

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

BAGIAN KEEMPAT

MATRA EPISTEMOLOGI DALAM PEMIKIRAN IKHWAN AS-SHAFA'

A. Pengantar

Sebelum masuk persoalan inti epistemologi yang menjadi pemikiran intelektual Ikhwan as-Shafa', khususnya menyangkut tiga aspek mendasarnya yakni objek, alat dan metode pengetahuan, kiranya penting dijelaskan terlebih dulu konsep mereka mengenai pengetahuan itu sendiri.

Term *al-'ilm*, secara harfiah bisa diartikan pengetahuan, adalah istilah yang dipergunakan oleh Ikhwan as-Shafa' untuk menunjuk pengetahuan. Dalam *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* tidak ditemukan istilah lain untuk menunjuk pengetahuan kecuali kata *al-'ilm*.¹

Hakikat sesuatu, baik yang terstruktur (*murakkab*) maupun tunggal atau sederhana (*basith*), dapat diketahui lewat perumusan batasan definisi (*al-hadd*)-nya.² Karena itu batasan terminologis pengetahuan (*al-'ilm*) yang tergelar dalam *Rasa'il* dapat diacu sebagai penjelasan konseptual Ikhwan mengenai pengetahuan. Memang ada sedikit perbedaan redaksional dalam sejumlah definisi pengetahuan yang disampaikan oleh Ikhwan, namun semuanya dapat dirujuk kepada salah satu definisi pengetahuan atau *al-'ilm* sebagai “gambaran (bentuk atau idea) tentang objek pengetahuan (suatu yang diketahui)

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

dalam diri subjek (yang mengetahui)—*shurrah al-ma'lum fi nafs al-'alim*.³ Sudah tentu gambaran atau idea (bentuk) tentang suatu objek itu bukan merupakan realitas itu sendiri, melainkan representasinya.⁴ Dengan demikian pengetahuan merupakan suatu gambaran atau idea tidak lain adalah representasi dari suatu realitas, bukan realitas itu sendiri.

Pengetahuan atau *al-'ilm* (*knowledge*) diperhadapkan oleh Ikhwan as-Shafa' dengan *al-jahl* (ketidak-tahuan). Dalam konteks ini terdapat dua buah pengertian *al-jahl* (ketidak-tahuan) yang diintroduksi oleh Ikhwan as-Shafa' dalam *Rasa'il*-nya. Di satu tempat, Ikhwan as-Shafa' pernah mendefisikan *al-jahl*, sebagai antonim *al-'ilm*, dengan rumusan “ketiadaan gambaran atau idea itu (suatu objek) dari jiwa atau subjek pengetahuan (yang mengetahui)—‘*adam tilka as-shurrah min nafs*.⁵ Sementara di tempat lain dalam *Rasa'il* mereka mendefinisikan kebodohan sebagai “penggambaran atau pengkonsepsian sesuatu dengan gambaran yang tak bersesuaian dengan bentuk sebenarnya (*tashammur asy-syai' bighairi shuratih*).⁶

Sebagai diketahui bahwa dalam epistemologi ada beraneka ragam teori kebenaran. Jujun S. Suriasumantri, misalnya, mengintroduksi tiga teori kebenaran yakni koherensi, korespondensi dan pragmatis.⁷ Koherensi merupakan teori yang berpandangan bahwa suatu pernyataan dianggap benar bila pernyataan itu koheren atau konsisten dengan pernyataan atau kesimpulan sebelumnya yang sudah dianggap benar. Sementara teori korespondensi mengatakan bahwa suatu pernyataan adalah benar jika materi (isi) pengetahuan yang terkandung di dalamnya berkorespondensi atau bersesuaian dengan objek yang dituju oleh pernyataan itu. Dan terakhir teori pragmatisme berpandangan bahwa suatu pernyataan adalah benar sepanjang bersifat fungsional dalam kehidupan praktis.

Dari uraian tentang pengetahuan tersebut dapat diketahui adanya teori kebenaran tertentu yang inheren di dalam teori pengetahuan Ikhwan as-Shafa'. Atas dasar acuan definisi pengetahuan

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

yang dikontraskan dengan kebodohan di atas, maka dapat dipahami berarti Ikhwan as-Shafa' menekankan teori kebenaran korespondensi. Dengan kata lain, suatu pengetahuan mereka pandang benar sepanjang memiliki sifat korespondensi dengan realitas yang dituju oleh pernyataan pengetahuan itu. Lebih jauh karena Ikhwan as-Shafa' di dalam teori logikanya, terutama deduksi logis, telah mempersyaratkan kebenaran suatu premis, baik premis mayor maupun minor, maka berarti teori kebenaran koherensi juga diakui olehnya. Dan bahkan mengingat di dalam masalah nilai guna pengetahuan, antara lain sebagai tampak dalam teori klasifikasinya mengenai ilmu (pengetahuan), Ikhwan as-Shafa' menekankan asas manfaat,⁸ maka pragmatisme juga diapresiasi oleh mereka, hanya saja dengan pengertian yang begitu luas—melampaui pragmatisme dalam pengertian Barat—karena nilai guna pengetahuan yang dimaksudkan oleh Ikhwan as-Shafa' di sini tidak saja bersifat duniawi-material tetapi juga bersifat ukhrawi-spiritual.

Lebih jauh dari penjelasan di atas, terutama tentang definisi pengetahuan dan ketidak-tahuan (*al-jahl*), kiranya dapat digali tiga unsur dasar epistemologi. Ketiga unsur dasar itu adalah subjek, objek dan metode pengetahuan. Kalau subjek pengetahuan menunjuk pelaku tindakan mengetahui atau pengetahuan melalui mengetahui sesuatu dengan sejumlah alat yang dimilikinya, maka objek pengetahuan (sasaran tindakan mengetahui) mengacu pada sesuatu atau proposisi yang dikenai tindakan pengetahuan melalui mengetahui sesuatu. Sementara tindak mengetahui lebih menunjuk pada metode (cara) subjek mengetahui objek. Tiga unsur dasar epistemologi inilah yang akan dikaji secara intens dalam bagian ini.

B. Objek Pengetahuan

Salah satu di antara aspek yang mendasar dari epistemologi atau teori pengetahuan adalah objek pengetahuan. Untuk itu, menjadi penting menempatkan objek ini sebagai sebuah isu mendasar dalam

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

struktur pengetahuan Ikhwan as-Shafa.

Sebagai bagian penting dalam kajian epistemologi, objek pengetahuan menunjuk pada realitas-realitas sebagai hal yang sedapat mungkin diketahui manusia, subjek pengetahuan, melalui proses tertentu. Karenanya, cukup beralasan bila dikatakan bahwa objek pengetahuan sebagai aspek mendasar epistemologi mempunyai kaitan erat dengan kosmologi, meskipun kemudian masing-masing darinya memiliki orientasi dan titik tekan yang berlainan. Dalam epistemologi, objek pengetahuan biasa diperhadapkan dengan manusia (beserta alat mengetahui dimilikinya) sebagai subjek pengetahuan. Osman Bakar, seorang cendekiawan Muslim Malaysia, misalnya, pernah menyebutkan bahwa objek pengetahuan adalah kutub objektif epistemologi, sementara manusia (bersama alat pengetahuan yang dimilikinya), adalah sebagai kutub subjektif epistemologi.

Kajian tentang objek pengetahuan memiliki titik singgung dengan metafisika, baik metafisika umum (ontologi) maupun khusus terutama kosmologi.⁹ Hanya saja, masing-masing disiplin ini kemudian mempunyai titik tekan (*stressing*) dan orientasi yang berlainan. Fokus kajian ontologi (*'ilm al-wujud*) adalah yang-ada sebagai hakikat terdalam (esensi), sehingga pendekatannya senantiasa melakukan pembedaan antara yang-ada sebagai penampakan (*appearance*) dengan yang-ada sebagai kenyataan (*reality*) atau antara *phenomena* dengan *noumena*.¹⁰ Sementara itu, titik tekan kosmologi adalah yang-ada (kosmos) sebagai yang terstruktur secara teratur, sehingga orientasinya adalah menjelaskan strukturnya secara kompleks sesuai dengan prinsip-prinsip rasional.¹¹ Berbeda dengan ini, kajian tentang objek pengetahuan lebih terfokuskan pada yang-ada sebagai yang berpotensi (mungkin) dan atau dapat diketahui, sehingga arahnya selalu bermaksud mendeskripsikan yang-ada, sekaligus klasifikasinya, dikaitkan dengan sumber-sumber pengetahuan dan proses

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

epistemologis yang dilaluinya.¹²

1. Ada dan Ketiadaan

Untuk dapat memahami secara benar dan komprehensif pemikiran Ikhwan as-Shafa' tentang objek pengetahuan, mula-mula penting dilacak konsepsi mereka tentang sifat ada atau keberadaan (*existence*). Dalam *Rasa'il*, sifat ada atau keberadaan (*wujud, existence*) oleh Ikhwan as-Shafa' dikontraskan dengan “ketiadaan” (*'adam*).¹³ Baginya, keberadaan merupakan kualitas atau sifat yang paling universal dan niscaya karena mendahului kualitas-kualitas lainnya, yakni keabadian (*baqa'*) dan kelengkapan (*tamam*) serta kesempurnaan (*kamal*).¹⁴ Sesuatu yang telah teratributi olehnya—yang-ada atau yang bersifat ada—menjadi mungkin dan atau dapat diketahui oleh manusia, subjek pengetahuan (*al-wajid*) atau kutub subjektif epistemologi. Dengan kata lain—meminjam ungkapan Kattsoff¹⁵—apa pun yang bersifat “ada” pada dasarnya pasti dapat diketahui, meskipun pada saat tertentu belum dan atau tidak diketahui; tolok ukur bagi yang-ada adalah pada dasarnya dapat diketahui.

Istilah teknis yang dipergunakan Ikhwan as-shafa' untuk menyebut yang-ada adalah *maujud* (*existent*), yang bentuk jamak (*plural*) atau totalitasnya adalah *maujudat*. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa *maujud* atau *maujudat* mutlak inheren padanya sifat ada atau keberadaan (*wujud, existence*). Lebih jauh mereka uraikan, kata *maujud* (*existent*), yang merupakan kontras dari *ma'dum*, secara etimologi (bahasa) berasal dari *wajada* – *yajidu* – *wijdan* – *fahwaa wajid* – *wadzaka maujud*,¹⁶ yang didapat, yang diperoleh atau ditemukan.¹⁷ Dalam sebuah uraiannya, Ikhwan mengkaitkan yang-ada (*maujud*) dengan sumber atau alat yang dengannya manusia memperoleh pengetahuan. Dalam kaitan ini, mereka pernah mengatakan bahwa karakter dasar yang-ada adalah yang dapat (mungkin) diketahui oleh subjek

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

pengetahuan yakni manusia (*wajid*) melalui salah satu daya pengindera atau perasa (*bi ihda al-quma al-hassasah*), salah satu daya rasional (*bi Ihda al-quma al-'aqliyyah*) dan bukti demonstratif yang niscaya atau pasti (*al-burhan ad-dlaruri*).¹⁸ Sebagai implikasinya, yang tak bisa dicapai manusia dengan salah satu (atau lebih) dari tiga alat mengetahui tersebut, tentulah tidak bisa disebut sebagai yang-ada atau maujud, tetapi mesti dinyatakan sebagai yang tidak-ada (*ma'dum*). Sehubungan dengan ini, *al-Bari* (Pencipta) mereka ditetapkan sebagai salah satu objek pengetahuan, di samping objek lain berupa ciptaan, sehingga Dia dimasukkan ke dalam lingkup pengertian *al-maujudat* (totalitas maujud).¹⁹ Namun demikian, Ikhwan as-Shafa' secara tegas masih tetap membedakan antara keduanya; sifat ada atau keberadaan (*wujud*) pada Pencipta dari diri-Nya sendiri dan menjadi sumber seluruh yang-ada (ciptaan), sehingga dari sisi ini Dia diapresiasi, misalnya, dengan istilah *Mujid al-maujudat* (Sumber segala yang-ada).²⁰

Dalam epistemologi Islam, cakupan objek pengetahuan secara ekstensif berpadanan atau meliputi segala (totalitas) yang-ada (*al-maujudat*). Ikhwan as-Shafa'—sebagai bukti atas antusiasnya yang begitu tinggi terhadap epistemologi—menguraikan masalah ini secara intens, terutama dalam *Rasa'il*-nya bagian ketiga, "*al-jismaniyyat at-thabi'iyat wa an-nafsaniiyyat al-'aqliyyat*". Menurut hitungan Ikhwan as-Shafa', totalitas yang-ada berjumlah sembilan (*tis'ah*), sesuai dengan bilangan kategori satuan (*al-abad*) yang semuanya juga ada sembilan.²¹ Sesungguhnya, tema ini telah Ikhwan uraikan pada banyak tempat dalam *Rasa'il*, namun yang relatif lengkap rinciannya tidak lebih dari tiga tempat,²² dan ini pun masih diliputi oleh perbedaan istilah (bahasa) dan tata pengurutan. Perbedaan-perbedaan yang bersifat redaksional itu,²³ dengan pertimbangan-pertimbangan tertentu, masih dapat dimaklumi dan ditolerir. Tetapi ketika perbedaan itu sudah menyentuh pada segmen susunan atau tata urutan segala yang-ada

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

atau maujud, khususnya menyangkut pemposisian *at-thabi'ah*, maka harus segera diklarifikasi. Dalam risalah nomor tiga puluh, oleh Ikhwan as-Shafa' *at-thabi'ah* ditempatkan pada urutan nomor empat,²⁴ setelah *an-nafs* dan atau sebelum *al-bayula al-ula*. Sedangkan pada dua risalah yang lebih belakangan lagi, tepatnya risalah nomor tiga puluh dua²⁵ dan tiga puluh tiga,²⁶ *at-thabi'ah* berada pada urutan nomor lima, menempati posisi tengah antara *al-bayula al-ula* dan *al-jism al-muthlaq*; dan inilah sebenarnya keterangan yang paling tepat dari Ikhwan as-Shafa' mengenai model susunan atau tata urutan keseluruhan yang-ada (*maujudat*). Selain karena memang relevan dengan penjelasan dalam *Ar-Risalah al-Jami'ah*,²⁷ *mukhtashar* (ringkasan) *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*, dan diperkuat oleh sejumlah penjelasan Ikhwan di tempat lain dalam *Rasa'il*,²⁸ meski relatif kurang lengkap rinciannya,²⁹ validitas dan ketepatan tata urutan totalitas maujud pada dua risalah tersebut—risalah tiga puluh dua dan tiga puluh tiga—telah dipertegas lagi dengan penjelasan perbandingan numerikal “tata urutan atau susunan seluruh yang-ada (*maujudat*) dianalogikan dengan susunan bilangan satuan dari angka satu sampai sembilan.³⁰ Dengan demikian, susunan hirarkis totalitas maujud—atas dasar peringkat kesempurnaan dan urutan kemunculannya—adalah: *al-Bari* (Pencipta, *The Creator*), *al-'aql al-fa'al* (Intelek Aktif), *an-nafs al-kulliyah* (Jiwa Universal), *al-bayula al-ula* (Materi Pertama), *at-thabi'ah* (Kekuatan Alami, *quwa at-thabi'ah*, *nature*), *al-jism al-muthlaq* (Jisim Absolut), *al-aflak* (Ruang Angkasa, Cakrawala, *the sphere*), *al-arkan al-arba'ah* (Empat Pilar atau Unsur Dasar) dan *al-muwalladat* (hal-hal yang terlahir dari campuran empat pilar).³¹

Totalitas yang-ada merupakan tatanan bersifat hirakis atau bertingkat, dengan *al-Bari* sebagai realitas tertinggi di puncak hirarkhi. Sebagai sumber seluruh yang-ada, Pencipta diartikulasikan dengan ungkapan '*illah al-maujudat* (Kausa segala yang-ada),³² sebagaimana satu

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

(*al-wahid*) adalah '*illah al-'adad* (sebab semua bilangan),³³ dan atau dengan sejumlah ungkapan lain yang semakna dengannya.³⁴ Seperti halnya angka satu mendahului semua bilangan, Pencipta telah ada sebelum muncul seluruh ciptaan-Nya.³⁵ Sesuai dengan angka satu yang merupakan pangkal (*ashl*) dan sumber seluruh bilangan, Tuhan—yang menempati puncak hirarkhi—adalah *Prime Cause* segala yang-ada (*manjudat*).

