, antara lain, diulang kembali oleh Ikhwan pada bagian akhir dari risalah pertama¹⁸⁰ dan risalah ke-52.¹⁸¹ Sebaliknya, dinyatakan pula oleh Ikhwan as-Shafa' bahwa risalah yang telah terkompilasikan itu hanya terdiri atas 51 buah risalah; antara lain, disampaikan pada risalah ke-8,¹⁸² ke-42,¹⁸³ ke-46,¹⁸⁴ ke-50¹⁸⁵ dan risalah ke-52.¹⁸⁶

Apapun alasannya, kalau rujukan yang dimaksudkan adalah *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* adalah hasil terbitan Dar Shadir, Beirut, 1957,¹⁸⁷ yang merupakan objek kajian dalam penelitian ini, maka pendapat pertama yang menetapkan adanya 52 buah risalah yang terhimpun dalam *Rasa'il* adalah jauh lebih valid. Dan ini pula yang paling sering dijadikan rujukan oleh mayoritas ahli,¹⁸⁸ meskipun tidak menafikan masih adanya sejumlah ahli yang berpegang pada pendapat kedua di atas.¹⁸⁹ Validitas pendapat yang menetapkan adanya 52 buah risalah yang terkompilasikan dalam *Rasa'il* dapat dijelaskan dengan cara melakukan kompromi antara keterangan dalam *fibrisat* (daftar isi, dan ulasan singkatnya) dengan risalah terakhir (ke-52)—tentang sihir dan yang berkaitan dengannya. Pada risalah ke-11 (terakhir) ini, dari bab "*al-'Ulum an-Namusiyah wa asy-Syar'iyah*," yang dinyatakan oleh Ikhwan sebagai risalah terakhir dari *Rasa'il*,¹⁹⁰ telah mereka sebutkan pada awal dan ujungnya bahwa risalah tentang sihir adalah risalah ke-52 (terakhir);¹⁹¹ dan inilah yang dipandang oleh Netton sebagai penomoran yang paling benar mengenai jumlah risalah dalam *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*.¹⁹² Penetapan keterangan yang bersifat kuantitatif seperti ini telah mereka ulang tidak kurang dari tiga kali dalam *fibrisat*,¹⁹³ dan bahkan hal demikian itu tercermin pula dalam uraian singkat tentang isi setiap risalah secara keseluruhan yang dituangkan di

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

dalam *fibrisat* itu juga.¹⁹⁴ Di samping itu, penetapan jumlah risalah yang sama seperti itu—*Rasa'il* terdiri atas 52 buah risalah—ternyata berkali-kali juga mereka sampaikan di dalam *Ar-Risalah al-Jami'ah*.¹⁹⁵ Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa sepanjang *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* yang dimaksudkan adalah edisi Beirut, Dar Shadir, 1957—dan atau juga edisi Bombay (1886) dan Kairo (1928)¹⁹⁶—maka dapat dipastikan risalahnya berjumlah 52 buah.

Materi atau isi *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* yang berjumlah 52 risalah ini, sistematikanya diklasifikasikan menjadi empat bagian atau kelompok utama: ilmu matematika (*ar-riyadliyyat*), ilmu kealaman (alam) atau fisika (*al-jismaniyyah at-thabi'iyah*), psikologi (ilmu jiwa) dan ilmu rasional (*an-nafsaniiyyah al-'aqliyyah*), undang-undang ketuhanan dan agama (*an-namusiiyyah al-ilahiyyah wa asy-syar'iiyyah ad-diniyyah*).¹⁹⁷ Relevan dengan akumulasi 52 risalah itu, masing-masing kelompok utama ini memuat isi dan jumlah risalah tertentu pula, dengan rincian sebagai berikut: 14 risalah tentang matematika, 17 risalah tentang ilmu alam, 10 risalah tentang ilmu rasional dan psikologi, serta 11 risalah tentang teologi dan hukum agama,¹⁹⁸ sehingga seluruhnya berjumlah 52 risalah; ini jelas memperkuat uraian sebelumnya yang telah menetapkan adanya 52 risalah yang terhimpun dalam *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*.

Di samping *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*, Ikhwan menyebut adanya sebuah risalah lagi yang dikenal dengan nama *Ar-Risalah al-Jami'ah*.¹⁹⁹ Keberadaan *Ar-Risalah al-Jami'ah* tidak saja diketahui lewat kehadirannya secara fisik, juga ditegaskan di dalamnya,²⁰⁰ tetapi juga lewat keterangan dalam *Rasa'il*, baik yang secara implisit²⁰¹ maupun eksplisit.²⁰² Sekalipun terjadi polemik di seputar siapa penulis (penyusun) *Ar-Risalah al-Jami'ah*, namun hampir dapat dipastikan bahwa penulis (penyusun)-nya adalah juga para penulis *Rasa'il* (abad 4 H/10 M),²⁰³ mengingat adanya kesatuan ruh, kemiripan dalam kosa

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

kata dan fraseologi di antara keduanya. Sedangkan al-Majriti (w. 392 atau 398), yang sering diidentifikasi sebagai penulis *Rasa'il*,²⁰⁴ ternyata belakangan diketahui hanya sebagai orang pertama yang membawanya ke Andalusia.

Ada hubungan bersifat fungsional yang mengikat *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* dengan *Ar-Risalah al-Jami'ah*. Dalam hubungan ini posisi *Ar-Risalah al-Jami'ah* merupakan ringkasan (*mukhtashar*) *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*.²⁰⁵ Sehubungan dengan inilah, dia (*Ar-Risalah al-Jami'ah*) biasa diapresiasi dengan ungkapan *Taj ar-Rasa'il* yakni Mahkota *Rasa'il*.²⁰⁶ *Ar-Risalah al-Jami'ah* dibahas secara singkat di dalam *fibrisat* dan dinyatakan bahwa tujuannya adalah menerangkan hakikat kebenaran yang telah disinggung dalam 52 risalah (*Rasa'il*).²⁰⁷ Ajaran dan rahasia dalam risalah-risalah (*Rasa'il*) itu, kata Ikhwan as-Shafa', tidak mungkin dapat disingkapkan kecuali dengan mempelajarinya secara cermat, dan hanya setelah mempelajarinya secara cermat itulah seseorang baru dapat dinyatakan berhak membaca *Ar-Risalah al-Jami'ah*.²⁰⁸ Sebagai konsekuensi logisnya, sungguh tidak sepatutnya seseorang membaca *Ar-Risalah al-Jami'ah*, kecuali setelah dia mempelajari dengan baik keseluruhan isi risalah-risalah yang terdapat dalam *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*.²⁰⁹

Ar-Risalah al-Jami'ah merupakan sebuah risalah tersendiri dan terpisah dari *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*. Ikhwan as-Shafa' sendiri dengan tegas, baik dalam *Ar-Risalah al-Jami'ah*²¹⁰ maupun *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*,²¹¹ telah menjelaskan perihal adanya *Ar-Risalah al-Jami'ah* sebagai sebuah risalah yang terpisah dari *Rasa'il*, sekalipun keduanya tetap punya hubungan saling-keterkaitan dalam hal isi atau materinya. Implikasinya, sungguh tak dapat dibenarkan keterangan yang menyatakan bahwa Ikhwan as-Shafa' mempunyai 53 buah risalah,²¹² meski yang dimaksudkan olehnya adalah 52 risalah dalam *Rasa'il* ditambah satu risalah berupa *Ar-Risalah al-Jami'ah*. Sebab, pernyataan

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

seperti itu di samping berarti tampak menyetarakan atau mengidentikkan status *Ar-Risalah al-Jami'ah* dengan risalah-risalah yang terdapat di dalam *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*, sekaligus memberikan kesan kalau *Ar-Risalah al-Jami'ah* telah menjadi bagian integral (tidak terpisahkan) dari *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*, sebagaimana risalah-risalah lain dalam *Rasa'il*. Padahal kenyataan yang sesungguhnya adalah bahwa *Ar-Risalah al-Jami'ah* secara fisik bukanlah merupakan bagian integral dari *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*; *Ar-Risalah al-Jami'ah* merupakan sebuah risalah tersendiri, bukan bagian integral dari *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*, meski ia punya hubungan fungsional dan saling-keterkaitan dengan *Rasa'il*.

Catatan Akhir:

¹Karya intelektual yang terdiri atas empat buah jilid besar ini memiliki sebutan lengkap *Rasa'il Ikhwan as-Shafa' wa Khullan al-Wafa'*.

²Di dalam *Rasa'il* volume pertama saja, istilah ini tidak kurang dari sembilan kali diulang: enam kali dalam *fibrisat* (daftar isi beserta uraian singkat tentangnya) dan selebihnya terdapat dalam risalah-risalahnya.

³Ikhwan as-Shafa', *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*, Vol. 4, (Beirut: Dar Shadir, 1957), h. 18. Selanjutnya disebut *Rasa'il* dengan singkatan huruf "R". Bandingkan dengan: Ikhwan as-Shafa', *Ar-Risalah al-Jami'ah*, diedit oleh Mustafa Galib, Vol. 1, (Beirut: Dar Shadir, 1974), h. 237. Selanjutnya disebut dengan "*Ar-Risalah*".

⁴Lihat, misalnya: R. 1, h. 36 dan 39 (disebut dua kali), 452; R. 4, h. 463. Bandingkan dengan *Ar-Risalah*, Vol. 1, h. 237 dan Vol. 2, h. 345.

⁵Lihat, misalnya: R. 1, h. 21 dan 43. Mirip dengan ini, di dalam *Ar-Risalah al-Jami'ah* disebutkan dengan istilah: *Ikhwan as-Shafa' wa Khullan al-Wafa'*, *Ahl al-Majd wa Abna' al-hamd* (Ikhwan as-Shafa' dan Sahabat-Sahabat Setiawan, Kelompok Mulia dan Putera-Putera Terpuji). Lihat, *Ar-Risalah*, Vol. 1, h. 79.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

⁶ Lihat, misalnya: R. 1, h. 47.

⁷ Lihat, misalnya: R. 4, h. 8.

⁸ Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists, an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan as-Shafa')*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), p. 5. Selanjutnya disebut: *Muslim Neoplatonists*.

⁹ Mengenai penamaan Mu'tazilah dengan sebutan Penegak Ketauhidan dan Keadilan Ilahi (*Ahl at-Ta'uhid wa al-'Adl*). Lihat, misalnya: Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 42.

¹⁰ Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 5.

¹¹ Hanna al-Fakhruri dan Khalil al-Jurr, *Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, (Beirut: Dar al-Ma'arif, t.th.), h. 227.

¹² Tiga macam disiplin ilmu keislaman tersebut—Ilmu Kalam, Filsafat Islam dan Tasawuf—secara historis sudah muncul pada abad kedua dan ketiga Hijriah. Lihat, M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Gazali, Pendekatan Metodologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 18.

¹³ C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, terjemah Hasan Basari, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991), h. 58-59.

¹⁴ Lihat, misalnya: R. 4, h. 411-412.

¹⁵ Ibn al-Muqaffa', *Kalilah wa Dimnah, Fabel-Fabel Kearifan*, terjemah Misbah M. Majidi, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), h. 87.

¹⁶ Kitab Sastera Klasik ini, yang hingga sekarang dipandang sebagai model prosa Arab, merupakan karya Bidpai, seorang pujangga India, kemudian diterjemahkan dari bahasa Pahlevi ke dalam bahasa Arab oleh Ibn al-Muqaffa' (w. 757 M). Lihat, Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Columbia University Press, 1983), p. 6; James Kritzeck, *Anthology of Islamic Literature*, (New York: Library of Congress, 1964), p. 73.

¹⁷ Uraian secara lengkap tentang kisah Burung Merpati. Baca, Ibn al-Muqaffa', *Kalilah*, h. 87-109.

¹⁸ Baca, Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 4.

¹⁹ Sebagai bukti keretakan persaudaraan umat Islam pada masa itu adalah berkembangnya sikap fanatisme berlebihan, terutama setelah Abbasiyah berhasil menggulingkan dinasti Umayyah. Dalam kaitan ini, tampaknya Ikhwan as-Shafa' bermaksud membangun persaudaraan Islam yang bersifat universal, lintas suku dan aliran keagamaan. Lihat, Ibn al-Muqaffa', *Kalilah*, h. xxiii-xxvi.

²⁰ R. 1, h. 99-101.

²¹ Bagi Ikhwan as-Shafa', langkah pemilihan sahabat secara selektif adalah

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

sangat penting, setidaknya untuk mengenal sifat dan perilaku, mazhab pemikiran dan keyakinan agamanya. Mengingat, baginya tidak semua orang layak dijadikan saudara atau sahabat; ada orang tertentu yang memang tidak layak dijadikan sahabat (saudara). Misalnya, Ikhwan menyebut keberkadaan orang-orang yang menghalalkan darah orang lain yang berlainan dengan agama dan mazhab pemikirannya—Yahudi, Khawarij dan orang yang mengingkari Tuhan—sebagai tidak layak dijadikan saudara. Sebaliknya, mereka mengklaim bahwa kelompoknya adalah orang-orang mukmin dari mazhab orang-orang baik, ahli zuhud dan saleh. Lihat, R. 4, h. 43-44.

²²Menurut pandangan Ikhwan as-Shafa', fungsi penting sahabat (saudara) adalah membantu mencapai dan mewujudkan kebahagiaan dunia-akhirat dan menangkal musuh serta menghilangkan petaka. Lihat, R. 4, h. 44-45.