2. Ke-adaan Tuhan: Teori Emanasi

Ikhwan as-Shafa' memberikan penekanan kuat terhadap peran Tuhan sebagai Pencipta atau Sumber segala ciptaan, hingga mereka sering menunjuk-Nya dengan term *al-Bari*, sinonim kata *al-Khaliq* (Pencipta). Dengan acuan teori emanasi (*al-faidl*), mereka uraikan proses penciptaan dan atau kemunculan seluruh ciptaan dari Tuhan,³⁶ yang secara harfiah berarti pancaran atau limpahan; seluruh yang-ada (ciptaan) muncul dari Tuhan dengan cara emanasi. Dengan dasar pikiran bahwa Tuhan sebagai Zat Mahasempurna tidak akan menahan kemurahan dan keutamaan untuk dan atau pada diri-Nya sendiri, maka menurut keyakinan Ikhwan Tuhan mesti melimpahkan kemurahan dan keutamaan kepada ciptaan-Nya. Ketika kemurahan dan keutamaan itu telah melimpah (*afadla*) dari Tuhan, maka lahirlah emanasi pertama yang disebut Intelek Aktif; lalu dari Intelek Aktif memancar emanasi lain di bawahnya berupa Jiwa Universal; dan dari Jiwa Universal memancar emanasi lain lagi di bawahnya yakni Materi Pertama, yakni penerima segala bentuk (*shuunwar*) dari Jiwa Universal secara bertahap. Adapun bentuk (forma) yang mula-mula diterima oleh Materi Pertama adalah panjang, lebar dan dalam, dan ketika itu pula lahirlah Jisim Absolut.³⁷ Lebih jauh Ikhwan jelaskan bahwa ketika Jisim Absolut telah lahir, maka proses emanasi menjadi berakhir atau berhenti, sehingga tidak muncul lagi substansi lain dari Jisim Absolut

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

karena begitu jauhnya jarak Jisim Absolut dengan Tuhan sebagai Sumber segala ciptaan.³⁸

Teori emanasi tersebut ternyata juga dipergunakan oleh filosof Muslim lainnya, baik yang eksis sebelum maupun sesudah Ikhwan as-shafa'. Al-Farabi (258 H/870 M-339 H/950 M) dan Ibn Sina (370 H/980 M-428 H/1037 M), misalnya, adalah dua filosof Muslim yang secara tegas menggunakan teori emanasi untuk menjelaskan proses kemunculan segala ciptaan dari Tuhan. Dengan demikian tidak diragukan lagi bahwa tampaknya memang terdapat kesamaan pandangan antara Ikhwan as-Shafa' dengan dua filosof Muslim tersebut menyangkut pentingnya penggunaan teori emanasi untuk menjelaskan proses penciptaan atau kemunculan seluruh ciptaan dari Tuhan, meski harus diakui kemudian ditemukan adanya sejumlah perbedaan di antara mereka dalam hal rincian dan elaborasinya. Boleh jadi penggunaan teori emanasi oleh Ikhwan as-Shafa' khususnya dan al-Farabi serta Ibn Sina umumnya, tidak lepas dari karakteristik umum Neo-platonisme, yang faham ketuhanannya memberikan kesan tauhid.³⁹ Dengan kata lain, penggunaan teori emanasi di sini bertujuan untuk menjelaskan dan menegakkan keesaan Tuhan (tauhid), karena memang karakter dasar teori emanasi itu memberikan kesan tauhid yang kuat.

Bagi al-Farabi, proses emanasi berawal dari Tuhan sebagai Sebab Pertama yang berfikir terhadap diri-Nya sendiri. Tuhan sebagai Akal berfikir tentang diri-Nya dan dari pemikiran ini lahir Akal Pertama sebagai wujud kedua. Sebagai yang lahir dari Sebab Pertama, kemudian wujud kedua ini berfikir tentang wujud pertama dan esensinya sendiri; berfikir tentang Tuhan melahirkan Akal Kedua sebagai wujud ketiga, dan dari berfikir tentang esensinya sendiri menghasilkan langit pertama. Akal kedua yang merupakan wujud ketiga berfikir tentang Tuhan dan esensinya sendiri; dari berfikir

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

tentang Tuhan melahirkan Akal Ketiga sebagai wujud keempat dan dari berfikir tentang esensinya sendiri timbul bintang-bintang. Wujud keempat yang merupakan Akal Ketiga berfikir tentang Tuhan dan esensinya sendiri; dari berfikir tentang Tuhan lahir wujud kelima yakni Akal Keempat dan dari pemikiran tentang esensinya sendiri lahir planet Saturnus. Kemudian Akal Keempat sebagai wujud kelima berfikir tentang Tuhan dan esensinya sendiri; pemikirannya terhadap Tuhan memunculkan Akal Kelima sebagai wujud keenam, dan dari pemikiran terhadap esensinya sendiri muncul planet Yupiter. Wujud keenam sebagai Akal Kelima berfikir tentang Tuhan dan esensinya sendiri; berfikir terhadap Tuhan memunculkan Akal Keenam sebagai wujud ketujuh dan dari pemikiran terhadap diri sendiri lahir Mars. Wujud ketujuh sebagai Akal Keenam berfikir tentang Tuhan dan esensinya sendiri; dari berfikir terhadap Tuhan lahir Akal Ketujuh sebagai wujud kedelapan dan dari berfikir terhadap diri sendiri lahir Matahari. Wujud kedelapan sebagai Akal Ketujuh berfikir tentang Tuhan dan dirinya sendiri; dari berfikir terhadap Tuhan lahir Akal Kedelapan sebagai wujud kesembilan dan dari berfikir terhadap diri sendiri lahir bintang Venus. Wujud kesembilan sebagai Akal Kedelapan berfikir tentang Tuhan dan diri sendiri; dari pemikiran terhadap Tuhan lahir Akal Kesembilan sebagai wujud kesepuluh dan dari berfikir terhadap diri sendiri lahir Merkurius. Dan wujud kesebelas sebagai Akal Kesepuluh berfikir tentang Tuhan dan diri sendiri, tapi dari sini sudah tidak lagi lahir Akal dan wujud berikutnya serta tidak pula melahirkan bintang-bintang. Proses emanasi menjadi berakhir dan bumi dengan isinya yang merupakan tempat bagi Intelek Aktual telah terwujud. Dengan demikian jumlah Akal menurut teori emanasi al-Farabi ada sepuluh, terdiri atas Akal Pertama dan Sembilan, akal planet dan lingkungan, di mana Akal Kesepuluh mengatur hal-hal yang berkaitan dengan bumi.⁴⁰

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

Sebagaimana al-Farabi, Ibn Sina juga menganut filsafat emanasi. Akan tetapi keduanya berbeda dalam hal menetapkan objek pemikiran akal-akal. Kalau bagi al-Farabi akal-akal mempunyai dua objek pemikiran yakni Tuhan dan dirinya, maka Ibn Sina menetapkan tiga objeknya yakni Tuhan, dirinya sebagai *wajib al-wujud lighairih* dan dirinya sebagai *mumkin al-wujud*. Dari pemikiran tentang Tuhan muncul akal-akal, dari pemikiran tentang dirinya sendiri sebagai *wajib al-wujud* timbul jiwa-jiwa, yang berfungsi sebagai penggerak planet-planet, dan dari pemikiran tentang dirinya sebagai *mumkin al-wujud* muncul planet-planet. Dari Tuhan memancar Akal Pertama, dan dari Akal Pertama memancar Akal Kedua dan Langit Pertama; demikian seterusnya sehingga tercapai Akal Kesepuluh dan bumi. Dari Akal Kesepuluh memancar segala hal yang terdapat di bumi yang berada di bawah falak bulan. Akal Pertama adalah malaikat tertinggi dan Akal Kesepuluh adalah Jibril.⁴¹

Dari penjelasan seputar teori emanasi di atas dapatlah diketahui bahwa perincian dan elaborasi yang diberikan oleh Ikhwan menyangkut teori emanasi tampak lebih bersifat sederhana bila dibandingkan dengan yang disampaikan al-Farabi dan Ibn Sina. Lebih lanjut Ikhwan telah menambahkan, dengan asumsi dasar tentang adanya kesesuaian antara susunan segala maujud (yang-ada) yang muncul dari Tuhan dengan susunan seluruh bilangan yang muncul dari angka satu,⁴² maka Ikhwan as-Shafa' menganalogikan proses emanasi segala yang-ada (ciptaan) dari Tuhan dengan proses emanasi (kemunculan) seluruh bilangan dari angka satu.⁴³ Sehubungan dengan hal ini Ikhwan as-Shafa' pernah mengatakan bahwa "sebagaimana dari pengulangan dan penambahan angka satu telah melahirkan bilangan-bilangan lain, maka begitu pula dari wujud Tuhan telah melimpah makhluk-makhluk (segala yang-ada).⁴⁴ Hal demikian boleh jadi tidak tepat dari pandangan umum Ikhwan as-Shafa' terhadap bilangan, yang

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

selain mengandung makna simbolik juga makna metafisik; bilangan menurut Ikhwan as-Shafa' tidak hanya mempunyai makna kuantitatif tetapi juga makna kualitatif.⁴⁵

Ikhwan as-Shafa' membandingkan proses emanasi (segala ciptaan dari Pencipta) dengan "sinar" yang memancar dari matahari,⁴⁶ sebagaimana hal seperti ini juga dilakukan oleh Plotinus.⁴⁷ Namun, rupanya Ikhwan as-Shafa' menyadari betul bahwa model perbandingan semacam itu tidaklah sepenuhnya tepat, karena memberikan kesan kalau emanasi merupakan proses yang bersifat alami semata tanpa adanya unsur kesengajaan dan perencanaan. Oleh karena itu, Ikhwan as-Shafa' menambahkan pada teori emanasi itu sebuah ungkapan "*bi wajib al-bikmal*" (kewajiban kebijaksanaan),⁴⁸ sehingga proses emanasi segala ciptaan dari Tuhan yang semula terkesan alami, kini secara eksplisit menjadi berdasarkan pada kehendak dan tindakan sengaja Tuhan.⁴⁹ Dengan demikian, emanasi menurut Ikhwan menunjuk dengan jelas sebagai hal yang selalu berada dalam kehendak dan kesengajaan Tuhan, sehingga penciptaan makhluk oleh Tuhan dengan cara emanasi tak sepenuhnya secara serta-merta dapat diperbandingkan dengan kemunculan cahaya dan sinar dari matahari.⁵⁰

Terdapat nuansa ketauhidan yang mendapatkan penekanan kuat dari Ikhwan as-Shafa', terkait dengan hubungan Tuhan sebagai Pencipta dengan segala ciptaan-Nya dalam teori emanasi. Nuansa seperti itu tercermin dalam berbagai model perbandingan yang dibuat oleh Ikhwan as-Shafa' untuk menerangkan hubungan ini, yang semuanya berorientasikan pada upaya penegasan dan pembuktian sifat keesaan Tuhan. Dijelaskan oleh Ikhwan, meskipun yang melimpah dari Pencipta adalah banyak, namun sekali-kali hal ini tidak sampai merubah apalagi merusak citra keesaan-Nya; sama halnya angka satu tetap berada pada status ketunggalan (*al-wahdah*)-nya, sekalipun telah begitu banyak bilangan yang lahir darinya.⁵¹ Bahkan dalam pandangan Ikhwan as-Shafa', model perbandingan numerikal semacam ini bukan saja mampu menjelaskan hubungan Pencipta dengan ciptaan-Nya, tetapi sekaligus berfungsi sebagai argumen handal untuk menjelaskan

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

dan membuktikan sifat keesaan-Nya.⁵² Mengingat, ciptaan bukan bagian (*ju^z'*) dari zat Tuhan, sebagaimana sinar matahari, misalnya, bukan merupakan bagian dari matahari atau *kalam* bukan pula bagian dari *mutakallim*; melainkan lebih sebagai perbuatan (*al-fi'l*)-Nya.⁵³ Inilah kemudian agaknya yang mendasari sebagian pandangan yang mengatakan bahwa teori emanasi Ikhwan as-Shafa' merupakan hasil pemaduan antara Neoplatonisme dengan teori bilangan Pythagorean.⁵⁴

Sungguh pun Ikhwan as-Shafa' tampak sangat dipengaruhi oleh Plotinus dalam teori emanasinya, yang kemudian dalam banyak hal teori itu mereka padukan dengan teori bilangan kaum Pythagorean, namun terdapat hal-hal tertentu yang diduga kuat khas orisinal dari Ikhwan as-Shafa'. Di samping hirarki segala maujud yang merupakan anggota emanasi, sebagaimana diuraikan di atas, struktur keanggotaannya jauh lebih rumit dan lengkap dibandingkan penjelasan Plotinus,⁵⁵ Ikhwan as-Shafa' telah menambahkan unsur baru ke dalam teori itu sehingga emanasi—seperti telah dijelaskan di atas—adalah mesti berada dalam lingkup kehendak sengaja Tuhan, bukan bersifat alami semata. Bahkan Ikhwan as-Shafa' telah menetapkan sifat pada emanasi itu sebagai suatu proses yang terjadi terus-menerus dan berkesinambungan,⁵⁶ sehingga keberadaan ciptaan senantiasa berada pada posisi ketergantungan dengan Pencipta. Seandainya Pencipta berhenti mencipta, maka tentu tidak lahir ciptaan; sama halnya ketika *mutakallim* berhenti berbicara, maka tidak akan lahir *kalam* darinya.⁵⁷ Dengan demikian berarti faham “deisme”—Tuhan diibaratkan sebagai pembuat jam, setelah proses pembuatannya selesai, jam dibiarkan begitu saja beraktivitas sendiri, lepas dari pembuatnya—tidak mendapatkan tempat di dalam konsepsi Ikhwan as-Shafa'.

Dari uraian di atas, selanjutnya dapat ditegaskan bahwa struktur paling atas dari hirarki ciptaan adalah diawali oleh intelek (*al-'aql*). Sebagai limpahan yang pertama muncul, intelek aktif merupakan emanasi langsung dari Pencipta (Tuhan),⁵⁸ tidak seperti substansi lainnya yang mesti lewat suatu perantara. Di tempat lain dikatakan, ciptaan pertama ini disebut pula 'Aryy Tuhan dan diidentikkan dengan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

pena (*al-qalam*)-Nya,⁵⁹ tempat kalimah Tuhan yang dengannya tercipta segala yang-ada (ciptaan).⁶⁰ Dia menerima limpahan empat kualitas dari Tuhan: keberadaan (*al-wujud*), keabadian (*al-baqa*), kelengkapan (*at-tamam*) dan kesempurnaan (*al-kamal*),⁶¹ sehingga ia merupakan substansi yang abadi, lengkap, dan sempurna⁶² dan bahkan paling lengkap dan paling sempurna.⁶³ Pelimpahan tersebut terjadi secara sekaligus (*daf'ah wahidah*), tanpa gerak, waktu dan pengerahan tenaga, karena begitu dekatnya ia dengan Pencipta, dan derajat spiritualitasnya yang sangat tinggi.⁶⁴ Bersesuaian dengan ini, intelek biasa didefinisikan sebagai substansi tunggal (sederhana) yang bersifat ruhani (*janbar basith rubani*),⁶⁵ tentu dengan sejumlah kualitas tersebut, yang padanya terhimpun forma-forma (*shuwar*) segala sesuatu,⁶⁶ bagaikan ilmuwan atau orang berilmu (*'alim*) yang dalam pikirannya telah tercetak gambaran-gambaran tentang hak-hal yang telah diketahuinya.⁶⁷ Dengan posisinya yang demikian ini, seperti juga pada filsafat Neoplatonik, aktivitas dasar intelek adalah aktif memberikan pancaran atau limpahan kepada jiwa universal. Itulah sebabnya penyebutan intelek biasa diikuti oleh kualitas aktif (*fa'al*) sehingga menjadi intelek aktif (*al-'aql al-fa'al*), sekalipun terhadap realitas yang lebih tinggi yakni Tuhan dia bersifat pasif.⁶⁸ Di tempat lain, intelek juga dinyatakan sebagai substansi yang mengetahui secara aktual (*'allamah bi al-fi'l*),⁶⁹ mampu menangkap atau mengetahui secara aktual hakikat segala realitas.⁷⁰

Posisi di bawah intelek (aktif) adalah jiwa universal (*an-nafs al-kulliyah*). Sungguh pun jiwa universal juga merupakan substansi ruhani sederhana atau tunggal—seperti halnya intelek—namun dalam hal tertentu ternyata ia berbeda dengan intelek aktif. Berbeda dengan intelek, proses penciptaan dan emanasi jiwa adalah dengan melalui perantara intelek aktif,⁷¹ tidak langsung dari Pencipta, sehingga secara kualitatif status ontologis jiwa berada di bawah intelek. Dari empat kualitas pada intelek, ternyata hanya tiga saja—keberadaan, keabadian dan kelengkapan—yang dipancarkan kepada jiwa, karenanya ia biasa dinyatakan sebagai substansi yang abadi dan lengkap tetapi tidak sempurna (*ghair kamilah*).⁷² Dengan demikian jiwa universal sebagai

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

substansi ruhani sederhana mempunyai kualitas-kualitas seperti halnya kualitas pada antelek aktif, kecuali kualitas kesempurnaan (*al-kamal*). Sebagai substansi yang secara aktual atau benar-benar hidup, ciri khusus jiwa adalah mengetahui secara potensial (*'allah bi al-quwwah*) dan bersifat aktif terhadap jisim-jisim (*fa'alah fi al-ajsam*).⁷³ Dari sini, berarti Ikhwan as-Shafa' memposisikan jiwa sebagai yang paling berat dan kompleks aktivitasnya; jiwa memang pasif dalam hubungannya dengan realitas di atasnya yakni intelek, sehingga jiwa disebut pula sebagai intelek pasif (*al-'aql al-munfa'il*), tetapi ia aktif dalam hubungannya dengan realitas lain yang status ontologisnya berada di bawahnya. Jiwa telah menerima sejumlah kualitas dari intelek aktif, yang sekalipun bukan dalam arti urutan waktu, prosesnya terjadi secara bertahap,⁷⁴ bagaikan proses seorang pelajar (murid) menerima pengajaran dari seorang gurunya.⁷⁵ Selain memancarkan kebijakan dan sifat-sifat yang diterimanya dari intelek kepada materi, jiwa juga bertanggung jawab dalam hal pemeliharaan, menggerakkan dan penjadian alam.⁷⁶

Setelah intelek aktif dan jiwa universal, hirarki yang-ada disusul oleh materi pertama (*al-bayula al-ula*). Padanya hanya terdapat dua kualitas yakni keberadaan (*al-wujud*) dan keabadian (*baqa'*),⁷⁷ tanpa kelengkapan dan kesempurnaan, sehingga ia dinyatakan sebagai substansi ruhani yang paling tidak sempurna.⁷⁸ Berlainan dengan intelek dan jiwa, materi pertama bukanlah substansi yang hidup (*hayyah*), mengetahui (*'allah*) dan aktif (*fa'alah*).⁷⁹ Ia hanya pasif (*munfa'il*) dan bersifat reseptif semata (*qabil hasb*) dalam hubungannya dengan jiwa,⁸⁰ dan bahkan tergolong sebagai yang sulit menerima limpahan;⁸¹ antitesa dari jiwa yang meski ia pasif dalam hubungannya dengan intelek namun ia mudah dalam menerima limpahan (*sahlah al-qabil*).⁸² Bagi Ikhwan as-Shafa', *al-bayula al-ula* lebih merupakan istilah teknis untuk menunjuk substansi ruhani sederhana berupa esensi

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

(*huniyyah*) potensial,⁸³ bukan wujud aktual, tidak berforma, baik berupa kuantitas (*kammiyyah*) maupun kualitas (*kaifiyah*), meskipun ia memang dipersiapkan sebagai penerima forma (bentuk).⁸⁴ Potensialitas materi pertama akan berubah menjadi aktual ketika forma atau bentuk telah diterimanya, dan ketika itu pula status ontologisnya bukan lagi sebagai materi pertama tetapi berubah menjadi realitas baru yang dinamakan jisim (*al-jism*) atau tepatnya jisim absolut (*al-jism al-muthlaq*).