²³ R. 4, h. 47-48.

²⁴'Abd al-Latif Muhammad al-'Abd, *Dirasat fi al-Falsafah al-Islamiyyah*, (Mesir: Maktabah an-Nahdhal al-Mishriyah, 1979), h. 222; 'Abd al-Latif Muhammad al-'Abd, *Al-Insan fi Fikr Ikhwan as-Shafa'*, (Mesir: Maktabah Anha' al-Mishriyah, t.th.), h. 29.

²⁵ T.J. De Boer, "Ikhwan as-Shafa'", dalam *Da'irah al-Ma'arif*, Vol. 1, (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.), h. 527.

²⁶ R. 1, h. 99-100.

²⁷ Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 5.

²⁸ S.M. Stern, "New Information About the Authors of the Espistles of the Sincere Brethren", dalam *Studies in Early Isma'ilism*, (Lieden: E.J. Brill, 1983), p. 155-176. Selanjutnya disebut: *New Information*.

²⁹Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, (Lahore: The Premier Book House, 1903), p. 167-168.

³⁰Edward J. Jurji, *Arabic and Islamic Philosophy*, diedit oleh Vergelius Ferm, (AS: Littlefield, Adam & Co., 1961), p. 162.

³¹ Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 5-6.

³² Lihat, *Ar-Risalah*, Vol. 2, h. 331, 495; Di dalam *Rasa'il*, Ikhwan juga melakukan hal yang sama dengan mengatakan: *inna as-shafa' innama yu'rafu bi al-kudurah* (sesungguhnya kesucian hanya dapat diketahui dengan sebab adanya kekeruhan). Lihat, R. 4, h. 470.

³³ Lihat, *Ar-Risalah*, Vol. 2, h. 337.

³⁴Ismail K. Poonawala, "Ikhwan as-Shafa'" dalam *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), Vol. 7, (New York: Macmillan Publishing Company,

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

1986), p. 92.

³⁵Huston Smith, *The Concise Encyclopedia of Islam*, (San Fransisco: Happer and Row, 1989), p. 127.

³⁶Abbas Hamdani, "Abu Hayyan at-Tauhidi and the Brethren of Purity", dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 9, (London dan New York: Cambridge University Press, 1978), p. 345.

³⁷Ismail Raqi al-Faruqi, "On the Ethics of the Brethren of Purity (Ikhwan as-Shafa' wa Khullan al-Wafa)", dalam *The Muslim World*, Vol. 50, (New York: Kraus Reprint Co., 1968), p. 109.

³⁸Reynold A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, (Cambridge: Cambridge University Press, t.th.), p. 370.

³⁹Majid Fakhri, p. 185-186.

⁴⁰Nejla M. Abu Izzedin, *The Druzes, A New Study of their History, Faith and Society*, (Leiden: E.J. Brill, 1984), p. 89.

⁴¹R. 4, h. 417.

⁴²R. 4, h. 411-412.

⁴³Ibrahim Unais et. al., *Al-Mu'jam al-Wasith*, Vol. 1, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1972), h. 517.

⁴⁴Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, Vol. 14, (Beirut: Dar Shadir, t.th.), h. 462.

⁴⁵Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 6.

⁴⁶R. 1, h. 21.

⁴⁷R. 4, h. 412-413.

⁴⁸Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, Vol. 14, h. 19.

⁴⁹Jame A.H. Murraray et. al. (ed.), *The Oxford English Dictionary*, Vol. 1, (Oxford: Clarendon Press, 1978), p. 1088.

⁵⁰Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, Vol. 14, h. 20-21; Ar-Razi, *Mukhtar as-Shibah*, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.), h. 8.

⁵¹R. 1, h. 100.

⁵²Lihat, misalnya: R. 1, h. 237.

⁵³Misalnya: Osman Bakar, *Taubid dan Sains*, terjemah Yuliani Liputo, (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994), h. 76; Nouruzzaman Shiddiqi, *Tamaddun Muslim, Bunga Rampai Kebudayaan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 28; Zainal Abidin Ahmad, *Negara Adil Makmur Menurut Ibn Sina*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h. 151; Selain itu, Huston Smith ternyata juga berada pada kasus kesalahan yang sama pada saat menterjemahkan Ikhwan as-Shafa' dengan

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

Brotherhood of Purity. Lihat, Huston Smith, *The Concise*, p. 78. Sementara ada pula sejumlah penulis yang tampak lebih bersikap hati-hati dengan cara menyebut langsung nama Ikhwan as-Shafa', tanpa memberikan terjemahannya. Misalnya: Ismail K. Poonawala, "al-Qur'an dalam Rasa'il Ikhwan as-Shafa'", terjemah Ihsan Ali al-Fauzi, *Ulumul Qur'an*, Vol. 2, No. 9, 1991, h. 34-40; Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), h. 19-25; Abuddin Nata, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jilid 1, (Jakarta: Logos, 1991), h. 181-185; M.M. Sherif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1, p. 289-309.

⁵⁴Dalam kaitan ini, HB. Jassin bisa diapresiasi sebagai salah satu—atau bahkan boleh jadi satu-satunya—penulis Indonesia yang menterjemahkan secara tepat kata *ikhwan* dengan "saudara-saudara". Baca, Syed Ameer Ali, *Api Islam*, terjemah HB. Jassin (Jakarta: Bulan Bintang, t.th.), misalnya: h. 634, 636.

⁵⁵R. 4, h. 412.

⁵⁶Sehubungan dengan ini, di masa itu Ikhwan menyaksikan betapa syariat Islam telah terkotori oleh bid'ah, sebagaimana diekspresikan dalam pernyataan at-Tauhidi "*inna asy-yari'ah qad danasat bi al-jubalat wa ikhtalathat bi ad-dlalalah, wa la sabila ila ghusliha illa bi al-falsafah...*". (sesungguhnya ajaran agama telah dikotori oleh kebodohan dan bercampur dengan kesesatan, dan tak ada cara apa pun untuk membersihkannya kecuali dengan filsafat...). Lihat, Buthras al-Busthani, dalam pengantar R. 1, h. 6.

⁵⁷R. 4, h. 411-412.

⁵⁸Muhamad Farid Hijab, *Al-Falsafah as-Siyasiyyah 'inda Ikhwan as-Shafa'*, (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah li al-Kitab, 1982), h. 24.

⁵⁹Lihat, misalnya: Buthras al-Busthani, dalam pengantar *Rasa'il*, Vol. 1, h. 5; Muhammad 'Atif al-'Iraqi, *Al-Falsafah al-Islamiyyah*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.), h. 29; 'Umar Farukh, *Tarikh al-Fikr al-'Arabi ila Ayyam Ibn Khaldun*, (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayan, 1972), h. 277.

⁶⁰Dalam pandangan Ian Richard Netton, kenyataan seperti itu justru merupakan bukti keberhasilan Ikhwan as-Shafa' dalam merahasiakan identitasnya di masa itu. Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 1

⁶¹'Arif Tamir, *Haqiqat Ikhwan as-Shafa' wa Khullan al-Wafa'*, (Beirut: Imprimerie Catholique, 1966), h. 7.

⁶²Lihat, misalnya: Huston Smith, *The Concise* p. 78; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, p. 185; M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1, p. 289; Hanna Fakhri dan Khalil al-Jurr, *Tarikh al-Falsafah*, h. 377; G.E. Von Grunebaum, *Classical Islam, A History 600 – 1258*, (Chicago: Aldine Publishing Company, 1970), p. 111; Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim*, p. 167;

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

M. Nasir, *Kebudayaan Islam dalam Perspektif Sejarah*, penyunting Endang Saefuddin Ansari, (Jakarta: Girimurti Pasaha, 1988), h. 113.

⁶³Muhammad Lutfi Jum'ah, *Tarikh Falasifah al-Islam fi al-Masyriq wa al-Maghrib*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th.), h. 253; Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh ad-Daulah al-Fathimiyyah*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1958), h. 465; Nourouzzaman Siddiqi, *Tamaddun Muslim, Bunga Rampai Kebudayaan Muslim*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 28.

⁶⁴Atif al-Iraqi, *Al-Falsafah al-Islamiyyah*, h. 29; Edward J. Jurji, dalam *Arabic and Islamic Philosophy*, diedit oleh Vergelius Ferm, (AS: Littlefield, Adams & Co., 1961), p. 162.

⁶⁵Dia adalah 'Ali Ibn Muhammad Ibn al-'Abbas Abu Hayyan at-Tauhidi, seorang sastrawan-filosof yang sangat berpengaruh pada penghujung akhir abad ke-4 H/10 M. Tokoh ini hidup semasa dengan penyusunan *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*. Yahya ibn 'Adi dan Sulaiman as-Sijistani, keduanya merupakan guru terpentingnya. Diantara karya terpenting at-Tauhidi adalah: *Al-Imta' wa al-Mu'anasab* dan *al-Muqabasat*. Lihat, Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School*, (New York: Routledge, 1992), p. 16-17.

⁶⁸Abu Hayyan at-Tauhidi, *Al-Imta' wa al-Mu'anasab*, Vol. 2, (Beirut: Dar Maktabah al-Hayah, t.th.), h. 3-4. Lihat pula: al-Busthani, dalam "Pengantar" R. 1, h. 6 ; Farid Hijab, *Al-Falsafah as-Siyasiyyah*, h. 56.

⁶⁷Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, (USA: Sambhala-Boulder, 1978), p. 25; Nejl M. Abu Izzedin, *The Druzes*, p. 89; Reynold A Nicholson, *A literary*, p. 370.

⁶⁸Misalnya: 'Abd al-Latif Muhammad al-'Abd, *Al-Insan*, h. 27.

⁶⁹Abbas Hamdani, "Abu Hayyan at-Tauhidi and the Brethren of Purity," dalam *Middle East Studies*, Vol. 9, p. 349.

⁷⁰Misalnya: Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh*, h. 465; A.L. Tibawi, "Ikhwan as-Shafa' and their Rasa'il", *The Islamic Quarterly*, No. 1, Vol. 2, 1955, p. 20; T.J. De Boer, dalam *Da'irah al-Ma'arif*, Vol. 1, (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), h. 95; Al-Bustani, dalam "Pengantar" R. 1, h. 6.

⁷¹Farid Hijab, *Al-Falsafah as-Siyasiyyah*, h. 55. Bandingkan dengan: Hanna Fakhri dan Khalil al-Jurr, *Tarikh al-Falsafah*, h. 223.

⁷²Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 1.

⁷³Hanna Fakhri dan Khalil al-Jurr, *Tarikh al-Falsafah*, h. 226; 'Umar Dasuqi, *Ikhwan as-Shafa'*, (Kairo: Dar al-Ihya' al-'Arabiyyah, 1947), h. 87. Bandingkan dengan: al-Latif, *Al-Insan*, h. 28.

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

⁷⁴R. 2, h.23; R. 4, h. 165.

⁷⁵Ia lebih dikenal sebagai orang salih, lahir (21 H) dan dibesarkan di Madinah tetapi kemudian menetap di Basrah. Hasan al-Basri memang bukan seorang pemikir sistematis, tetapi pengajarannya di masjid Basrah telah mewariskan sesuatu yang luar biasa dalam sejarah intelektual Islam. Dalam bidang Ilmu Kalam sebut saja, misalnya, Wasil bin 'Ata', yakni perintis kalam Mu'tazilah yang semula adalah murid Hasan al-Bashri. Lihat, Nurcholish Madjid, dalam "pengantar" *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 19. Dalam bidang Sufisme, Hasan al-Bashri dikenal sebagai seorang tokoh asketik (*zūhd*), yang keberadaannya dipandang sebagai cikal-bakal Sufisme. Lihat, Abu Wafa' al-Ghanimi at-Taftazani, *Sufi dari Zaman Ke Zaman*, terjemah Ahmad Rafi' Usmani, (Bandung: Pustaka, 1985), h. 54-73.

⁷⁶Uraian tentang Washil bin 'Atha' sebagai perintis kalam Mu'tazilah dan riwayat kemunculannya. Baca, M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Gazali*, h. 30-31.

⁷⁷Uraian seputar keberadaan al-'Asy'ari dan ketokohnya sebagai pendiri Kalam Sunni. Lihat, M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Gazali*, h. 39-40.

⁷⁸Farid Hijab, *Al-Falsafah as-Siyasiyyah*, h. 57.

⁷⁹Farid Hijab, *Al-Falsafah as-Siyasiyyah*, h. 33-46.

⁸⁰Farid Hijab, *Al-Falsafah as-Siyasiyyah*, h. 33. Bandingkan dengan: Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, (Albany: State University of New York Press, 1992), p. 53.

⁸¹Lihat, misalnya: Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh*, h. 465; Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), h. 71; Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim*, p. 165; T.J. De Boer, *Tarikh al-Falsafah fi al-Islam*, terjemah (ke dalam bahasa Arab) Muhammad Abdul Hadi Abu Ridah, (Kairo: Lajnah at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr, 1957), h.161; Jabur 'Abd an-Nur, *Ikhwan as-Shafa'*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1961), h. 5-6; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, p. 185.

⁸²Lihat, misalnya: Duncan B. Macdonald, *Development of Muslim*, p. 167; Hasan Ibrahim Hasan, *T±rikh*, h. 465; C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan*, h. 58.