Hirarki yang-ada berikutnya adalah *at-thabi'ah*. Mungkin karena perbedaan perspektif, sebagai dicatat oleh Ikhwan as-Shafa', telah ada sejumlah istilah teknis yang beragam guna menyebut anggota hirarki ini; wahyu (agama) menyebutnya *al-mala'ikah*,⁸⁵ filosof dengan *al-quwa at-thabi'iyah*,⁸⁶ dan Ikhwan as-Shafa' sendiri menyebut *an-nafs al-juz'iyah* (jiwa partikular).⁸⁷ Menurut Ikhwan as-Shafa', keragaman sebutan semacam itu hanya sebatas dalam pengungkapan (*al-ibarah*), dan sebenarnya semua ungkapan itu menunjuk pada pengertian yang secara substantif sama,⁸⁸ yakni daya-daya atau kekuatan-kekuatan ruhani (spiritual). Hanya saja, karena keberadaannya merupakan fungsi jiwa universal pada jisim-jisim (*al-ajsam*), yang cukup beragam bentuknya, kemudian Ikhwan as-Shafa' menyebutnya dengan istilah jiwa partikular; dan atau mengingat wilayah operasinya ada pada alam fisik (*at-thabi'ah*),⁸⁹ baik alam atas (*'ulwi*) maupun bawah (*sufli*) filosof terdahulu menyebutnya sebagai kekuatan alami (*al-quwa at-thabi'iyah*). Keberadaan *at-thabi'ah* di alam fisik ini, menurut Ikhwan as-Shafa', merupakan suatu kenyataan yang tidak bisa diingkari, karena telah didukung oleh bukti-bukti empirik yang bersifat niscaya. Karakter dasar jisim adalah tidak hidup, tidak aktif dan tidak pula bergerak, tetapi dalam pandangan kasat mata justru sebaliknya; jisim-jisim itu tampak hidup, bergerak, aktif dan sebagainya; ini semua tak lain karena adanya kekuatan ruhani yang aktif padanya yang disebut *at-*

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

thabi'ah.⁹⁰

Implikasi dari konsepsi dan pandangan tersebut adalah sekilas Tuhan terkesan lepas dan tidak punya lagi hubungan dengan dunia fisik setelah proses penciptaannya usai. Dimensi inilah yang biasanya menjadi lahan kritik begitu keras dari para kritikus, terutama dari kalangan *outsider* umat Islam. Menurut Ikhwan as-Shafa', Tuhan tetap berhubungan dengan dunia fisik, hanya saja sifatnya tidak langsung. Tuhan telah mendelegasikan urusan itu kepada *at-thabi'ah*,⁹¹ sehingga dunia fisik langsung berada di dalam kendalinya. Namun, sekali-kali hal ini tidak berarti dunia fisik benar-benar terlepas dari Tuhan, karena fungsi-fungsi *at-thabi'ah*—tentu juga intelek aktif dan jiwa universal—selalu ada dalam kendali Tuhan.⁹² Model hubungan ini, oleh Ikhwan diibaratkan sebagai hubungan seorang raja (penguasa), misalnya, dengan proyek bangunan sebuah kota di wilayah kekuasaannya; dan atau Ibrahim as. dengan *bait al-haram*.⁹³ Intinya, seorang raja (penguasa)—sebagaimana Tuhan—memang tidak terjun langsung menjadi pelaksana proyek, melainkan ia mendelegasikannya kepada para pembantunya, namun semuanya tetap berada dalam kendali sang raja. Schubungan dengan ini, Ikhwan as-Shafa' menunjuk ayat-ayat al-Qur'an sebagai rujukan dan legitimasinya.⁹⁴ Secara filosofis, model penggambaran semacam ini—Tuhan tidak langsung berhubungan dengan dunia, meski dunia tetap berada dalam kendali-Nya—lebih dimaksudkan untuk mengesakan Tuhan secara benar. Tuhan berada di puncak hirarki segala yang-ada dan Mahaesa, sedangkan dunia fisik menempati posisi terendah dan berbilang sifatnya; kalau Tuhan berhubungan langsung dengannya, maka Dia tidak lagi bersifat Maha esa.

Selanjutnya, posisi keanggotaan hirarki yang-ada ditempati oleh *al-jism al-muthlaq* (jisim atau tubuh absolut). Sebagai bandingan dari *al-hayula al-ula*, jisim absolut biasa pula disebut dengan *al-hayula as-*

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

tsaniyah (materi kedua),⁹⁵ sehingga yang disebutkan pertama lebih tepat diartikan dengan materi “pertama”, bukan materi “utama” seperti yang terjadi pada sejumlah kasus.⁹⁶ Mungkin karena alam jismani (fisik) dalam seluruh tingkatannya—*al-aflak*, *al-arkan al-arba'ah*, dan *al-muwalladat*—secara potensial telah terepresentasikan pada jisim absolut, Ikhwan as-Shafa' menyebutnya pula dengan istilah *al-jism al-kulli* (jisim universal).⁹⁷ Apa pun sebutan yang dipergunakan, bagi Ikhwan rujukan tubuh absolut adalah materi (*al-hayula*) yang sudah memiliki tiga forma kuantitatif (*kammiyyah*) yakni dimensi panjang (*at-thul*), lebar (*al-'arudl*) dan dalam (*al-'umq*).⁹⁸ Jadi, berbeda dengan *al-hayula al-ula* meskipun ia disiapkan untuk menerima forma-forma (*shuwar*), tetapi substansinya masih terbebas dari forma-forma itu. Hal ini berarti sejak muncul tubuh absolut dimulailah tatanan maujud yang dinamakan dengan alam gabungan atau terstruktur (*'alam murakkabat*),⁹⁹ persenyawaan atau gabungan materi (*al-hayula*) dengan forma (*shurah*),¹⁰⁰ dan karena jisim memang merupakan gabungan dari keduanya,¹⁰¹ bandingan dari realitas yang-ada sebelumnya yang merupakan substansi tunggal (*jauhar basith*); dan sejak adanya tubuh absolut itulah proses emanasi menjadi berakhir.¹⁰²

Sehubungan dengan hal tersebut, relevan diangkat ke permukaan seputar teori Ikhwan as-Shafa' mengenai materi (*hayula*) dan forma atau bentuk (*shurah*). Merujuk filosof terdahulu, Ikhwan as-Shafa' mengartikan materi sebagai substansi (*jauhar*) penerima forma (bentuk), sedangkan forma adalah hal yang diterima oleh materi;¹⁰³ gabungan keduanya menghasilkan jisim (tubuh). Forma dibedakan menjadi yang *muqawwimah* (penegak) dan *mutamimma* (penyempurna);¹⁰⁴ *muqawwimah*, sebagai sifat esensial (*as-shifat ad-dzatiyyah*),¹⁰⁵ keberadaannya pada jisim adalah niscaya (mutlak) dan ketiadaannya akan membatalkan keberadaan jisim. Berbeda dengan forma kategori pertama yang bersifat esensial, fungsi forma-forma

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

kategori *mutammimah* bersifat instrumental dan hanya membuat jisim menjadi sempurna, dan ketiadaannya tidak sampai membatalkan keberadaan jisim. Dari perspektif ini, tiga forma kuantitatif pada jisim absolut—sebagai telah disebutkan di atas—adalah termasuk *muqawwimah*, sedangkan forma-forma lainnya yang muncul sesudahnya adalah termasuk kategori forma *mutammimah* (penyempurna).

Urutan yang-ada atau maujud berikutnya adalah *al-aflak* (cakrawala, ruang angkasa). Istilah teknis ini pengertiannya adalah untuk menunjuk gabungan antara materi absolut dengan forma kualitatif (*kaijiyyah*) atau penyempurna (*mutammimah*), yang wujud riilnya berupa “*asy-yyakl*” (konfigurasi).¹⁰⁶ Sebagai bagian yang penting dari bentuk atau forma kategori *mutammimah*, bukan *muqawwimah* yang bersifat esensial (*dzatiyyah*), sebenarnya terdapat berbagai macam konfigurasi—segi tiga (*at-tatslits*), segi empat (*at-tarbi*), segi lima (*at-takhmis*), lingkaran (*at-tadwir*) atau bulat (*al-kurri*). Hanya saja yang mula-mula ada dan sebagai bentuk atau forma yang paling utama,¹⁰⁷ sehingga mengakibatkan *al-aflak* menjadi benar-benar aktual ada dan atau terbentuk, adalah yang konfigurasi yang berupa lingkaran atau bulatan.

*Al-aflak*¹⁰⁸ terdiri atas sembilan (*tis'ah*) ruang. Yaitu, tujuh langit (*as-samawat as-sab*) dan dua lingkaran lain sebagai cakupannya. Mulai yang tertinggi adalah falak kesembilan (*at-tasi*). Ruang lingkaran terluar yang meliputi semua ruang lain ini—yang berjumlah delapan ruang—sehingga ia dinamakan pula dengan *falak muhiith*, adalah merupakan ‘*Aryy* Tuhan;¹⁰⁹ di bawahnya ada falak kedelapan, ruang bintang-bintang yang bersifat tetap (*al-falak al-kawakib as-tsabitah*), tidak berputar seperti *al-aflak as-sayyarah*, sebagai “kursi” Tuhan yang luasnya seluas langit dan bumi; lalu Saturnus (*Zuhal*) pada ruang langit ketujuh; Jupiter (*Musytari*) pada lingkaran langit keenam; Mars (*Marikh*) pada langit kelima; Matahari (*Syams*) pada langit keempat;

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Venus (*Zubrah*) pada langit ketiga; Merkurius ('*Utharid*) pada langit kedua; dan yang terendah adalah bulan (*Qamar*) di langit pertama. Di bawah falak bulan masih terdapat dua buah ruang lagi yakni udara (*hawa*) dan bumi ('*ardh*). Dengan demikian, seluruhnya ada sebelas (*Ihda 'asyrah*) bulatan atau lingkaran.¹¹⁰

Setidaknya terdapat dua catatan yang penting untuk kita ketahui berkaitan dengan ruang angkasa (*aflak*) tersebut. *Pertama*, antara ruang yang satu dengan ruang lain atau berikutnya dipisahkan oleh suatu limit yang sangat halus, bahkan keduanya saling bersentuhan, sehingga tidak dikenal adanya ruangan kosong (*fadla*).¹¹¹ Dan *kedua*, pada setiap ruang dan falak terdapat kekuatan atau daya khusus yang bertugas sebagai pengelola dan pengendalinya yakni jiwa partikular (*an-nafs al-juz'iyah*), yang dalam bahasa agama (wahyu) biasa disebut dengan istilah malaikat.¹¹² Bahkan jiwa partikular itu, masing-masing oleh Ikhwan as-Shafa' diberi sebutan dengan nama-nama yang ekuivalen dengan ruangan tempat ia berada; pada saturnus misalnya, jiwa partikular yang menjadi pengelola dan pengendalinya dinamakan pula dengan jiwa saturnus dan begitu juga pada ruang yang lain.

Setelah *aflak*, hirarki yang ada diikuti oleh *al-arkan al-arba'ah* (empat pilar atau unsur pokok)—api, udara, air dan tanah. Ia disebut pula dengan *al-hayula at-thabi'iyah* (materi alami) dan atau ibu-ibu (*al-ummahat*), sebagai bandingan dari anak-anak (semua) yang terlahir (*al-muwalladat*) darinya, karena memang semua jisim yang berada di bawah falak bulan—mineral, tumbuhan dan hewan (*al-muwalladat*)—terlahir darinya dan ketika rusak akan kembali pula menjadi seperti semula.¹¹³ Sebagaimana maujud-maujud sebelumnya, empat pilar dasar ini memiliki tingkat keutamaan yang bersifat hirarkis, dan senantiasa mengalami perubahan dari status tertentu ke status yang lain. Api bila nyalanya padam berubahlah menjadi udara (*hawa*); udara yang mengeras berubah menjadi air; dan bila air itu menjadi beku hingga

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

mengeras berubahlah menjadi tanah (*'ardl*).¹¹⁴ Hanya saja, api itu—unsur paling halus dan lembut—tidak akan pernah mengalami peningkatan derajat kelembutan dan kehalusannya; begitu pula tanah, sebagai unsur yang paling keras, tidak pula mengalami peningkatan pengerasan, kecuali darinya akan lahir wujud lain yang berada di luar kelasnya.

Yang-ada (*maujud*) yang biasa disebut *al-muwalladat* menempati tingkatan terakhir dalam urutan keseluruhan yang-ada (*maujudat*). Term *al-muwalladat* ini digunakan untuk menunjuk realitas yang muncul akibat kadar tertentu dari empat pilar dasar tersebut telah terjadi percampuran. Dari tingkatan terbawah, tetapi lebih dahulu munculnya, *al-muwalladat* meliputi: kerajaan mineral (*ma'adin*), tumbuhan (*nabat*) dan kerajaan hewan (*hayawan*). Ketiganya, yang kemudian berujung pada manusia (*insan*) sebagai puncak dari proses,¹¹⁵ merupakan suatu tatanan yang keberadaannya saling berkesinambungan. Anggota berderajat tertinggi kerajaan mineral mempunyai hubungan langsung dengan anggota terendah dari alam tumbuhan; anggota tertinggi dari kerajaan tumbuhan memiliki hubungan langsung dengan anggota terendah dari dunia hewan; dan begitu pula hewan yang berderajat tertinggi mempunyai kaitan langsung dengan alam manusia.¹¹⁶ Dan bahkan, manusia yang tertinggi statusnya pun juga punya kaitan dengan awal alam malaikat.¹¹⁷ Transisi dari alam mineral ke alam tumbuh-tumbuhan terjadi melalui merjan atau emas merah (*adz-dzahab al-abmar*), dari alam tumbuhan ke alam hewan melalui pohon korma (*syajarah an-nahl*),¹¹⁸ dan dari alam hewan ke alam manusia ada banyak spises.¹¹⁹ Bersama empat pilar dasar di atas, *al-muwalladat* ini biasa diistilahkan sebagai *al-ajsam at-thabi'yyah* (tubuh-tubuh atau jisim-jisim alami). Seperti pada *al-aflak*, ada kekuatan spiritual yang aktif pada *al-ajsam at-thabi'yyah* ini dan kekuatan itu disebut *at-thabi'ah*, yang penamaannya disesuaikan dengan

genus tempat ia berada (aktif). Misalnya, yang aktif pada dunia tumbuh-tumbuhan, kekuatan spiritual itu dinamakan jiwa vegetatif (*an-nafs an-nabatiyyah*).