⁸³T.J. De Boer, dalam *Da'irah al-Ma'arif*, Vol. 1, h. 527; T.J. De Boer, *Tarikh al-Falsafah*, h. 158; Ismail Ragi al-Faruqi, "On Ethics of the Brethren of Purity," dalam *The Muslim World*, Vol. 50, p.109.

⁸⁴Hasan Ibrahim Hasan, *T±rikh*, h. 465.

⁸⁵Huston Smith, *The Concise*, p. 78.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

⁸⁶ Nouruzzaman Siddiqi, *Tamaddun Muslim*, h. 28.

⁸⁷T.J. De Boer, dalam *Da'irah al-Ma'arif*, Vol. 1, h. 527. Dalam kaitan ini, Von Grunebaum menegaskan: Ikhwan as-Shafa' mungkin eksis pada 970 M, dan secara pasti mereka diketahui keberadaannya pada tahun 983/984 M. Lihat, Von Grunebaum, *Classical Islam*, h. 111.

⁸⁸Abd al-Latif Muhammad al-'Abd, *Al-Insan*, h. 24; Zainal Abidin Ahmad, *Ilmu Politik Islam II: Konsep Politik dan Ideologi Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), h. 56; Charles Michael Stanton, *Pendidikan Tinggi dalam Islam*, terjemah Affandi dan Hasan Asari, (Jakarta: Logos, 1994), h. 56; Mustafa 'Abd ar-Razzaq, *Tamhid Tayarikh al-Falsafah al-Islamiyyah*, (Kairo: Lajnah at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr, 1959), h. 54; M. Lutfi Jum'ah, *Tarikh Falasifah*, h. 253.

⁸⁹Muhamad 'Athif al-'Iraqi, *Al-Falsafah al-Islamiyyah*, h. 29; Hanna Fakhruri dan Khalil al-Jurr, *Tarikh al-Falsafah*, h. 226.

⁹⁰M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, p. 289; Farid Hijab, *Al-Falsafah as-Siyasiyyah*, h. 36.

⁹¹ Farid Hijab, *Al-Falsafah as-Siyasiyyah*, h. 47.

⁹²Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh*, h. 465; C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan*, h. 58-59; Hossein Nasr, *An Introduction*, p. 26.

⁹³ Netton, *Muslim Neoplatonist*, p. 5.

⁹⁴ Istilah yang dimaksudkan adalah: *Ikhwan as-Shafa' wa Kbulan al-Wafa' wa Abl al-'Adl*. Lihat, misalnya: R. 1, h. 21, 43, 47.

⁹⁵Sebagaimana telah diketahui bahwa pada tahun 233 H/848 M, Mu'tazilah dibatalkan dari statusnya sebagai mazhab resmi negara oleh al-Mutawakkil (232/847 - 247 H/861 M). Kebijakan ini tentu saja berbeda secara diametral dengan keputusan khalifah al-Makmun (198/813 - 218 H/833 M), kemudian kebijakan itu dilanjutkan oleh al-Mu'tasim (218 /833 -227 H/842 M) dan al-Wasiq (227/842 - 232 H/847 M), yang secara formal memberlakukan Mu'tazilah menjadi sebuah mazhab resmi negara. Lihat, Ahmad Amin, *Dluha al-Islam*, Vol. 3, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1936), h. 180; Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 63.

⁹⁶Lihat, misalnya: H.A.R. Ghibb, *Modern Trends in Islam*, (New York: AMS Press Inc., 1978), p. 1; Komaruddin Hidayat, "Arkoun dan Tradisi Hermeneutika", dalam *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, penyunting Johan Hendrik Meuleman, (Jakarta: LkiS, 1994), h. 26; M. Amin Abdullah, "Arkoun dan Kritik Nalar Islam", dalam *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, h. 13-14.

⁹⁷Secara politis, masa pemerintahan Abbasiyah (132 H/750 M - 656

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

H/1258 M) pada umumnya dibagi menjadi lima periode. *Pertama*, masa pengaruh Persia pertama (132 H/750 M – 232 H/847 M); *Kedua*, masa pengaruh Turki pertama (232 H/847 M – 334 H/945 M); *Ketiga*, masa kekuasaan Dinasti Buwaihi dalam pemerintahan Khilafah Abbasiyah atau disebut pula masa pengaruh Persia kedua (334 H/945 M – 447 H/1055 M); *Keempat*, masa kekuasaan Dinasti Bani Saljuk dalam pemerintahan Khilafah Abbasiyah atau disebut juga sebagai pengaruh Turki kedua (447 H/1055 M – 590 H/1194 M); dan *Kelima*, masa Khilafah Abbasiyah bebas dari pengaruh dinasti lain, tetapi kekuasaannya hanya efektif di sekitar kota Bagdad. Lihat, Bojena Gajane Stryzeweska, *Tarikh ad-Daulah al-Islamiyyah*, (Beirut: al-Maktab at-Tijari, t. th.), h. 360; Zainal Abidin Ahmad, *Ilmu Politik IV, Sejarah Islam dan Ummatnya Sampai Sekarang (Perkembangan dari Zaman ke Zaman)*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 11-12.

⁹⁸Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam: Making of Muslim History and Society*, (London and New York: Routledge, 1990), p. 40-42. Zaman Keemasan Abbasiyah minimal ditandai oleh dua hal: (1) Secara politis, para Khalifah betul-betul menjadi tokoh kuat dan merupakan pusat kekuasaan politik dan agama sekaligus; (2) Selain kemakmuran masyarakat mencapai tingkat tertinggi, periode ini juga berhasil menyiapkan landasan bagi perkembangan filsafat dan sains dalam Islam. Lihat, Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, h. 50.

⁹⁹Yuhana Qumair, *Ikhwan as-Shafa'*, (Beirut: Matba'at al-Kasulikiyyat, 1950), h. 3.

¹⁰⁰ Philip K. Hitti, *History of Arab*, (London: the Macmillan Press Ltd., 1972), p. 466.

¹⁰¹ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, h. 62.

¹⁰²Kafrawi Ridwan et.al. (ed.), “Abbasiyah”, dalam *Ensiklopedi Islam*, Vol. 1, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), h. 8.

¹⁰³Ketika itu, para harem dan pelayan instana sangat berpengaruh terhadap keputusan yang diambil khalifah. Jabatan wazir dipegang oleh orang-orang yang kurang mumpuni dan meraihnya lewat jalan kolusi dengan khalifah. Kekayaan negara bukan digunakan untuk kepentingan yang semestinya. Khalifah tidak lagi mempunyai kekuasaan. Pejabat negara yang benar-benar ada di bawah kekuasaan dan kendali khalifah hanyalah seorang sekretaris pribadi yang bertugas mengelola kekayaan khalifah. Lihat, Jabur 'Abd an-Nur, *Ikhwan as-Shafa'*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1961), h. 6.

¹⁰⁴ Philip K. Hitti, *History of Arab*, p. 468.

¹⁰⁵Ahmad Salabi, *Mausu'at at-Tarikh al-Islami*, Vol. 3, (Kairo: Maktabah an-

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Nahdlah al-Mishriyyah, 1978), h. 140.

¹⁰⁶Uraian secara lebih luas masalah ini. Lihat, Zainal Abidin Ahmad, *Negara Adil Makmur Menurut Ibn Sina*, h. 122-126.

¹⁰⁷Yuhana Qumair, *Ikhwan as-Shafa'*, (Beirut: Matba'at al-Kasulikiyat, 1950), h. 3.

¹⁰⁸ Penjelasan Ikhwan as-Shafa' mengenai dua konsep tatanan kehidupan sosial-politik ini. Lihat, misalnya: R. 1, h. 181-182; R. 4, h. 187-188.

¹⁰⁹'Izz 'Ain Faudah, dalam pengantar *Al-Falsafah as-Siyasiyyah 'inda Ikhwan as-Shafa'*, h. 5-6.

¹¹⁰ R. 4, h. 187.

¹¹¹ R. 3, h. 535.

¹¹² R. 4, h. 411-412, 417.

¹¹³Filosof yang memiliki nama lengkap Abu Ali Ahmad ibn Ya'qub ibn Miskawaih ini, lahir di Ray, daerah Teheran sekarang. Dia merupakan filosof akhlak yang paling representatif dalam dunia Islam periode klasik, bahkan ada yang menyebutnya sebagai "Bapak Etika Islam." Memang sebelum Miskawaih, para filosof Islam—seperti al-Kindi, al-Farabi dan ar-Razi—sudah melakukan kajian filosofis tentang akhlak, tetapi Ibn Miskawaih lah yang mula-mula membangun teori filsafat akhlak secara utuh dan sistematis, sebagaimana terlihat dalam karyanya *Tabdzib al-Akhlaq* yang hingga kini tetap menjadi rujukan umat Islam. Lihat, Ahmad Azhar Basyir, *Refleksi atas Persoalan Keislaman*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 94.

¹¹⁴Nurcholish Madjid (ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 31.

¹¹⁵ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 6.

¹¹⁶ Nurcholish Madjid (ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, h. 32.

¹¹⁷Gerakan penterjemahan itu sudah dirintis sejak akhir Daulah Umawi di Damaskus—misalnya, disebut-sebut bahwa Khalid Ibn Yazid (w. 84 H/704 M), seorang Pangeran yang klaim kekhalifahannya ditolak, telah mencurahkan perhatiannya pada pengkajian filsafat—namun aktivitas itu mencapai puncaknya pada masa Daulah Abbasiyah di Bagdad, tepatnya zaman al-Makmun (w. 219/833). Lihat: Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, h. 23-24.

¹¹⁸Unsur Persia dalam *Rasa'il*, antara lain, ditunjukkan oleh nukilan-nukilan dalam bahasa Persia: R. 1, h. 139, 209, 235; penyebutan nama-nama raja Persia seperti Ardasir I, yang dikutip surat wasiatnya: lihat misalnya, R. 3, h. 495, 496.

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

Adapun unsur India, antara lain, dibuktikan perihal nukilan sejumlah kisah dan anekdot. Dua jenis yang menonjol adalah “Kisah-kisah Raja” dan “Kisah-kisah Hewan”. Lihat, misalnya: R. 2, h. 460; R. 3, h. 82-83, 173-176, 315-319; R. 4, h. 20-22, 148-151, 162-164, 315-327. Barangkali yang terpopuler dan terpenting dari “Kisah-kisah Raja” dalam *Rasa'il* adalah yang diambil dari legenda Bilwahaar dan Yudasaf (atau Budasaf), di Eropa dikenal sebagai Barlaam dan Yosaphat atau Yoasaph. Legenda ini, yang asal-usulnya tersurat dalam kisah tentang Buda, telah diterjemahkan dari bahasa Pahlevi ke Arab oleh Ibn al-Muqaffa' (w. 756), dan juga dimasukkan ke dalam sebuah karya Syi'ah oleh Ibn Babuya (w. 991). Adapun tentang kisah kategori kedua, “Kisah Binatang,” dapat ditemukan contoh lengkapnya dalam *Rasa'il* tentang Perdebatan Binatang yang menempati posisi sangat besar dalam risalah bertajuk “Bagaimana Hewan dan Jenis-Jenisnya Tercipta”. Lihat, Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 89-94. Sementara unsur Yunani dalam *Rasa'il* akan penulis bahas dalam tema khusus “Ikhwan as-Shafa' dan Filsafat Yunani”.

¹¹⁹Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 89-94..

¹²⁰Lihat, misalnya: R. 4, h. 25.

¹²¹Lihat, misalnya: R. 1, h. 76.

¹²²Masuknya unsur Hellenistik ke dunia Islam terjadi melalui dua gelombang. *Pertama*, berlangsung pada masa kemunduran Daulah Umawi di Damaskus dan permulaan kebangkitan Abbasiyah di Bagdad (130/750 - 340 H/950 M). *Kedua*, saat Bagdad mulai merosot dan situasi politik dunia Islam tidak menentu (340/950 - 660 H/1260 M). Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, h. 23, 31.

¹²³Ibrahim Mazkour, *Fi al-Falsafah al-Islamiyyah*, Vol. 2, (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), h. 36. Bandingkan dengan: Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, h. 22.

¹²⁴Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, h. 28-29.

¹²⁵Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, h. 25.

¹²⁶Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, h. 26.

¹²⁷Hal ini berbeda dengan dua abad sebelumnya—yakni abad 1 H dan 2 H, yang lebih dikenal sebagai periode asketisme (*zuhd*), embrio atau cikal-bakal dari Sufisme, di mana pada saat itu upaya konseptualisasi teoritis belum dilakukan. Diantara para tokoh asketik yang penting untuk disebutkan di sini adalah: al-Hasan al-Basri (w. 110 H), Ibrahim ibn 'Adham (w. 159 H) dan Rabi'ah al-'Adawiyah (w. 185 H). Lihat, misalnya: Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, h. 89-90.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

¹²⁸ Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, h. 92; M. 'Uqail Ibn 'Ali al-Mahdi, *Madkhal ila at-Tashawwuf al-Islami*, (Kairo: Dar al-Hadis, 1993), h. 50-51.

¹²⁹ Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 5.

¹³⁰ R. 4, h. 42. Uraian secara lebih jelas tentang masalah ini akan disampaikan pada sub bab berikutnya.

¹³¹ W. Montgomery Watt, *Kejayaan Islam*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), h. 157-160; Muhammad Ismail Ibrahim et. al., *Tarikh al-'Alam al-Islami li as-Shaff as-Tsani al-Mutawassith*, (t.th.: al-Mamlakah al-'Arabiyyah as-Su'udiyah, 1975), h. 110.