3. Mengkategorikan Yang Ada, Merumuskan Objek Pengetahuan

Terhadap keseluruhan atau totalitas yang-ada (*maujudat*) yang bersifat hirarkis, Ikhwan as-Shafa' telah melakukan langkah pengkategorisasian. Dalam konteks ini, Ikhwan as-Shafa' telah merumuskan berbagai teori kategorisasi terhadap totalitas yang-ada atau maujud, mulai dari yang status ontologisnya tertinggi sampai yang terendah, yang masing-masing dari teori kategorisasi itu ternyata didasarkan kepada basis atau landasan tertentu. Hasil pembacaan penulis menunjukkan bahwa tidak kurang dari lima macam teori kategorisasi totalitas yang-ada yang telah diintroduksi oleh Ikhwan as-Shafa' di dalam *Rasa'il*-nya.

a. Kategorisasi Berbasis Sifat dan Peringkat Ontologis.

Lewat basis sifat dan peringkat ontologis ini, Ikhwan as-Shafa' mengklasifikasikan totalitas yang-ada menjadi dua kategori besar: *al-maujudat ar-ruhani* (segala maujud nonfisik-immaterial) dan *al-maujudat al-jismaniyyah* (segala maujud fisik-material).¹²⁰ Bila kita rujuk penjelasan sebelumnya, maka ciri yang mempertemukan segala yang-ada kategori nonfisik-immaterial ini adalah bahwa ia merupakan "substansi ruhani sederhana atau tunggal" (*al-jauhar ar-ruhaniyyah al-basitbah*). Sedangkan segala yang-ada kategori fisik-material, yang status ontologisnya lebih rendah dari yang-ada kategori pertama, adalah merujuk kepada jisim-jisim (*al-ajsam*) dan strukturnya merupakan gabungan antara materi (*hayula*) dengan bentuk atau forma (*srab*). Lebih jauh, Ikhwan as-shafa' merinci anggota masing-masing kategori: segala maujud ruhani mencakup materi pertama, jiwa

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

universal dan intelek aktif; sedang maujud-maujud jismani-material meliputi benda-benda angkasa (*al-ajram al-falakīyyah*), empat pilar dasar (*al-arkan al-arba'ah*) dan *al-muwalladat*.¹²¹ Ikhwan as-shafa' tidak memasukkan *al-arba'ah* ke dalam wilayah *maujudat rubani*, sebagaimana tidak dimasukkannya jisim absolut (*jism mutlaq*) ke dalam kelompok maujud jismani. Sangat mungkin, hal ini karena *al-arba'ah* merupakan bagian jiwa universal, yang wilayah operasinya pada jisim-jisim. Seperti pula jisim absolut, karena secara potensial terhimpun padanya semua jisim, sehingga ia disebut pula *al-jism al-kulli*, maka ia tidak dimasukkan pula (eksplisit) di dalam kelompok maujud jismani. Tiga anggota segala maujud jismani membentuk suatu tatanan dunia yang disebut alam jismani atau material (*'alam jismani*); begitu pula anggota-anggota maujud ruhani, ketiganya membentuk tatanan dunia tersendiri yang dinamakan alam spiritual atau ruhani (*'alam rubani*). Dan bahkan dengan lebih terinci lagi, alam material dibaginya menjadi alam atas (*'alam 'ulwi*)—*al-aflak*—dan alam bawah (*'alam suflī*)—*al-arkan al-arba'ah* dan *al-muwalladat*—yang berada di bawah falak bulan. Inilah bangunan kosmologi menurut pandangan Islam, yang lingkup jangkauannya ternyata jauh lebih kompleks bila dibandingkan dengan sistem kosmologi Barat yang hanya membatasi wilayah jangkauannya pada wilayah dunia fisik-material.

Tuhan atau *al-Bari'* (Pencipta), yang menempati posisi puncak hirarki, oleh Ikhwan as-shafa' tidak dimasukkan ke dalam kategori *al-maujudat ar-rubani*, apalagi *al-maujudat al-jismani*. Pencipta—kata Ikhwan—memang tidak bisa diatributi dengan kualitas-kualitas yang terdapat pada *al-maujudat al-jismani* dan juga kualitas-kualitas yang terdapat pada *al-maujudat ar-rubani*.¹²² Tuhan oleh mereka lebih diapresiasi sebagai “sumber atau sebab” seluruh maujud (*'illah al-maujudat*), baik yang berada di dunia fisik maupun nonfisik. Di sini terlihat begitu jelas betapa Ikhwan as-shafa' telah melakukan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

penegakan prinsip “ketauhidan” dalam sistem epistemologinya, terutama dalam teori kategorisasinya yang menempatkan Tuhan sebagai realitas yang unik itu. Dimensi ketauhidan itu menjadi makin tegas ketika mereka membuat perbandingan-numerikal: sebagaimana satu (*al-wahid*) bukan bilangan ganjil (*al-fardiyyah*) dan bukan pula genap (*al-zaujyyah*), tapi lebih sebagai sumber bagi semua bilangan (*'illah al-'adad*, kausa seluruh bilangan); maka begitu pula Tuhan, Dia bukan substansi ruhani-nonfisik apalagi jismani-fisik, tetapi Ia lebih sebagai sumber atau *Prime Causa* bagi dua kategori maujud (*'illah al-maujudat*, sebab seluruh maujud) tersebut.¹²³

Dari penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa Ikhwan as-shafa' telah membedakan totalitas maujud atas tiga kategori. Dari yang tertinggi status ontologisnya, tata urutan totalitas maujud itu dapat disebutkan sebagai berikut: *al-Bari'* (Pencipta), sumber dan sebab segala maujud; *al-maujudat ar-ruhaniyyah* (segala maujud nonfisik-immaterial) dan *al-maujudat al-jismaniyyah* (segala maujud fisik-material). Kategori yang disebutkan terakhir menunjuk pada *al-ajsam*—gabungan materi (*al-hayula*) dan bentuk (*surah*)—dan dapat dijangkau oleh indera (*al-hawas*). Sementara kategori *al-maujudat ar-ruhaniyyah*—substansi nonfisik-immaterial yang sederhana lagi tunggal—hanya dapat ditangkap oleh rasio atau intelek (*al-'aql*) dan dikonsepsikan lewat daya kognisi atau berfikir.¹²⁴ Dan Pencipta (Tuhan), karena secara esensial memang berlainan dengan dua macam kategori maujud itu, maka Ia tidak dimasukkan ke dalam salah satu dan atau kedua kategori itu.

b. Kategorisasi Berdasar Kausa atau *Illah*.

Ikhwan as-shafa' memahami “kausa” (sebab) dalam pengertian Aristotelian sebagai yang mengacu pada kausa material (*hayulaniyyah*), formal (*s-riyyah*), final (*tamamiyyah*) dan efisien (*fa'iliyyah*).¹²⁵ Dengan mendahulukan sejumlah contoh individu-individu kategori fisik-material (*jismani*),¹²⁶ karena mereka pandang sebagai hal yang paling mudah dipahami, yang masing-masing mutlak

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

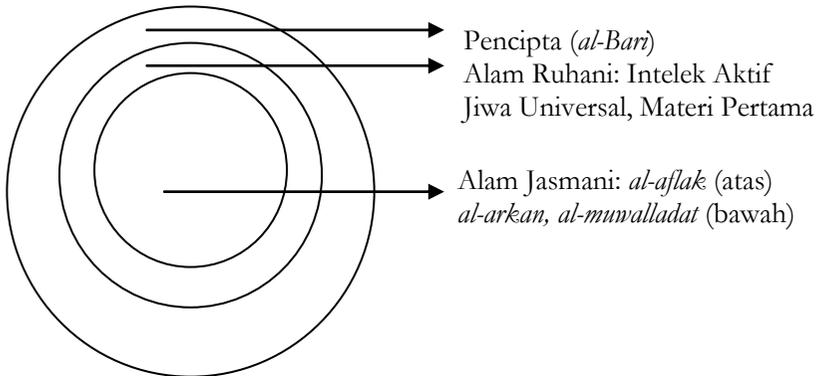
diikat oleh empat kausa Aristotelian tersebut, selanjutnya Ikhwan as-shafa' meningkat pada apa yang mereka sebut dengan tubuh absolut (*al-jism al-mutlaq*). Sebagaimana halnya setiap jisim, tubuh absolut pun juga memiliki empat kausa Aristotelian itu: kausa materialnya berupa materi pertama (*al-hayula al-ula*)—substansi sederhana yang penerima dimensi panjang, lebar dan dalam—Pencipta sebagai kausa efisien, intelek aktif menjadi kausa formal dan jiwa universal merupakan kausa finalnya. Selanjutnya *al-hayula al-ula* diikat oleh tiga kausa tersebut—kausa efisien (Tuhan), formal (intelek) dan kausa final (jiwa)—kecuali kausa material; jiwa universal diikat oleh dua kausa—kausa efisien (Tuhan) dan formal (intelek)—kecuali kausa material dan final; intelek aktif hanya punya satu kausa yakni Pencipta sebagai kausa efisiennya, dan selanjutnya Tuhan (Pencipta) karena unik Ia tidak terikat oleh kausa apa pun dan bahkan diapresiasi sebagai subjek yang melimpahkan (*faza*) sifat keberadaan (*al-wujud*), keabadian (*al-baqa*), dan kelengkapan (*at-tamam*) serta kesempurnaan (*al-kamal*).¹²⁷

Di dalam paragraf berikutnya, tentu saja masih terkait dengan tema bahasan ini, Ikhwan mengutip ayat-ayat al-Qur'an¹²⁸ untuk pijakan dan legitimasi teori klasifikasinya tentang totalitas yang-ada. Dengan merujuk penggalan ayat al-Qur'an "*allah- al-khalq wa al-amr*",¹²⁹ mereka menjelaskan bahwa yang dimaksudkan dengan istilah "*al-khalq*" di dalam ayat ini adalah hal-hal fisik-material (*al-umr al-jismaniyyah*) dan "*al-amr*" adalah sebagai hal-hal nonfisik-immaterial (*al-umr ar-ruhaniyyah*).¹³⁰ Dengan demikian, dari perspektif ini berarti secara substantif pandangan Ikhwan as-shafa' dapat dipertemukan dan bahkan dapat dikatakan identik dengan teori klasifikasinya tentang totalitas yang-ada yang telah disebutkan sebelumnya—yang dari perspektif urutan kemunculannya mereka membagi totalitas yang-ada (ciptaan) menjadi dua kelompok yakni *al-maujudat al-jismani* (maujud-maujud fisik-material) dan *al-maujudat ar-ruhani* (maujud-maujud nonfisik-immaterial). Satu hal yang juga penting digarisbawahi menyangkut pemosisian Tuhan dalam kerangka kausa-kausa

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Aristotelian adalah bahwa Pencipta merupakan kausa efisien (*'illah fa'iliyyah*) bagi segala yang-ada (ciptaan)—tubuh absolut, materi pertama, jiwa universal, dan intelek aktif. Meski masing-masing realitas yang-ada itu diikat oleh kausa yang secara kuantitatif berbeda-beda, namun semuanya berpangkal pada titik yang sama yakni Pencipta adalah sebagai kausa efisien (*'illah fa'iliyyah*)-nya.¹³¹ Dan di sinilah—lagi-lagi—Ikhwan as-shafa' memberikan penekanan pada tauhid, sebagaimana hal ini juga mereka lakukan dalam perspektif skema klasifikasi totalitas yang-ada sebelumnya.

Secara hirarkis, kategori totalitas maujud dapat digambarkan:



Dalam model klasifikasi tersebut, segala yang-ada kategori *al-um-r ar-ruhaniyyah* tampak memperoleh perhatian yang cukup serius dari Ikhwan, tentu dengan tidak sampai melupakan *al-um-r al-jismaniyyah*. Hal ini sangat bisa dimengerti, karena salah satu misi penting mereka melalui teori klasifikasinya itu adalah melakukan penolakan dan menyampaikan bantahan terhadap pandangan ekstrims sebagian ilmuwan yang eksis di masa itu, yang hanya membagi totalitas

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

yang-ada atas dua kategori: Pencipta dan yang-ada kategori fisik-material,¹³² tanpa mengikutsertakan keberadaan realitas-realitas ruhani-immaterial dan atau bentuk-bentuk nonmaterial yang sama sekali terbebas dari materi atau bentuk-bentuk abstrak murni (*as-sunwar al-mujarradab*). Konsekuensinya, setiap aktivitas, seni, pengetahuan dan kebijakan pada manusia, baik yang disengaja maupun tidak, menurut Ikhwan as-shafa', tidak bisa hanya dinisbahkan kepada tubuh-material; dan atau gejala-gejala alamiah lain—seperti membakarnya api terhadap benda-benda material—tidak pula bisa dinisbahkan langsung kepada Pencipta, sekalipun tidak berarti lepas sepenuhnya dari Dia. Akan tetapi, semua gejala-gejala itu, lanjut Ikhwan as-shafa', mesti dinisbahkan kepada jiwa, satu diantara anggota hal-hal nonfisik-immaterial (*al-um-r ar-ruhaniyyah*). Argumentasi yang dikemukakan Ikhwan adalah: selain karena tubuh manusia—dan atau jisim-jisim yang lainnya—memang merupakan substansi tidak hidup, adalah karena Pencipta bukan merupakan pelaku langsung dari semua gejala atau kejadian di dunia, tetapi Ia lewat kebijaksanaan-Nya telah melakukan pendelegasian tugas (*'al-asabi'l al-amr*) kepada pihak-pihak lain.¹³³ Dengan demikian, dari perspektif kausa-kausanya, totalitas maujud mencakup: Pencipta (*al-Bari*), realitas-realitas atau entitas-entitas ruhani-immaterial dan realitas-realitas jismani-material; teori klasifikasi ini jelas substansinya tidak berbeda dengan skema klasifikasi dari persepektif urutan kemunculan maujud seperti yang sudah diuraikan di atas.

c. Kategori Berdasar Metodologi

Kategori tentang maujud ini adari aspek metodologis ini didasarkan kepada sumber atau sarana yang mengantar manusia mengetahui suatu objek. Atas dasar sumber pengetahuan, Ikhwan as-shafa' telah membuat klasifikasi totalitas maujud atas hal-hal indriawi

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

atau hal-hal yang dapat ditangkap indera (*ma'usat, sensibles*), dan hal-hal yang diketahui lewat akal-fikiran (*ma'qulat, intellegibles*) dan hal-hal yang diketahui melalui bukti-bukti demonstratif (*mubarhanat*).¹³⁴ Istilah *al-ma'nisat* menunjuk realitas-realitas kategori fisik atau jisim-material (*al-ajsam*), baik yang terdapat di wilayah alam atas (*'ulwi*) maupun alam bawah (*sufli*), gabungan dari substansi (*al-jauhar*) dengan bentuk (*al-srah*).¹³⁵ Sementara *al-ma'qulat*, objek pemahaman rasio (akal), di samping menunjuk bentuk-bentuk spiritual setelah dilepaskan dari dimensi materinya lewat abstraksi,¹³⁶ juga menunjuk pada bentuk yang selamanya bersifat immaterial sebagai substansi sederhana (tunggal)-immaterial (*al-jauhar al-bas' ar-rubani*).¹³⁷ Dan akhirnya, terminologi *al-mubarhanat* mengacu pada segala hal atau objek yang tidak mungkin ditangkap indera dan tidak bisa pula dikonsepsikan oleh daya imajinasi atau estimasi, tetapi realitas itu hanya bisa diketahui dengan bukti demonstratif (*asyya' la tudrikuba al-bawass wa la tatasawwaru al-anham walakin bi al-burhan*).¹³⁸ Sejalan dengan kategorisasi ini, Ikhwan as-shafa' pernah menjelaskan bahwa segala yang-ada (*manjudat*)—dikontraskan dengan yang tiada (*ma'dum*)—adalah hal-hal yang dapat diketahui oleh manusia melalui pancaindera, akal dan bukti demonstratif.¹³⁹ Dalam kaitan ini pun Ikhwan as-shafa' juga tak lupa menonjolkan dimensi ketauhidan dengan menyebutkan bahwa Tuhan tidak seperti manusia dalam arti pengetahuan bagi Tuhan tidak dicapai melalui cara-cara yang mesti dilalui oleh manusia tersebut.

d. Kategori Berdasar Cakupan *Maujud*

Berkaitan dengan teori klasifikasi yang keempat ini, Ikhwan as-shafa' dengan begitu jelas telah membedakan maujud menjadi dua kategori besar, yakni hal-hal partikular (*juẓ'iyyah*) dan hal-hal universal (*kulliyah*).¹⁴⁰ Dan bahkan kadangkala mereka sampai menyertakan batasan di belakang penyebutan dua kategori itu dengan ungkapan

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

“tidak kurang dan tidak lebih” (*la aqall wala akstar*),¹⁴¹ maksudnya sudah tidak ada lagi kelompok maujud lain di luar dua kelompok maujud sebagai yang disebut di dalam teori kategorisasi itu—maujud-maujud universal dan maujud-maujud partikular.

Masing-masing dari kelompok maujud yang disebut dalam teori kategorisasi itu memiliki karakteristik-karakteristik tertentu. Segala yang-ada atau segala maujud kategori universal (*kulliyah*) keradaannya bersifat tetap dan tidak pernah mengalami perubahan sehingga ia merupakan realitas-realitas yang tetap¹⁴² dan tata urutannya dimulai dari realitas yang paling sempurna dan mulia lagi paling tinggi status ontologisnya kemudian diikuti oleh realitas-realitas lain yang derajat kemuliaan dan peringkat ontologisnya lebih rendah dan bahkan hingga paling rendah.¹⁴³ Sedangkan karakteristik dari yang-ada kelompok partikular adalah senantiasa berada dalam proses penjadian (*al-kaun*)—dan juga perusakan (*al-fasad*)—menuju ke tingkat yang lebih sempurna, dan oleh karena itu ia mesti berawal dari tingkat realitas yang paling tidak sempurna atau terendah status ontologisnya dan kemudian secara terus-menerus mengalami perubahan menuju pada derajat yang lebih sempurna dan bahkan puncak kesempurnaan.¹⁴⁴

Sembilan macam realitas yang-ada seperti telah disebutkan urutannya di atas, yang semuanya berpangkal dari realitas tertinggi yakni Tuhan, sebagaimana sembilan bilangan satuan yang semuanya bersumber dari angka satu, adalah merupakan realitas-realitas kategori universal (*kulliyah*).¹⁴⁵ Atas dasar acuan ini berarti segala realitas atau yang-ada kategori universal itu adalah: Pencipta, intelek aktif, jiwa universal, materi pertama, *at-tabi'ah*, tubuh absolut, falak, empat pilar atau unsur pokok dan hal-hal yang terlahir dari empat pilar itu yang disebut *al-muwalladat*. Sedangkan partikular-partikular merupakan hal-hal yang terkandung pada yang universal-universal, yang berciri khas senantiasa mengalami penyempurnaan bertahap lewat proses

pembentukan dan perusakan (*al-kaun wa al-fasad*), beranjak dari kondisinya yang semula tidak atau kurang sempurna menuju ke yang lebih sempurna.¹⁴⁶ Tentang manusia (partikular) misalnya, sebagai makhluk yang terstruktur dari tubuh dan jiwa, semula tubuhnya hanya berupa *nutfah* dan kemudian wujud sempurnaanya berupa seorang manusia berkulit (*rajulun jaldun*); dan jiwa manusia semula tanpa pengetahuan apa pun,¹⁴⁷ kemudian setelah semua potensi keutamaannya teraktualisasikan meningkatlah ia pada wujud yang sempurna¹⁴⁸ yakni sebagai manusia yang terangkum dalam ungkapan apresiatif *insan mukemin haqq 'alim rabbani hakim failasuf muhaqqiq*.

e. Kategori Berbasis Waktu

Dalam konteks kategorisasi kelima ini, Ikhwan as-shafa' melukiskan totalitas maujud dalam statusnya sebagai objek pengetahuan dalam kerangka waktu (*az-zaman*). Sejalan dengan pandangan umum yang biasa membaginya atas masa yang telah lewat atau lampau (*al-madi*), kini atau sekarang (*al-hadi*) dan masa akan datang (*al-mustaqbal*), Ikhwan melekatkan ketiga dimensi masa itu ke dalam yang-ada atau maujud sebagai objek pengetahuan. Dengan kata lain, dari persepektif zaman Ikhwan as-shafa' membagi segala maujud dalam konteks objek pengetahuan atas tiga kategori: hal-hal pada masa lampau, sekarang (kini), dan hal-hal (peristiwa) yang akan terjadi pada masa mendatang.¹⁴⁹ Skema klasifikasi ini, dan tentu juga teori-teori yang lain, masing-masing—sebagaimana akan terlihat nanti—mempunyai implikasi metodologis tertentu, sekalipun satu dengan yang lain masih tetap ada keterkaitan.

Memperhatikan uraian tersebut di atas, sungguh tampak bahwa Ikhwan as-shafa' memang telah mempergunakan berbagai perspektif dalam membangun teori kategorisasi terhadap segala yang-ada, tentu termasuk dalam konteks objek pengetahuan. Namun terlepas dari perbedaan-perbedaan itu, sesungguhnya teori-teori

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

kategorisasi tersebut memiliki sebuah titik kesamaan. Dengan kata lain, meski teori-teori kategorisasi tersebut berbeda-beda namun secara filosofis dapat ditemukan adanya titik kesamaan. Yakni pengertian segala yang-ada yang ditunjuk oleh setiap teori kategorisasi, dari basis apa pun teori kategorisasi itu ditetapkan, semuanya mesti meliputi seluruh realitas yang fisik-material (jismani) sekaligus nonfisik-immaterial (ruhani). Dengan perkataan lain, pengertian istilah *mauj-dat* (totalitas atau segala realitas yang-ada) menurut Ikhwan as-shafa' selain menunjuk realitas-realitas fisik-material juga realitas-realitas nonfisik-immaterial (metafisik). Dan atau bila dikaitkan dengan sumber atau alat pengetahuan, segala maujud yang ditunjuk oleh setiap model kategorisasi mesti mencakup hal-hal yang diketahui oleh indera (*mahsusat, sensibles*) dan hal-hal yang diketahui oleh akal (*ma'qulat, intellegibles*).

Dengan demikian yang-ada atau maujud dalam pengertiannya sebagai objek pengetahuan dalam epistemologi Ikhwan as-shafa' mempunyai wilayah cakupan yang amat kompleks. Objek pengetahuan dalam pandangan Ikhwan as-shafa' meliputi segala maujud, baik realitas-realitas fisik (jismani) maupun nonfisik (ruhani) atau yang empirik dan supraempirik, yang inderawi dan yang suprainderawi (rasional), yang kongkrit dan abstrak, yang partikular dan universal, yang *mahsus* dan *ma'qul* serta *mubarhanah*, yang berada pada waktu sekarang, mendatang dan masa lampau dan sebagainya. Dan ini berarti objek pengetahuan dalam epistemologi (teori pengetahuan) yang dibangun oleh Ikhwan as-shafa', yang dalam batas-batas tertentu dapat dipandang sebagai representasi pandangan keislamannya hingga dapat diapresiasi sebagai salah satu rintisan epistemologi Islam, wilayahnya jauh melampaui epistemologi sains modern yang hanya membatasi objeknya pada hal-hal yang fisik-empirik (inderawi).

Realitas-realitas fisik-material (empirik)—yang oleh filsafat positivisme, landasan filosofis dari sains modern, dipandang sebagai

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

satu-satunya realitas—ternyata menurut Ikhwan bukanlah merupakan hal yang otonom atau berdiri sendiri, tetapi—sebagaimana realitas ciptaan lain—memperoleh eksistensinya dari Tuhan. Pada saat dia terlepas dari Tuhan, maka seketika itu pula dia akan lenyap atau tiada. Bagaikan kalam dengan *mutakallim*-nya; jika sang *mutakallim* tidak mengucapkannya, maka kalam itu pun tidak akan pernah ada; atau bilangan-bilangan dengan angka satu; atau bagaikan cahaya lampu pada udara dan sebagainya. Inti permissalan ini semua adalah untuk menunjukkan bahwa ciptaan bukan merupakan bagian (*al-juz'*) dari Pencipta (Tuhan), sebagaimana cahaya, misalnya, bukan bagian dari matahari, melainkan sebagai perbuatan (*al-fi'*) yang dimunculkan oleh-Nya, yang sebelumnya memang tidak ada.¹⁵⁰ Dengan demikian, keesaan Tuhan tak pernah berubah dan rusak dengan sebab kemunculan ciptaan yang majemuk ini, bagaikan bilangan satu yang tetap berada pada sifat ketunggalan (*al-wahdah*), meskipun telah terdapat banyak bilangan yang muncul darinya. Ini berarti, Ikhwan as-shafa'—sekali lagi—tak sependapat dengan faham “deisme”—Tuhan digambarkan bagaikan seorang pembuat jam, setelah proses penciptaannya selesai, ia membiarkannya berjalan sendiri. Sebenarnya, penolakan ini lebih merupakan konsekuensi logis dari konsepsi Ikhwan as-shafa' tentang emanasi, yang bersifat terus-menerus dan bersambung—tidak terputus sedikit pun—dengan Tuhan sebagai sumber atau asalnya.

C. Sumber Pengetahuan

Istilah sumber pengetahuan, atau kadangkala bisa juga disebut dengan alat pengetahuan, dapat dikatakan sebagai aspek mendasar yang kedua dari epistemologi atau teori pengetahuan. Kalau objek pengetahuan merupakan dimensi teori pengetahuan yang rujukannya berupa totalitas maujud dalam arti yang dapat atau mungkin diketahui, maka sumber pengetahuan menunjuk kepada segala hal yang

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

dengannya pengetahuan tentang suatu objek diperoleh manusia, yang dalam konteks internal diri manusia merujuk kepada sumber-sumber atau alat-alat pengetahuan yang ada pada dirinya. Aspek epistemologi yang kedua ini bermaksud mengurai melalui apa manusia mendapatkan pengetahuan.

Dalam ungkapan Osman Bakar, totalitas yang-ada sebagai objek pengetahuan tersebut dinyatakan sebagai kutub objektif epistemologi, sedangkan manusia dan sejumlah alat (sumber) pengetahuan yang dimilikinya merupakan kutub subjektifnya.¹⁵¹ Itulah sebabnya Ikhwan as-shafa', dengan argumen-argumennya,¹⁵² memandang bukan saja penting pemahaman terhadap diri manusia, tetapi juga harus didahulukan atas pemahaman terhadap objek-objek lainnya.

1. Penolakan Terhadap Potensi Bawaan

Manusia, yang disebut dengan istilah *al-insan* oleh Ikhwan as-shafa', merupakan makhluk dualitas. Sebagai suatu totalitas, manusia Ikhwan gambarkan sebagai gabungan dua substansi yang berbeda yakni tubuh-material (*al-jasad al-jismani*) dan jiwa-spiritual (*an-nafs ar-ruhani*).¹⁵³ Istilah lain yang juga diintroduksi oleh Ikhwan as-shafa' guna mekukiskan keberadaan manusia sebagai kosmos kecil adalah *hayy natiq ma'it*;¹⁵⁴ *hayy natiq* menunjuk dimensi jiwa manusia sebagai representasi dunia spiritual (ruhani) sedangkan *ma'it* menunjuk dimensi tubuhnya sebagai representasi dari dunia material (jismani).¹⁵⁵ Meski substansi tubuh dan jiwa berlainan sehingga masing-masing punya kecenderungan yang berbeda,¹⁵⁶ namun keduanya memiliki hubungan bersifat fungsional. Ikhwan as-shafa' telah menggambarkan hubungan tubuh dengan jiwa lewat berbagai macam perumpamaan,¹⁵⁷ yang intinya adalah karena tubuh merupakan substansi yang secara esensial memang tidak hidup sedangkan jiwa secara esensial hidup, maka yang aktif dalam keseluruhan aktivitas manusia adalah jiwanya, tentu saja dengan menggunakan organ-organ tubuh-material sebagai

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

sarananya.

Pemahaman terhadap diri manusia secara totalitas dapat dilakukan secara bertahap. Ada tiga tahapan yang disampaikan oleh Ikhwan as-shafa' guna memperoleh hasil pemahaman maksimal atau komprehensif tentang manusia: mula-mula difokuskan terhadap dimensi tubuh-materialnya, kemudian dimensi jiwa-spiritual dan terakhir gabungan keduanya sebagai wujud totalitas manusia.¹⁵⁸ Dari perspektif epistemologis, terdapat berbagai nilai guna yang bisa dipetik dari hasil pemahaman terhadap diri manusia seperti itu. Karena manusia merupakan representasi atau miniatur alam semesta, sehingga ia disebut sebagai alam kecil atau mikrokosmos (*'alam sagir*), bandingan alam semesta sebagai manusia besar (*insan kabir*),¹⁵⁹ maka dapat diketahui adanya hubungan “korespondensi” antara keduanya; seluruh kosmos secara esensial unsur-unsurnya telah terepresentasikan dalam diri manusia.¹⁶⁰ Osman Bakar, dengan menukil pernyataan F. Schuon, mengatakan “tiap eksistensi kosmik punya eksistensi yang bersesuaian dalam diri manusia, tak ada sesuatu (pun) dalam makrokosmos yang tidak diturunkan dari metakosmos yakni prinsip ilahiyah dan yang tidak dapat ditemukan kembali di dalam makrokosmos.¹⁶¹ Tentang tubuh manusia, misalnya, seperti dijelaskan oleh Osman Bakar, terdiri dari empat macam cairan—darah, dahak, cairan empedu kuning dan cairan empedu hitam—bercampur menurut prinsip tertentu persis seperti alam yang terbentuk dari empat unsur—api, udara, air dan tanah. Cairan-cairan tubuh itu sendiri tersusun atas unsur-unsur ini bersama empat keadaan—panas, basah, dingin dan kering. Bahkan dari hasil kajian terakhir yang dilakukan oleh salah seorang sarjana membuktikan bahwa telah diemukan delapan puluh satu unsur dari total sembilan puluh dua unsur, yang diketahui terdapat di alam, terkandung dalam tubuh manusia.¹⁶² Lebih dari itu akan diketahui bahwa manusia merupakan

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

mahluk yang menempati suatu posisi moderasi (*mutawassit*) dalam berbagai dimensinya, tentu termasuk juga dalam hal kemampuannya mendapatkan pengetahuan.¹⁶³

Pandangan Ikhwan as-shafa' mengenai jiwa partikular manusia dapat dikatakan sebagai landasan fundamental bagi pemikiran epistemologinya, terutama berkaitan dengan sumber pengetahuan. Diantara hal-hal yang penting ditekankan dalam kaitan ini adalah menyangkut kualitas kesederhanaan atau ketunggalan jiwa dan keragaman fungsinya. Jiwa partikular manusia, menurut Ikhwan as-shafa', merupakan substansi ruhani yang tunggal (sederhana),¹⁶⁴ karenanya ia diartikulasikan dengan atribut *basitah*,¹⁶⁵ bermakna sederhana (*simple*),¹⁶⁶ yang pengertian substantifnya bisa dikatakan identik dengan term “yang tunggal” (*wahidah*). Meski substansinya tunggal, jiwa manusia mempunyai keragaman fungsi, sebagaimana tercermin dalam teori pembagian mereka atas jiwa vegetatif (*an-nafs an-nabatiyyah*) dan sensitif atau hewani (*an-nafs al-hayawaniyyah*) serta rasional (*an-nafs an-natiqah*).¹⁶⁷ Jiwa vegetatif memiliki fungsi nutrisi (*al-gida*) dan tumbuh (*an-numum*); jiwa sensitif mempunyai fungsi mengindra atau merasa dan bergerak; dan jiwa rasional punya fungsi bertutur-kata (*an-nuṭq*), membedakan (*at-tamyiz*), mempertimbangkan (*ar-ruwiyyah*) dan berfikir (*al-fikr*). Masing-masing jenis jiwa itu berada pada organ tubuh tertentu: jiwa vegetatif di jantung (*al-kabad*), sensitif di hati (*al-qalb*) dan jiwa rasional—substansi manusia karena hanya ada pada manusia, tidak ada pada dunia binatang¹⁶⁸--berada di otak (*ad-dimaḡ*).¹⁶⁹ Ikhwan as-shafa' melukiskan jiwa manusia yang bersubstansi tunggal tetapi beragam fungsinya itu dengan sebuah analogi “seorang lelaki yang selain dipanggil sebagai tukang besi (*al-haddad*), karena kemampuan yang dimilikinya, ia dipanggil pula sebagai tukang kayu (*an-najjar*) dan tukang bangunan (*al-banna*)”.¹⁷⁰

Lebih dari itu Ikhwan as-shafa' meniadakan pengetahuan yang bersifat fitri atau bawaan bagi manusia. Bagi Ikhwan as-shafa', manusia lahir dengan tanpa memiliki pengetahuan bawaan, dan menurutnya jiwa manusia itu pada mulanya adalah kosong dari

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

pengetahuan apa pun;¹⁷¹ keadaannya bagaikan secarik kertas putih yang masih bersih dari bentuk tulisan apa pun—*kamatsal waraq abyad naqiyyun lam yuktab fih syai'*.¹⁷² Ini berarti hubungan jiwa manusia dengan pengetahuan yang inheren padanya bukanlah bersifat esensial melainkan aksidental.¹⁷³ Dengan demikian bila ditinjau dari pola hubungan materi-bentuk (*hayula-surah*), pengetahuan—yang merupakan aksidensi bagi jiwa (substansi) manusia—merupakan bentuk (*surah*) bagi jiwa, hanya saja sebatas dalam pengertian sebagai bentuk penyempurna (*surah mutammimah*), bukan bentuk esensial (*surah muqawwimah, fatiyyah*). Peniadaan pengetahuan bersifat fitri atau bawaan bagi manusia oleh Ikhwan as-shafa' didasarkan kepada pemahaman terhadap Qs. an-Nahl (16) ayat 78 berikut ini:

والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم
السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون.

“Dan Allah telah mengeluarkan kamu semua dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu semua bersyukur” (Qs. an-Nahl/16: 78).