¹³² Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh*, h. 465; C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan*, h. 58-59.

¹³³ Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh*, h. 465.

¹³⁴ R. 4, h. 166.

¹³⁵ Perkataan al-Masih yang dinukil Ikhwan adalah: *la tadla'u al-bikmah 'inda gair abhila fatazhlimumba wa la tamna'uba ablaba fatazhlimumum*". Lihat, R. 4, h. 166. Bandingkan dengan Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid 2, (Jakarta: UI-Press, 1979), h. 58-59

¹³⁶ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, h. 70; Zainal Abidin Ahmad, *Sejarah Islam dan Umatnya*, Jilid 4, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 25-26; W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terjemah Umar Basalim, (Jakarta: P3M, 1987), h. 121; M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995), h. 264.

¹³⁷ Farid Hijab, *Al-Falsafah as-Siyasiyyah*, h. 39.

¹³⁸ M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 264.

¹³⁹ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, h. 71.

¹⁴⁰ Zainal Abidin Ahmad, *Sejarah Islam dan Umatnya*, h. 25-26.

¹⁴¹ Empat tingkatan keanggotaan Ikhwan as-Shafa' yang dimaksud, secara urut dari yang terendah dapat disebutkan sebagai berikut: *Ikhwan al-Abrar ar-Rubama'*, *Ikhwan al-Akhyar wa al-Fudlala'*, *Ikhwan al-Fudlala' wa al-Kiram* dan *al-Kamal*. Lihat: R. 4, h. 57-58, 173-174. Istilah yang disebutkan terakhir—*al-Kamal*—bukanlah dari Ikhwan sendiri, melainkan dikutip dari: Ahmad Amin, *Zhubur al-Islam*, Juz 2, (Beirut: Dar al-Kitab, 1969), h. 147.

¹⁴² Karya ini mengalami penerbitan ulang tidak kurang dari empat kali: Leipzig (1883), Bombay-India (1886), Kairo-Mesir (1928) dengan pengantar oleh

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

Taha Husein dan Ahmad Zakki, Beirut (1957. Lihat, 'Abd al-Lathif Muhammad al-'Abd, *Al-Insan*, h. 50-51.

¹⁴³Setidaknya ada tiga buah karya mengenai Ikhwan as-Shafa' yakni ditulis oleh Yves Marquet (1975), Susanne Diwald (1978) dan Alessandro Bausani. Lihat, Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. ix.

¹⁴⁴A.L. Tibawi, "Ikhwan as-Shafa' and their Rasa'il", dalam *Islamic Quarterly*, 2, (1995), p. 28-46; Lihat pula, A.L. Tibawi, *Arabic and Islamic Themes* (London: Luzac and Company Ltd., 1976), p. 161-180.

¹⁴⁵ A.L. Tibawi, "Ikhwan as-Shafa' and their Rasa'il", dalam *Islamic Quarterly*, 2, p. 26-48.

¹⁴⁶ S.M. Stern, New Information, dalam *Studies in Early Isma'ilism*, p. 155-157; S.M. Stern, "New Information about the Authors of the Epistles of the Sincere Brethren", dalam *Islamic Studies*, Vol. 3, No. 4 (Karachi: the Central Institute of Islamic Research, 1964), p. 405.

¹⁴⁷Ia adalah Abu 'Abdullah al-Husain ibn Ahmad Ibn Sa'dan, seorang Wazir zaman pemerintahan Samsam ad-Daulah (372/983-376/987), putra 'Adud ad-Daulah Ibn Buwaih, yang ketika itu jabatan kekhalifahan berada di tangan at-Tha'i Lillah al-Abbasi (363/974-381-991).

¹⁴⁸ Abbas Hamadani, "Abu Hayyan at-Tauhidi", dalam *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 9 (1978), p. 347.

¹⁴⁹Lihat, Abu Hayyan at-Tauhidi, *al-Imta' wa al-Mu'anasab*, Vol. 2 (Beirut: Dar Maktabah al-Hayah, t.th.), h. 3-4. Lihat pula, misalnya: S.M. Stern, "New Information", dalam *Islamic Studies*, p. 405; S.M. Stern, "New Information", dalam *Studies in Early Isma'ilism*, p. 156; Buthras al-Bustani, dalam pengantar R. 1, h. 5; 'Umar Dasuqi, *Ikhwan as-Shafa'* (Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyat), h. 44; Abbas Hamdani, "Abu Hayyan at-Tauhidi", dalam *International Journal of Middle East*, p. 348; Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, p. 25; Masih terkait dengan nama-nama penulis *Rasa'il* itu, Hasan Ibrahim Hasan memberikan penegasan bahwa mereka itu, semuanya berasal dari daerah Persia. Lihat, Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh ad-Daulah al-Fatimiyyah*, h. 466.

¹⁵⁰Abbas Hamdani, "Abu Hayyan at-Tauhidi", dalam *International Journal of Middle East*, p. 349. Lihat pula: Hossein Nasr, *An Introduction*, p. 25; S.M. Stern, "New Information", dalam *Islamic Studies*, p. 410; S.M. Stern, "New Information", dalam *Studies in Early Isma'ilism*, p. 162.

¹⁵¹ Ismail K. Poonawala, dalam *The Encyclopedia*, p. 93.

¹⁵² R.A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, p. 370.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