Uraian di atas jelas menunjukkan ketidak-sepahaman Ikhwan as-Shafa' terhadap pandangan kaum Platonis, yang dengan klaimnya sebagai penerus setia ajaran Plato, dan dengan dasar diktum gurunya *al-'ilm tafakkur*, menetapkan pengetahuan bawaan bagi manusia.¹⁷⁴ Dengan tetap mengacu diktum populer Plato tersebut, *al-'ilm tafakkur* (pengetahuan adalah pengingatan kembali), Ikhwan as-Shafa' tampaknya bermaksud meluruskan pemahaman terhadap diktum itu dengan mengatakan bahwa maksud sebenarnya dari diktum Plato

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

tersebut adalah “jiwa manusia secara potensial mengetahui” (*‘allamah bi al-qumamah*);¹⁷⁵ sekali-kali bukan menunjukkan adanya pengetahuan bawaan (*fitri*). Pengertian potensialitas dalam konteks ini, menurut Ikhwan as-shafa’, menunjuk pada suatu posisi yang berstatus mungkin (*al-imkan*), yakni memungkinkan untuk diaktualisasikan sehingga meningkat menjadi benar-benar dan nyata ada (*wujud*).¹⁷⁶ Penggunaan istilah potensialitas dan pemaknaannya seperti itu, dengan posisinya yang berada diantara keberadaan atau ada (*wujud*) dan ketiadaan (*‘adam*), benar-benar mengingatkan kita terhadap konsepsi dasar dalam filsafat Aristoteles.¹⁷⁷

Dengan demikian kalau Muhammad Baqir as-Sadr, misalnya, telah mengidentifikasi perihal adanya sejumlah pemikir Islam yang mengakui keberadaan pengetahuan secara potensial, dan atau jiwa manusia secara potensial mengetahui,¹⁷⁸ maka satu diantara mereka yang harus diintroduksi adalah Ikhwan as-Shafa’. Karena itu cukup beralasan kalau kemudian Jabur ‘Abd an-Nur dan Umar Farukh menjustifikasi bahwa Ikhwan as-Shafa’ memandang jiwa manusia semula keadaannya bagaikan lembaran kertas yang putih (*shahifah, waraq baidla*),¹⁷⁹ meski harus segera dilengkapi dengan keterangan A.E. Afifi yang menyebutkan bahwa yang dimaksudkan oleh Ikhwan as-Shafa’ dengan ungkapan ini adalah bahwa jiwa manusia secara potensial mengetahui.¹⁸⁰ Itulah sebabnya Ikhwan as-Shafa’ menyebut jiwa para pelajar atau anak didik atau peserta didik (*murid*) dengan sebutan mengetahui secara potensial dan pendidika atau ulama’ (ilmuwan) sebagai pengajar dinyatakan sebagai mengetahui secara aktual.¹⁸¹

Sesuatu yang masih bestatus *imkan* atau mungkin (potensial) tentu saja tidak bisa meningkata berubah menjadi aktual dengan dirinya sendiri. Aktualisasi sesuatu yang masih bersifat potensial hanya bisa terjadi apabila potensi itu memperoleh bantuan dari pihak lain

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

yang lebih dulu telah berstatus aktual. Oleh karena itu jiwa manusia yang masih *'allamah bi al-quwwah* hanya bisa berubah meningkat menjadi *'allamah bi al-fi'l* kalau pihak lain yang *'allamah bi al-fi'l* nyata-nyata telah memberikan bantuan terhadapnya. Menurut Ikhwan as-Shafa', aktualisasi potensialitas jiwa manusia itu terjadi melalui proses belajar-mengajar (*ta'lim wa at-ta'allum*), sehingga sang *murid* (anak didik) dinyatakan sebagai mengetahui secara potensial sedangkan *'ulama'* (pendidik) sebagai sang pembimbingnya dinyatakan sebagai yang mengetahui secara aktual.¹⁸² Dalam konteks ini Ikhwan as-Shafa' mengapresiasi Tuhan sebagai *Mu'allim al-kull* (Guru atau pengajar bagi seluruh makhluk); berarti selain sebagai sumber segala ciptaan (*'illah maujudat*), Tuhan juga merupakan Sumber segala pengetahuan yang terdapat pada diri manusia. Ikhwan as-Shafa' menyebutkan: "Sesungguhnya para Rasul merupakan guru dan pendidik bagi semua manusia, dan guru para nabi adalah para malaikat, guru para malaikat adalah jiwa universal, guru jiwa universal adalah intelek aktif dan guru bagi semuanya itu adalah Tuhan".¹⁸³

1. Peta Sumber Pengetahuan

Manusia mendapatkan pengetahuan melalui berbagai saluran. Sebagai makhluk yang secara potensial mengetahui, manusia dalam penciptaannya telah dilengkapi oleh Tuhan dengan berbagai macam sumber atau alat pengetahuan, sehingga dengannya manusia bisa memperoleh pengetahuan tentang suatu objek. Dengan acuan dasar penggalan ayat Qs. an-Nahl (16): 78, Ikhwan as-shafa' menyebutkan alat atau sumber pengetahuan berupa *as-sam'* (pendengaran) dan *al-absar* (penglihatan) serta *al-af'idah* (hati, akal), dengan wilayah kompetensi selain maujud sebagai realitas-realitas material di dunia fisik-material juga realitas-realitas gaib atau metafisik. Bila dikonfirmasi dengan uraian Ikhwan as-shafa' di sepanjang *Rasa'il*-nya, sesungguhnya sumber pengetahuan, dalam arti yang secara internal terdapat pada diri manusia, yang mereka maksud adalah

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

meliputi alat-alat atau sumber pengetahuan berupa indera, baik indera-indera lahir (eksternal) maupun indera-indera batin (dalam), dan akal atau intelek. Adapun penjelasan dari masing-masing alat atau sumber pengetahuan itu dapat dilihat dalam uraian di bawah ini.

2. Indera (*al-hawass*)

Pengertian indera, tentu dalam posisinya sebagai sumber atau alat pengetahuan, mencakup pada indera-indera lahir (*al-hawass ad-dahir*) atau pancaindera (*al-hawaass al-khams*) dan indera-indera batin (*al-hawass al-batin*). Kalau yang pertama biasa dinamakan indera-indera eksternal, maka kelompok yang kedua biasa disebut sebagai indera-indera internal.

a. Indera lahir (*al-hawass ad-dahir*)

Satu diantara alat atau sumber pengetahuan bagi manusia yang mula-mula penting diintroduksi adalah apa yang biasa disebut dengan pancaindera. Mungkin karena wilayah kompetensinya hanya menangkap objeknya dari dunia eksternal, Ikhwan as-shafa' kadangkala menamakan pancaindera itu sebagai indera-indera eksternal atau lahir (*al-hawass ad-dahirah*).¹⁸⁴ Pancaindera merupakan alat atau sumber pengetahuan yang mula-mula dimiliki oleh setiap manusia, dan yang pertama kali manusia fungsikan untuk mengetahui suatu objek. Sejak masih berusia anak-anak (*as-saba*), sebelum mencapai usia akil balig, manusia dalam batas-batas tertentu sudah memiliki kemampuan mengetahui benda-benda empirik-indriawi (*mahsusat, sensibles*) dengan menfungsikan alat pengetahuan yang dimilikinya berupa panca inderanya,¹⁸⁵ sebelum sumber atau alat pengetahuan lain yang dimilikinya, yang derajatnya lebih tinggi yakni akal berfungsi.

Sebagai salah satu sumber pengetahuan, pancaindera menempati posisi yang paling rendah. Selain karena memang sebagai alat mengetahui yang mula-mula dimiliki dan difungsikan oleh manusia, pancaindera hanya punya kemampuan terbatas menjangkau

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

objek berupa realitas-realitas material di dunia fisik-inderawi (*mahsusat*) yang dalam struktur kosmologi Islam status ontologisnya berada pada urutan terbawah. Sumber atau alat pengetahuan berupa indera lahir itulah yang juga menjadi mata rantai penghubung dunia manusia dengan dunia binatang,¹⁸⁶ sehingga manusia yang pengetahuannya hanya sebatas mengenai objek-objek indriawi (*mahsusat*), sebagaimana dinyatakan oleh Ikhwan as-shafa', mereka derajatnya setingkat dengan atau tidak lebih tinggi dari binatang.¹⁸⁷ Memang lima indera lahir itu tidak mesti ada pada binatang, terkecuali binatang yang sempurna pancainderanya, namun dapat dipastikan bahwa setiap binatang mesti memiliki apa yang populer dengan sebutan indera-indera lahir atau indera-indera eksternal itu.

Meski pancaindera merupakan sumber pengetahuan yang terendah peringkatnya bagi manusia, namun kehadirannya dalam keseluruhan kerangka pengetahuan manusia merupakan suatu kemestian atau bersifat mutlak. Tanpa pancaindera, bukan saja tidak mungkin ditangkap objek-objek indriawi (*mahsusat, sensibles*) di dunia fisik-material, tetapi juga pengetahuan-pengetahuan tentang objek berupa realitas-realitas lainnya yang status ontologisnya lebih tinggi juga tidak mungkin dicapainya. Jika tak ada pancaindera bagaimana mungkin manusia bisa mengetahui objek-objek yang hanya bisa dicapai lewat pembuktian secara demonstratif (*al-mubarhanat*) dan pemahaman rasional (*al-ma'qulat*), apalagi objek-objek inderawi (*mahsusat*), demikian penegasan Ikhwan as-shafa'. Karena setiap yang tidak bisa diestimasi oleh daya imajinasi—karena daya imajinasi hanya menerima dari pancaindera—lanjut Ikhwan as-shafa', tidak mungkin bisa dikonsepsikan oleh akal fikiran.¹⁸⁸ Dimensi inilah yang kemudian diangkat antara lain oleh Ian Richard Netton guna mendasari pernyataannya yang mengatakan bahwa Ikhwan as-shafa' tidak bisa begitu saja dijustifikasi sebagai pengikut Neoplatonisme,¹⁸⁹ dan terutama sekali dalam bidang teori pengetahuannya.

Berkaitan dengan penjelasan Ikhwan as-shafa' mengenai pancaindera atau indera-indera lahir, dua istilah teknis berikut yakni *al-*

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

hawass al-khams dan *al-quwa al-bassasah* penting dijelaskan. Istilah yang disebut pertama pengertiannya menunjuk lima organ fisik (*alat jasadaniyyah*) indera-indera lahir: mata (*al-'ain*), telinga (*al-ufun*), lisan (*al-lisan*), hidung (*al-anf*) dan tangan (*al-yadd*).¹⁹⁰ Sementara *al-quwa al-bassasah*, yang secara harfiah bisa diartikan sebagai daya-daya pengindera, menunjuk daya-daya ruhani-spiritual yang aktif pada setiap organ fisik lima indera tersebut.¹⁹¹ Lebih jauh Ikhwan as-shafa' memerinci daya-daya itu dengan sebutan yang disesuaikan dengan nama organ fisiknya, misalnya daya yang aktif lewat organ fisik berupa telinga dinamakan daya pendengar (*al-quwwah as-sami'ah*) dan yang aktif lewat mata dinamakan daya penglihat (*al-quwwah al-basirah*). Bahkan mereka jelaskan pula saluran khusus bagi masing-masing indera lahir, misalnya dua lubang telinga (*al-mankebarain*) merupakan saluran khusus bagi indera pendengaran dan dua lubang hidung (*at-tamakbain*) menjadi saluran khusus bagi indera pencium atau pembahu.¹⁹² Pancaindera dalam pengertiannya sebagai alat mengindera, tentu bukan saja berbentuk organ fisik semata dan bukan pula berwujud daya-daya spiritual semata, melainkan sebagai gabungan keduanya—relevan dengan konsep tentang manusia yang menunjuk kesatuan dari tubuh dan jiwa—dengan posisi daya-daya spiritual yang aktif beraktivitas dengan melalui organ-organ fisik sebagai realitas yang tidak hidup. Karena itu Ikhwan as-shafa', selain menggunakan istilah *al-hawass al-khams* dalam pengertian organ fisik seperti di atas, juga sebagai gabungan organ fisik itu dengan daya-daya pengindera yang ada padanya, dengan sebutan-sebutan: indera pendengar (*as-sam'*), penglihat (*al-basar*), pembahu (*asy-syamm*), pengecap atau perasa (*af-fauq*) dan indera peraba (*al-lams*).¹⁹³

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa yang sebenarnya aktif dalam tindakan mengindera adalah daya-daya ruhani-spiritual, bukan organ fisik-material. Meski yang aktif dalam tindakan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

mengindera bukan organ fisik melainkan daya-daya ruhani (pengindera), namun kehadiran organ fisik dalam kelangsungan tindakan mengindera merupakan hal yang mutlak bagi daya-daya ruhani itu. Karena tanpa organ-organ fisik, daya-daya pengindera itu tidak mungkin bisa melakukan aktivitasnya berupa tindakan mengindera; bahkan, kondisi organ fisik yang kurang sempurna akan bisa mengakibatkan maksimalitas hasil tindakan mengindera dari daya-daya pengindera menjadi terganggu. Seandainya organ fisik indera, mungkin karena sebab tertentu tidak ada atau ada tetapi sudah tidak berfungsi lagi, maka fungsi daya-daya pengindera menjadi nihil.¹⁹⁴ Oleh karena itu sungguh beralasan kalau kemudian Ikhwan as-shafa' menegaskan bahwa pancaindera atau indera-indera lahir (*al-hawass ad-dahirah*) di satu sisi bersifat jismani-material dan ruhani-spiritual pada sisi yang lain—*jismani binwajh wa ruhani binwajh*.¹⁹⁵

Daya-daya pengindera (*al-quwa al-bassasah*), menurut Ikhwan as-shafa', bukan lain daripada jiwa dan bukan pula bagian dari jiwa, melainkan jiwa itu sendiri.¹⁹⁶ Karena itu kadangkala daya-daya pengindera oleh Ikhwan as-shafa' dinamakan dengan jiwa (*an-nafs*), sehingga daya pada penglihatan (mata), misalnya, disebut jiwa mata (*nafs al-'ain*) dan bahkan hal yang demikian ini berlaku pada seluruh organ fisik tubuh.¹⁹⁷ Pandangan semacam itu menunjukkan sikap konsistensi Ikhwan as-shafa' dalam hal jiwa sebagai substansi tunggal (sederhana) namun beragam dalam fungsi atau aktivitasnya, sesuai dengan organ fisik yang menjadi sarananya.¹⁹⁸ Penjelasan Ikhwan as-shafa' mengenai daya-daya pengindera, secara substansial, tidak berbeda dengan konsepsi al-Kindi (w. 246 H/869 M), filosof muslim pertama dari Arab, yang pernah mengatakan “daya pengindera bukanlah sesuatu selain jiwa, dan juga tidak berada dalam jiwa seperti organ tubuh pada tubuh, melainkan dia sendiri adalah jiwa”.¹⁹⁹ Karena itu, sungguh tidak dapat ditolak begitu saja statemen Netton, misalnya, yang menjustifikasi perihal adanya pengaruh dari al-Kindi terhadap pemikiran Ikhwan as-shafa', meski kebenarannya masih harus

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

dibuktikan lewat penelitian ilmiah.

Masing-masing anggota dari pancaindera punya fungsi penginderaan tertentu, indera yang satu dengan lain tidak mungkin bisa saling menggantikan. Karena masing-masing indera (lahir) memang diciptakan untuk fungsi yang bersifat khusus, baik mengenai jenis penginderaannya maupun objek dari *mahsusat* (*sensibles*) yang menjadi sarannya. Memang seluruh indera eksternal memiliki fungsi umum mengindera hal-hal inderawi (*mahsusat*), namun masing-masing darinya punya fungsi penginderaan yang bersifat khusus terhadap objeknya yang khusus pula. Misalnya, indera penglihatan khusus untuk melihat atau mengindera yang mahsus kategori *al-mubsarat* (hal-hal yang dapat ditangkap mata) seperti cahaya dan warna; pendengaran fungsi khususnya untuk mendengar atau mengindera yang mahsus kategori *al-masm-'at* (hal-hal yang dapat didengar) seperti suara; dan indera pembau berfungsi khusus untuk membau atau mengindera yang mahsus berupa bau-bauan.²⁰⁰ Meski demikian bukan hal yang tak mungkin terjadi kerjasama saling melengkapi antara indera eksternal satu dengan lainnya guna memaksimalkan hasil penginderaan,²⁰¹ tentu khusus terhadap hal-hal yang *mahs-s* yang dapat dijangkau oleh lebih dari satu indera eksternal. Tentang gerakan (*barakah*) bersuara, misalnya, indera penglihatan bisa bekerjasama saling melengkapi dengan indera pendengaran dan peraba, sehingga hasil penginderaan terhadapnya menjadi relatif lebih valid.

Dua indera eksternal yakni indera pendengaran dan penglihatan tampak memperoleh perhatian yang lebih intens dari Ikhwan as-shafa'. Kesan seperti itu setidaknya tercermin dari bahasan mereka terhadap keduanya yang intensitasnya jauh melampaui tiga indera eksternal (lahir) yang lain.²⁰² Sangat boleh jadi hal itu dilakukan oleh Ikhwan karena dilatari oleh kenyataan telah disebutkan dua indera eksternal itu secara khusus dan eksplisit oleh Tuhan di dalam

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

QS. an-Nahl (16): 78—*vaja'ala lakum as-sam' wa al-absar*—yang hal seperti itu tidak terjadi pada tiga indera eksternal lainnya. Meski Ikhwan as-shafa' sendiri tidak secara eksplisit menjelaskan alasannya mengapa dua indera itu diberi perhatian khusus, namun sudah dapat diduga bahwa mereka memandang kedua indera yang disebut dalam ayat itu merupakan indera eksternal yang sangat penting dalam aktivitas pencapaian pengetahuan oleh manusia lewat jalan penginderaan.

Tidak tertutup kemungkinan karena faktor tertentu telah terjadi perbedaan kualitas pancaindera. Mungkin ada sebagian orang yang kualitas pancainderanya relatif kurang baik sehingga aktivitas pengindraannya sering terganggu dan pengetahuan yang dicapainya kurang maksimal. Sebaliknya, sebagian orang kualitas pancainderanya mungkin relatif lebih sempurna hingga aktivitas pengindraannya dapat berjalan secara baik tanpa gangguan yang berarti dan pengetahuan yang diperolehnya pun juga relatif baik. Dicontohkan oleh Ikhwan as-shafa', ada manusia yang daya lihatnya begitu tajam (kuat) sehingga sesuatu yang relatif kecil lagi jauh pun mampu mereka tangkap secara baik; ada juga orang yang kemampuan daya lihatnya di bawah itu, dan bahkan ada orang yang sama sekali tidak mampu melihat apa-apa.²⁰³ Perbedaan kualitas pancaindera yang semacam itu menurut Ikhwan as-shafa' bukan disebabkan oleh perbedaan substansi daya (jiwa) pengindera, tetapi lebih dikarenakan faktor perbedaan kualitas atau kesempurnaan organ fisik (tubuh)-nya yang menjadi sarana aktivitas daya pengindera.²⁰⁴ Kondisi dua bola mata, misalnya, yang secara fisik sehat lagi tanpa cacat, mengakibatkan bentuk-bentuk sesuatu yang hadir di hadapannya tampak jelas seperti realitas yang sebenarnya; sebaliknya, dua bola mata yang kondisinya kurang sempurna lagi cacat, membuat indera penglihatan relatif terhalang dalam menangkap objeknya.²⁰⁵

Ikhwan as-shafa' sadar kalau di kalangan ahli telah terjadi perbedaan pendapat mengenai keunggulan indera pendengaran atas penglihatan atau sebaliknya. Saat menguraikan pandangan yang

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

cenderung lebih memberi apresiasi indera pendengaran, mereka melengkapinya dengan argumentasi-argumentasi dari ulama' yang bersangkutan. Argumentasi itu berkisar pada kelebihan daya jangkau indera pendengaran yang ternyata bisa menjangkau hal-hal yang gaib (tak hadir di hadapan subjek)—yang hal seperti itu tidak dimiliki indera penglihatan.²⁰⁶ Lebih dari itu, kelebihan indera pendengaran dalam hal melakukan pembedaan satu hal dengan hal lain di satu pihak dan seringnya indera penglihatan melakukan kesalahan di lain pihak merupakan bukti lain atas keunggulan indera pendengaran dibanding penglihatan. Dan itulah barangkali rahasia mengapa al-Qur'an lebih sering mendahulukan penyebutan *as-sam'* atas *al-basar*.²⁰⁷ Sejalan dengan alasan-alasan tersebut kemudian Ikhwan as-shafa' pada penghujung uraiannya memberi penegasan yang intinya dengan sejumlah argumentasi di atas mengakui keunggulan indera pendengaran atas penglihatan—*fasabha bi hafa al-qaul anna as-sam' altaf wa asyraf min al-basar*.²⁰⁸

Pendapat ahli yang menempatkan keutamaan indera pendengaran di atas penglihatan tersebut diperkokoh lagi oleh Ikhwan as-shafa' dengan penjelasan tentang hubungan korespondensi atau kesesuaian pancaindera dengan lima sifat dasar materi alam semesta. Sudah tentu hal ini semakin mempertegas perihal adanya hubungan korespondensi antara manusia sebagai mikrokosmos (*'alam sagir*) dengan alam semesta sebagai manusia besar (*insan kabir*) seperti yang sudah diuraikan di atas. Empat buah indera eksternal dari pancaindera, selain indera pendengaran, menurut Ikhwan as-shafa' memiliki kesesuaian dengan sifat dasar empat unsur pokok atau *al-arkan al-arba'ah* (api, udara, air dan tanah), sedangkan indera pendengaran bersesuaian dengan dunia falak, tempat para malaikat membaca *tashih*, *tahlil* dan *taqdis*.²⁰⁹ Mengingat status ontologis falak tidak diragukan lagi lebih utama dibandingkan empat unsur pokok atau *al-arkan al-arba'ah*, maka penjelasan itu jelas ingin menunjukkan dan semakin mempertegas pandangan yang lebih mengunggulkan indera

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

pendengaran di atas indera penglihatan.

Meskipun Ikhwan as-shafa' tampak setuju dengan pandangan sebagian ulama' yang mengunggulkan indera pendengaran atas penglihatan, namun mereka tak mengingkari keutamaan-keutamaan indera penglihatan. Dalam konteks ini, mereka secara khusus pernah mengatakan bahwa indera penglihatan merupakan indera yang paling mulia (*asyraf*) dan paling kuat daya selidikinya atas objek-objeknya, karena tiada informasi yang sejelas dengan hasil tangkapan indera penglihatan.²¹⁰ Hanya saja di balik semua kelebihan dan keutamaannya itu, menurut Ikhwan as-shafa', indera penglihatan sering melakukan kesalahan dalam melihat objek, dan sekaligus ini merupakan bentuk kelemahan yang inheren pada indera penglihatan itu.

Adapun kelemahan-kelemahan indera penglihatan secara lebih terinci dapat diuraikan sebagai berikut. *Pertama*, indera penglihatan—seperti halnya kekhususan indera eksternal (lahir) lainnya—tidak menjangkau keseluruhan *mabsusat* kecuali hanya sebagian saja. Artinya, *mabs-s* yang terjangkau oleh indera penglihatan hanya objek khususnya yang terangkum dalam sebutan *al-mubsarat*.²¹¹ Oleh karena itu indera penglihatan sekali-kali tidak akan bisa menangkap yang *mabs-s* berupa suara-suara yang merupakan objek indera pendengaran, bau-bauan yang menjadi objek indera pembahu atau penciuman dan rasa yang merupakan objek indera perasa.²¹² Dengan demikian hanya sebagian *mabsusat* saja yang dapat dijangkau oleh indera penglihatan. *Kedua*, indera penglihatan hanya bisa menangkap objek khususnya kalau kondisi-kondisi tertentu yang menjadi persyaratan bagi objek itu terpenuhi. Kondisi-kondisi objektif itu merupakan persyaratan menyangkut kadar cahaya tertentu objek, volume atau besaran, jarak kejauhan dan keadaan atau kondisi tertentu.²¹³ Relevan dengan karakter dasar kemakhlukan manusia sebagai ciptaan yang menempati

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

posisi moderasi (*mutawassit*), termasuk dalam hal kemampuan jangkauan pengetahuannya,²¹⁴ mata manusia tidak bisa menangkap cahaya atau sinar yang kadarnya terlalu terang atau benda yang ada dalam kegelapan pekat; sesuatu yang berada pada jarak terlalu jauh atau sangat dekat dengan mata; sesuatu yang terlalu kecil atau terlalu besar; dan sesuatu yang bergerak sangat cepat.²¹⁵ Dengan demikian indera penglihatan hanya bisa menangkap objek khususnya sepanjang objek-objek itu masih berada pada suatu wilayah moderasi dalam hal cahaya-kegelapan, ukuran besaran, jarak kejauhan-kedekatan dan kondisi atau keadaan. *Ketiga*, indera penglihatan tidak jarang melakukan berbagai kesalahan dalam menangkap objek khususnya. Meskipun Ikhwan as-shafa' mengakui kelebihan indera penglihatan dalam hal kemampuan daya selidikinya yang begitu teliti, namun mereka juga menunjukkan berbagai segi kelemahannya dengan mengatakan bahwa di balik kelebihannya itu mata sering melakukan kesalahan-kesalahan dalam melihat. Misalnya: sesuatu yang sebenarnya besar tampak kecil atau sebaliknya, sesuatu yang sebenarnya jauh tampak begitu dekat dan sebaliknya, sesuatu yang sebenarnya diam tampak bergerak dan sebaliknya, suatu yang sebenarnya lurus tampak bengkok atau sebaliknya dan sebagainya.²¹⁶

Terkait erat dengan problem seputar *as-sam'* (indera pendengaran) dan *al-absar* (indera penglihatan) di atas, ada penjelasan yang baik dari Yusuf al-Qardawi yang bisa digunakan sebagai pelengkap uraian di atas. Dengan pijakan beberapa ayat al-Qur'an, yang menurutnya secara umum lebih mendahulukan penyebutan *as-sam'* atas *al-absar*, Yusuf al-Qardawi menyebutkan adanya sejumlah rahasia. Diantara rahasia-rahasia itu adalah: (1) Pemanfaatan indera pendengaran (*as-sam'*), dalam perkembangan intelektualitas manusia, mendahului penggunaan indera penglihatan; (2) Pendengaran merupakan sarana belajar yang memiliki peran penting, urgensinya

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

melebihi yang lain dan terutama kalau dibandingkan dengan penglihatan. Sebagai buktinya, kata Yusuf al-Qardawi, banyak di antara sumber riwayat adalah berasal dari orang buta, dan tidak dari orang tuli (orang yang tidak punya kemampuan mendengar); (3) Pendengaran dapat menangkap objek lebih banyak daripada penglihatan: pendengaran dapat menjangkau hal-hal yang tidak berwujud atau gaib, sedangkan penglihatan hanya terbatas pada apa yang berwujud atau hadir ke hadapannya. Hanya saja karena terdapat pula sejumlah ayat yang mendahulukan indera penglihatan atas indera pendengaran, akhirnya al-Qardawi menegaskan bahwa indera pendengaran dan penglihatan masing-masing memiliki suatu keistimewaan. Pendengaran dapat mengindra lebih luas dan *syumul*, sedangkan penglihatan dapat mengindra lebih sempurna dan *kamil*.²¹⁷

Pancaindera bukanlah monopoli dalam arti bukan sebagai ciri khas bagi spesies manusia. Indera-indera tertentu dari pancaindera itu tidak jarang dimiliki pula oleh spesies tertentu dari dunia binatang. Bahkan boleh jadi spesies binatang yang menempati tingkatan tertinggi dalam kerajaannya, mempunyai indera lengkap (pancaindera) yang juga dimiliki oleh manusia tersebut. Oleh karena itu Ikhwan as-shafa' pernah menegaskan bahwa "binatang yang berada pada tingkatan tertinggi dalam kerajaannya memiliki titik singgung langsung (*muttasil*) dengan manusia yang menempati posisi awal kerajaannya".²¹⁸ Dikatakan oleh Ikhwan, spesies binatang yang berderajat tertinggi dalam kerajaannya punya pancaindera (lima indera eksternal), sebagai yang dimiliki oleh manusia.²¹⁹ Meski demikian, indera manusia pada batas-batas tertentu diakui punya kelebihan, yang tidak bisa ditemukan pada binatang. Khususnya daya raba tangan, kata Ikhwan as-shafa', manusia dengannya menghasilkan kreasi-kreasi yang menakjubkan yang tidak mungkin dicapai oleh binatang. Begitu pula melalui lisan atau daya tutur, manusia menciptakan dan memahami ungkapan-

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

ungkapan dalam berbagai bahasa, yang hal itu semua tidak terdapat pada binatang.²²⁰

Pancaindera atau seluruh indera eksternal berujung pada kalbu (*al-qalb*).²²¹ Sebagai ujung pancaindera, kalbu merupakan penerima seluruh informasi indriawi yang disampaikan oleh masing-masing indera eksternal. Dengan kata lain, setiap indera eksternal menyampaikan informasi indriawi hasil pengindraannya kepada kalbu,²²² sehingga kalbu bisa dikatakan sebagai tempat koleksi seluruh hasil tangkapan pancaindera. Barangkali karena peran reseptifnya terhadap keseluruhan informasi indriawi itu kemudian Ikhwan as-shafa' kadangkala menamakan kalbu dengan sebutan indera bersama (*al-hassab al-musytarikah*).²²³ Dengan fungsi reseptif itu berarti kalbu memiliki ketergantungan dengan pancaindera, sehingga bila pancaindera tak mengirim informasi inderawi maka keberadaan kalbu menjadi kosong dari pengetahuan apa pun tentang dunia eksternal. Kasus mengenai orang yang buta sejak lahir (*al-akmah*), misalnya, karena indera penglihatan tidak pernah melihat langit sehingga tak ada informasi tentangnya yang bisa disampaikan, maka sekali-kali kalbu tak akan punya gambaran tentang langit itu. Barangkali benar pernyataan yang diduga dari Aristoteles yang menyebutkan “*man faqada hissana faqad faqada 'ilman*” (barangsiapa telah kehilangan satu indera—salah satu dari pancaindera—maka ia benar-benar telah kehilangan sebagian pengetahuan).²²⁴ Meski demikian, sebenarnya dari sudut lain dapat dikatakan bahwa kalbu merupakan pangkal pancaindera, karena jiwa sensitif (*an-nafs al-hayawaniyyah*), menurut Ikhwan as-shafa', berada pada kalbu,²²⁵ yang berupa daya-daya pengindra (*al-qumwah al-hassab*), yang dalam beraktivitas menggunakan sarana organ fisik indera.²²⁶

Sebagai salah satu alat atau sumber pengetahuan, pancaindera dihadirkan sebagai sumber atau alat pengetahuan yang paling rendah

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

tingkatannya. Ini bukan saja disebabkan oleh keberadaan indera (fisik) itu sendiri tapi juga karena wilayah kompetensi objeknya (*al-mahsusat*), keduanya berada pada kategori *al-manj-dat al-jismaniyyat*, yang dalam sistem kosmologi Islam atau hirarki totalitas maujud menempati status ontologis terendah. Selain itu, indera eksternal merupakan sarana kognisi yang mula-mula dipergunakan manusia—anak kecil pra akil-balig—sebelum sarana yang lebih tinggi difungsikan. Dan indera eksternal ini pula—dari perspektif epistemologis—yang menjadi titik singgung manusia dengan hewan, terutama yang menempati status tertinggi dalam kerajaannya. Inilah barangkali yang mendasari pandangan Ikhwan yang berkali-kali mengatakan “serendah-rendah manusia adalah yang pengetahuannya terbatas pada *al-mahsusat*”.²²⁷ Sungguh pun demikian, dalam batas-batas tertentu dia memiliki fungsi signifikan bagi sumber pengetahuan lain yang lebih tinggi, indera-indera internal (batin). Kasus daya imajinasi (*al-quwwah al-mutakhayyilah*)—salah satu indera internal—misalnya, ia tak akan pernah bisa menangkap forma dari materi (*al-mahsusat*) kecuali ada deskripsi (*rus-m*) yang dikirimkan kepadanya oleh indera-indera eksternal.²²⁸ Indera-indera eksternal ini hanya mempersepsi aksidensi material lagi parsial yang menjadi kualitas dari substansi jisim dan sedang ada bersamanya, bila aksidensi itu terlepas dari substansinya, indera eksternal sudah tidak mampu lagi mempersepsinya.

Justifikasi ini menjadi semakin jelas, sekaligus sebagai konfirmasi atasnya, kalau dikaitkan dengan teori Ikhwan as-shafa' tentang hirarki segala maujud (segala yang-ada). Seperti telah dijelaskan sebelumnya, secara hirarkis Ikhwan as-shafa' mengklasifikasikan totalitas maujud atas tiga kategori: *al-Bari* (Pencipta), realitas-realitas spiritual-ruhani (*al-manjudat ar-ruhaniyyah*) dan realias-realitas fisik-material (*al-manjudat al-jismaniyyah*). Istilah *al-mahsusat*, objek tangkapan indera lahir, ternyata menunjuk pada

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

realitas-realitas yang ciri khususnya inheren pada *al-maujudat al-jismaniyyah*, yakni sebagai gabungan dari materi (*al-hayula*) dengan bentuk (*surah*). Dengan demikian dapat dipastikan bahwa wilayah kompetensi indera lahir adalah pada realitas-realitas kategori *al-maujudat al-jismaniyyah*. Lebih jauh, Ikhwan as-shafa' telah memberikan rincian pengertian *al-mahsusat*:²²⁹ objek indera pendengaran berupa suara, yang dipersepsi oleh perasa adalah rasa, yang dipersepsi oleh penglihatan adalah cahaya, kegelapan dan lain-lain, dan yang dipersepsi indera peraba adalah panas, dingin, basah dan sebagainya; semuanya ini adalah merupakan kategori *al-maujudat al-jismaniyyah*.

b. Indera batin (*al-hawass al-batin*)

Selain pancaindera—indera-indera eksternal atau lahir (*al-hawass ad-dahir*)—ditetapkan pula sumber pengetahuan yang berupa indera-indera batin (*al-hawass al-batin*). Konsisten dengan teori kategorisasi Ikhwan as-shafa' tentang jiwa yang diuraikan sebelumnya,²³⁰ masalah indera batin masuk pada kategori spesies (*annau'*), karenanya digunakan istilah daya (*al-qumwab*) untuk menyebutnya.²³¹ Ikhwan as-shafa' menyebut adanya lima macam indera batin: daya imajinasi (*al-qumwab al-mutakhayyilah*), daya berfikir (*al-qumwab al-mufakkirah*), daya penyimpan (*al-qumwab al-hafidah*), daya penutur (*al-qumwab an-natiqah*) dan daya berkreasi (*al-qumwab as-sani'ah*).²³² Berbeda dengan Aristoteles dan sejumlah anggapan umum masa itu yang memosisikan jantung (*al-kabd*) sebagai pusat proses-proses kognitif-psikis,²³³ Ikhwan as-shafa' menfungsikan otak (*ad-dimaq*) sebagai pusat bagi berlangsungnya semua proses kognitif. Tiga yang disebutkan pertama dari kelima indera itu, tempatnya adalah otak; daya imajinasi pada otak bagian depan, daya refleksi (berfikir) pada otak bagian tengah, dan di otak bagian belakang adalah daya penyimpan.²³⁴ Digambarkan oleh Ikhwan as-shafa', indera-indera

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

batin merupakan para pembantu dekat sang raja (*al-malik*), sedangkan pancaindera adalah bagaikan pencari dan penyampai informasi-informasi dari dunia luar, sehingga lima indera yang disebutkan pertama dinyatakan lebih tinggi posisinya.