- ¹⁵³ De Boer, "Ikhwan as-Shafa'", dalam *Da'irah al-Ma'arif*, h. 527.
- ¹⁵⁴ Huston Smith, dalam *The Concise*, p. 78.
- ¹⁵⁵ Henri Corbin, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah*, terjemah ke dalam bahasa Arab oleh Nusair Marrut dan Hasan Qubaisi (Beirut: Mansyurat 'Awa'idat, 1966), h. 210.
- ¹⁵⁶ M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, p. 289.
- ¹⁵⁷ Muhamad Luthfi Jum'ah, *Tarikh Falasifah al-Islam*, h. 253.
- ¹⁵⁸ Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh ad-Daulah al-Fathimiyyah*, h. 466.
- ¹⁵⁹ Abu Hayyan at-Tauhidi, *Al-Imta' wa al-Mu'anasab*, Vol. 2, h. 4. Lihat pula: Abbas Hamdani, "Abu Hayyan at-Tauhidi", dalam *International Journal*, p. 348; Farid Hijab, *Al-Falsafah as-Siyasiyyah*, h. 64; Mustafa Ghalib, *Ikhwan as-Shafa' wa Khullan al-Wafa'* (Beirut: Dar wa Maktabah al-Hilal, 1979), h. 21.
- ¹⁶⁰ Hanna Fakhri dan Khalil al-Jurr, *Tarikh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, Vol. 1, h. 226; Muhamad 'Athif al-'Iraqi, *Al-Falsafah al-Islamiyyah*, h. 29.
- ¹⁶¹ At-Tauhidi, *Al-Imta' wa al-Mu'anasab*, h. 5.
- ¹⁶² Abbas Hamdani, "Abu Hayyan at-Tauhidi", dalam *International Journal*, p. 348.
- ¹⁶³ M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, p. 290.
- ¹⁶⁴ Bertold Spuler, *The Muslim World, A History Survey, Part I: the Age of the Caliphs* (Leiden: E.J. Brill, 1960), p. 86.
- ¹⁶⁵ G.E. Von Grunebaum, *Classical Islam*, p. 111.
- ¹⁶⁶ Zainal Abidin Ahmad, *Negara Adil Makmur*, h. 150.
- ¹⁶⁷ Von Grunebaum, *Classical Islam*, p. 111.
- ¹⁶⁸ Umar Farukh, *Tarikh al-Fikr al-'Arabi* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1972), h. 382; M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, p. 289.
- ¹⁶⁹ A.L. Tibawi, "Ikhwan as-Safa'", dalam *Islamic Quarterly*, Vol. 2, p. 37.
- ¹⁷⁰ Henri Corbin, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah*, p. 210.
- ¹⁷¹ Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 3.
- ¹⁷² Misalnya: T.J. De Boer, "Ikhwan as-Shafa'", dalam *Da'irah al-Ma'arif*, h. 527; Henri Corbin, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah*, p. 210; Huston Smith, *The Concise*, p. 78; Duncan B. Macdonald, *Development Muslim Theology*, p. 168; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, p. 164; K. Poonawala, dalam *The Encyclopedia*, p. 78; M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, p. 290; Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh*, h. 466.
- ¹⁷³ M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, p. 290.

Bagian Ketiga: Sekilas Soal Identitas Ikhwan As-Shafa'

¹⁷⁴ Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 3.

¹⁷⁵ A.L. Tibawi, "Ikhwan as-Shafa'", dalam *Islamic Quarterly*, p. 37; Zainal Abidin Ahmad, *Negara Adil Makmur*, h. 151.

¹⁷⁶ R. 4, h. 41, 168.

¹⁷⁷ *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 2, h. 538.

¹⁷⁸ Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 3.

¹⁷⁹ R. 1, h. 21, 43.

¹⁸⁰ R. 1, h. 77.

¹⁸¹ R. 4, h. 463.

¹⁸² R. 1, h. 282.

¹⁸³ R. 3, h. 538.

¹⁸⁴ R. 4, h. 64.

¹⁸⁵ R. 4, h. 250.

¹⁸⁶ Di dalam risalah ini terdapat dua pernyataan ganjil dari Ikhwan as-Safa' yakni yang menetapkan jumlah risalah sebanyak 51 buah. Keterangan ini penulis katakan ganjil, karena dalam risalah yang secara tegas (eksplisit) pada kepala judul dan ujungnya risalah telah mereka katakan sebagai risalah risalah ke-52 ini, Ikhwan mengatakan pula bahwa risalah ini telah didahului oleh 50 buah risalah. Lihat, R. 4, h. 283, 312.

¹⁸⁷Kitab *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* hingga sekarang mengalami sudah mengalami empat kali penerbitan: Leipzig (1883), Bombay (1886), Kairo (1928) dan terakhir Beirut (1957). Lihat, Farid Hijab, *Al-Falsafah as-Siyasiyyah*, h. 81.

¹⁸⁸Lihat, misalnya: De Boer, dalam *Da'irah al-Ma'arif*, h. 528-529; Luthfi Jum'ah, *Tarikh Falasifah*, h. 255; Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, h. 164; Nejla M. Izzedin, *The Druzes*, p. 89; M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, p. 290; Farid Hijab, *Al-Falsafah as-Siyasiyyah*, h. 81.

¹⁸⁹ Lihat, misalnya: Huston Smith, *The Concise*, p. 159; Hasan Ibrahim Hasan, *Tarikh*, h. 465.

¹⁹⁰ R. 4, h. 312.

¹⁹¹ R. 4, h. 283, 463.

¹⁹² Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 2.

¹⁹³ R. 1, h. 21, 43 (pada halaman 43 keterangan kuantitatif seperti itu diulang oleh Ikhwan sebanyak dua kali).

¹⁹⁴ R. 1, h. 21-43.

¹⁹⁵ *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 2, h. 298, 537, 540.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

¹⁹⁶ Dalam konteks ini, *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* terbitan Leipzig (1883) merupakan pengecualian; ia hanya memuat 50/51 risalah. Diduga kuat, dalam edisi ini risalah tentang sihir—yang dalam edisi lain diposisikan sebagai risalah tersendiri dan merupakan risalah ke-52—ternyata disatukan atau digabungkan dengan risalah sebelumnya (risalah ke-51). Lihat, Farid Hijab, *Al-Falsafah as-Siyasiyyah*, h. 81; Henri Corbin, *Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah*, h. 211.

¹⁹⁷ R. 1, h. 21.

¹⁹⁸ R. 1, h. 21, 26, 35, 38.

¹⁹⁹ Hingga sekarang minimal dapat ditemukan tiga edisi *Ar-Risalah al-Jami'ah*: (1) *Ar-Risalah al-Jami'ah*, diedit oleh Jamil Shaliba, Damaskus, 1949; (2) *Risalat Jami'at al-Jami'at*, diedit oleh 'Arif Tamir, Beirut, 1959; (3) *Ar-Risalah al-Jami'ah*, diedit oleh Mustafa Ghalib, Dar Sadir, Beirut, 1974.

²⁰⁰ *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 1, h. 9, 11

²⁰¹ R. 1, h. 43.

²⁰² R. 1, 42, 43; R. 4, h. 250, 340.

²⁰³ Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 2; 'Abd al-Lathif Muhammad al-'Abd, *Al-Insan*, h. 50; Farid Hijab, *Al-Falsafah as-Siyasiyyah*, h. 70.

²⁰⁴ 'Abd al-Lathif Muhammad al-'Abd, *Al-Insan*, h. 50.

²⁰⁵ R. 4, h. 250.

²⁰⁶ *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 1, h. 9, 11.

²⁰⁷ R. 1, h. 42-43.

²⁰⁸ R. 1, h. 46.

²⁰⁹ R. 4, h. 250.

²¹⁰ Sehubungan dengan hal ini, Ikhwan as-Shafa' sendiri pernah mengatakan: "Ikhwan as-Shafa' mempunyai 52 buah risalah (*Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*) dan (ditambah) satu risalah lagi yang disebut dengan *Ar-Risalah al-Jami'ah*. Lihat, *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 2, h. 298.

²¹¹ Lihat, misalnya: R. 1, h. 43; R. 4, h. 250.

²¹² Kasus kekeliruan seperti ini, antara lain dialami oleh: M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, p. 290; Von Grunebaum, *Classical Muslim*, p. 135.