Masing-masing indera batin tersebut tidak bersifat independen, tetapi terjalin hubungan fungsional (interdependensi), yang diungkapkan Ikhwan dengan istilah "*ka al-muta'awinat*" (saling-membantu). Daya berfikir, yang berada di otak bagian tengah, menempati posisi sebagai raja, sedangkan yang lain ibarat para pembantunya, yang dengan tugas khususnya senantiasa ada dalam kendali sang raja. Bagaikan seorang raja yang kediamannya merupakan tempat terbaik, maka otak bagian tengah, tempat daya berfikir, dipandang sebagai organ tubuh yang tingkat kemuliannya di atas organ-organ tubuh lainnya. Sebagai penerima dan penghimpun informasi beragam tentang dunia eksternal dari pancaindera, daya imajinasi digambarkan sebagai staf ahli bagian pemetaan (*sahib al-kharital*); daya penyimpanan sebagai staf raja bidang penyimpanan dokumen (*al-khazinal*); daya penutur sebagai penterjemah (*at-tarjuman*)-nya; dan daya kreasi atau mencipta sebagai para menteri pembantu sang raja di dalam pengendalian kekuasaan dan pengaturan rakyat.²³⁵ Lebih jauh dari itu, Ikhwan dengan cara perbandingan menjelaskan hubungan fungsional pancaindera dan daya imajinasi; pancaindera digambarkan sebagai *ashab al-akbbar*²³⁶ tentang dunia eksternal, yang kemudian informasi itu disampaikan olehnya kepada daya imajinasi sebagai penghimpun dan petugas pemetaan guna diproses lebih lanjut.

Dari lima indera internal yang sudah disebutkan, daya imajinasi (*al-qumwab al-mutakbayyilab*) dapat dikatakan sebagai yang pertama. Indera batin yang terdapat pada otak bagian depan ini, posisinya mengantarai indera-indera eksternal (indera-indera lahir)

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

dengan daya berfikir (*al-qumwab al-mufakkirah*). Dengan kata lain, fungsi kognitif daya imajinasi menjadi agen “penghubung” kedua macam indera (indera lahir dan indera batin), sehingga baginya ada pola hubungan bersifat “dua” arah. Hubungannya dengan indera eksternal, daya imajinasi cenderung bersifat pasif-reseptif, yakni menerima informasi tentang dunia luar dari indera-indera eksternal. Sedangkan dengan daya berfikir, daya imajinasi cenderung aktif; setelah memproses sendiri gambaran dunia eksternal yang telah diterimanya, kemudian hasilnya dia sampaikan kepada daya berfikir. Inilah agaknya yang dikehendaki oleh Ikhwan dalam penjelasannya yang menggambarkan daya imajinasi sebagai “staf ahli pemetaan” (*ahl al-kharitah*); dia menerima laporan dari indera eksternal (petugas lapangan), kemudian setelah dipetakan, hasilnya disampaikan kepada sang raja (daya berfikir). Di sini, Ikhwan agak berbeda dengan sejumlah filosof lain, yang biasanya menyebutkan daya imajinasi secara terpisah dengan daya estimasi (*al-wahm*). Ini barangkali yang mengilhami pendapat al-Latif, misalnya, yang menjustifikasi bahwa Ikhwan telah mengidentikkan daya imajinasi dengan estimasi.²³⁷ Namun demikian, yang jelas fungsi kognitif daya estimasi—dalam uraian Ikhwan as-shafa’—telah dicakup secara ekstensif oleh daya imajinasi.

Mungkin bermula dari posisinya sebagai agen penghubung itu, telah ditemukan berbagai keistimewaan dan keunikan daya imajinasi. Keunikan dan keistimewaan daya ini, dalam fungsi kognitifnya, tidak saja ditunjukkan oleh kemampuannya menangkap gambaran objek indriawi dalam berbagai jenis dan macamnya, tetapi juga dalam mengkonsepsinya menjadi bentuk-bentuk lain, termasuk bentuk yang sebenarnya tidak memiliki realitas (*baqiqah*).²³⁸ Bahkan lebih dari itu, daya imajinasi juga mampu menangkap objek kategori *al-ma'qulat*. Menurut Ikhwan as-shafa’, keunikan ini dapat ditelusuri dari sebab eksistensial dan fungsional yang inheren pada daya imajinasi itu

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

sendiri. Sebagaimana telah diketahui, daya imajinasi merupakan substansi spiritual, berbeda dengan indera eksternal yang merupakan jisim. Adagium yang telah berlaku “substansi yang lebih halus dan tinggi tingkat spiritualitasnya, berkemampuan lebih mudah dan cepat dalam menerima pengetahuan”, yang tentunya hal ini berlaku pada daya imajinasi. Dan pula, karena fungsinya sebagai penerima dan penghimpun informasi dari indera eksternal dalam keragaman jenis dan macam, berlainan dengan indera eksternal yang hanya menangkap objek khusus, darinya daya imajinasi mampu menyusun dan mengkonsepsikannya menjadi berbagai bentuk, hingga bentuk yang tidak memiliki realitas.²³⁹ Hanya saja, daya ini sangat bergantung kepada indera eksternal, khususnya dalam hal menangkap objek-objek inderawi-perseptual (*al-mahsusat*).

Setelah daya imajinasi, indera internal berikutnya adalah daya berfikir (*al-qurwah al-mufakkirah*). Dalam proses-proses kognitif-psikologis, selain punya hubungan dengan daya imajinasi, indera internal ini—daya berfikir—juga membangun hubungan fungsional dengan anggota indera internal yang lain—indera penyimpan, penutur dan kreatif. Implikasinya, pola hubungan pada indera berfikir lingkungannya jauh lebih kompleks dan rumit dibandingkan dengan yang dimiliki daya imajinasi. Menyangkut hubungannya dengan daya imajinasi, sebagai tercermin dalam uraian sebelumnya, posisi daya berfikir cenderung bersifat reseptif—meskipun setelah itu bersifat lebih aktif—yakni menerima deskripsi hasil pemetaan tentang objek indriawi dari daya imajinasi. Sedangkan hubungannya dengan tiga indera internal lainnya, di mana daya berfikir berperan lebih aktif, dapat dilacak pada teori klasifikasi Ikhwan as-shafa' tentang aktivitas daya berfikir itu sendiri.

Ikhwan as-shafa' membagi aktivitas-kognitif daya berfikir menjadi yang otonom atau mandiri (khusus) dan bersama (kolektif).²⁴⁰ Jenis yang pertama merupakan aktivitas murni (mandiri) daya berfikir, tanpa bantuan indera-indera internal yang lain, dan terjadi setelah

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

gambaran objek terindera yang disampaikan daya imajinasi benar-benar telah hadir padanya. Hasil aktivitas daya berfikir kategori ini yang kemudian disampaikan olehnya kepada daya penyimpan (*al-quwwah al-hafidah*) untuk disimpan dan diproses lebih lanjut. Dijelaskan oleh Ikhwan, aktivitas mandiri daya berfikir adalah: berfikir (*al-fikr*), mempertimbangkan (*ar-ru'iyah*), mengkonsepsi (*at-tasawwur*), menafsirkan (*al-i'tibar*), menyusun (*at-tarkib*), analisa (*at-tahlil*), sintesa (*al-jam'*) dan analogi (*al-qiyas*). Dan firasat (*al-firasah*), *az-zajr*, *at-takabbun*, mimpi (*al-manamat*) *al-khawatir*, ilham (*al-ilham*) dan wahyu (*al-wahy*). Ikhwan as-shafa' menuliskan:

فأما بالفكر فاستخراج الغوامض من العلوم. وبالروية تدبير الملك
وسياسة الأمور، وبالتصور درك حقائق الأشياء وبالاعتبار معرفة
الأمور الماضية من الزمان، وبالتركيب استخراج الصنائع أجمع.
وبالتحليل معرفة الجواهر البسيطة والمبادئ، وبالجمع معرفة الأنواع
والأجناس، وبالقياس درك الأمور الغائبة بالزمان والمكان وبالفراسة
معرفة ما في الطبائع من الأمور الخفية، وبالزجر معرفة حوادث الأيام
وبالتكهن معرفة الكائنة بالموجبات الفلكية وبالمنامات معرفة الإنذار
رات والبشارات، وبقبول الخواطر والإلهام والوحي معرفة وضع
النواميس وتدوين الكتب الإلهية وتأويلها الممكنة.

“Adapun yang dimaksud dengan berfikir adalah mengeluarkan hal-hal pelik berupa pengetahuan-pengetahuan, merenung adalah mengatur barang milik dan menyasati segala urusan, mengkonsepsi adalah menangkap hakikat segala sesuatu, *i'tibar* adalah mengetahui hal-hal zaman terdahulu, menyusun adalah

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

mengeluarkan segala seni-kreativitas, menganalisis adalah mengetahui substansi-substansi sederhana (tunggal) dan prinsip-prinsip (dasar), sintesis adalah mengetahui spisies-spisies dan genus-genus, menganalogi adalah menangkap hal-hal gaib (metafisik) dari waktu dan tempat, firasah adalah mengetahui sifat hal-hal yang samar, *az-zajr* adalah mengetahui kejadian-kejadian harian, *takabbun* adalah mengetahui kejadian-kejadian atas dasar hukum-hukum falak, mimpi adalah mengetahui informasi-informasi baik yang menyenangkan maupun peringatan menakutkan, dan yang dimaksud dengan bisikan hati, ilham serta wahyu adalah mengetahui hukum-hukum wahyu dan kodifikasi kitab-kitab ketuhanan dan makna batin atau takwilnya²⁴¹

Adapun fungsi daya berfikir kategori kedua yakni yang bersifat kolektif, terwujud karena ada kerjasama dan bantuan indera-indera batin lainnya, dapat dijelaskan sebagai berikut. Ia menerima gambaran objek inderawi dari daya imajinasi; dan setelah tercetak dalam dirinya, gambaran abstrak tadi diproses lebih lanjut dan hasilnya disampaikan ke daya representasi. Pada saat ingin mengingat kembali, daya berfikir minta bantuan kepada daya penyimpanan; dan bila hendak mengekspresikannya ke dalam bentuk bahasa lisan, daya berfikir minta bantuan daya penutur; dan jika dilanjutkan pengekspresian itu lewat tulisan, ia minta bantuan daya kreasi.²⁴² Inilah model kerjasama antara daya berfikir, ketika beraktivitas, dengan indera-indera internal yang lain.

Indera internal (batin) yang lain lagi adalah daya memori atau penyimpan (*al-qumwab al-hafidab*). Indera penyimpan (memori) ini, di dalam hubungannya dengan daya berfikir (refleksi), biasa digambarkan oleh Ikhwan as-shafa' bagaikan staf dari daya berfikir yang tugasnya adalah sebagai penyimpan (*al-kaẓin*). Di dalam kaitan ini, daya penyimpan atau memori tidak hanya secara pasif melakukan aktivitas penyimpanan seperti yang telah diamanatkan oleh sang raja—daya berfikir—semata. Tetapi lebih dari itu, daya memori (penyimpan)

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

sekaligus juga melakukan aktivitas berupa pemeliharaan terhadap hal-hal yang disimpan, sehingga sewaktu-waktu ada perintah pengungkapan atau pengingatan kembali dari daya berfikir, pengetahuan yang disimpan olehnya itu dapat diingat kembali dan direproduksi secara baik.²⁴³

Indera batin berikutnya adalah apa yang dinamakan dengan daya penutur (*al-qummah an-natiqah*). Tercermin dari sebutannya itu, bila ditinjau dari sudut kebahasaan, istilah *an-nutq*—yang berasal dari akar kata *nataqa – yantiq – nutqan*—ini terkait dengan karakter dasar manusia yang didefinisikan oleh Ikhwan as-shafa' sebagai *hayy natiq ma'it*²⁴⁴ di satu pihak dan *mantiq* (logika) pada pihak lain.²⁴⁵ Penuturan (*an-nutq*) adalah salah satu fungsi dari fungsi-fungsi jiwa kemanusiaan atau rasional-manusia (*fi'l min af'al an-nafs al-insaniyyah*).²⁴⁶ Dikatakan oleh Ikhwan as-shafa', sesungguhnya daya penutur, dengan lisan sebagai sarana (alat)-nya, berperan dalam hal mengekspresikan hal-hal yang telah diketahuinya yang tercetak di dalam fikiran (jiwa), dengan bahasa lisan sebagai sarannya. Melalui daya penutur ini pengertian-pengertian atau konsep-konsep tentang sesuatu yang terdapat dalam diri kita menjadi dapat dikomunikasikan dan selanjutnya diterima dan bahkan dipahami oleh orang lain dengan lewat indera pendengarnya.²⁴⁷ Dengan demikian model ekspresi oleh daya penutur ini adalah merumuskan dan menyusun pengertian-pengertian tentang sesuatu itu ke dalam simbol-simbol material (huruf-huruf atau suara) bahasa lisan atau oral (*lafdiyyah*), di mana hubungan antara simbol material (susunan huruf atau suara) dengan makna kandungannya adalah bagaikan, misalnya, kulit dengan isinya.

Dan indera batin terakhir adalah daya berkreasi (*al-qummah as-sani'ah*). Berpijak dari definisi pengetahuan sebagai “gambaran dalam diri subjek (orang yang mengetahui) tentang objek atau sesuatu yang diketahui”, Ikhwan as-shafa' menyatakan bahwa yang dimaksud

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

dengan seni berkreasi (*as-sun'ah*) adalah mengeluarkan gambaran yang terdapat dalam diri subjek itu dan kemudian meletakkannya pada materi.²⁴⁸ Seperti halnya daya penutur, daya berkreasi ini juga berperan mengekspresikan pengertian-pengertian atau konsep-konsep mengenai sesuatu yang terdapat dalam diri subjek; hanya saja sarana yang digunakan olehnya adalah simbol material berupa bahasa tulis (*khatti*), bukan bahasa lisan (*lafdi*). Melalui daya berkreasi ini, dengan dua tangan sebagai alatnya, pengetahuan dituliskan oleh tangan manusia dengan alat tulis (pena) ke dalam papan-papan tempat menulis, sehingga pengetahuan orang-orang terdahulu menjadi terjaga dan dapat diwarisi atau diketahui oleh generasi berikutnya.²⁴⁹ Kalau memang demikian maka sesungguhnya daya berkreasi hadir, antara lain, untuk menutupi kelemahan daya penutur; mengingat suara (bahasa lisan) tidak mungkin selamanya bertahan di udara kecuali dalam jangka waktu yang pendek, sehingga pengetahuan yang dikandungnya dikhawatirkan cepat menghilang, maka hikmah ilahiyah menciptakan daya berkreasi ini guna mengikat pengetahuan-pengetahuan yang terkandung dalam bahasa lisan itu ke dalam bentuk tulisan-tulisan, sehingga keberadaannya menjadi relatif lebih terpelihara dari bahaya kepunahan.²⁵⁰ Inilah salah satu hikmah ilahiyah sebagai terdapat dalam firman Allah “*iqra' bi ism rabbika al-lafi khalaaq, khalaaq al-insan min 'alaq, iqra' wa rabbuka al-akram, allafi 'allama bi al-qalam*”,²⁵¹ demikian penegasan dari Ikhwan as-shafa'.

Tampak dari uraian di atas bahwa daya penutur dan daya berkreasi sama-sama melakukan kerjasama dengan daya berfikir (*qunwaw al-fiker*), yakni mengekspresikan pengertian-pengertian yang terdapat dalam diri subjek tentang sesuatu dengan sarana material berupa simbol bahasa, susunan huruf-huruf hijaiyah baik yang berbentuk bahasa lisan maupun tulis. Dalam konteks ini Ikhwan as-shafa' telah membedakan huruf menjadi tiga macam yakni reflektif

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

(*fikri*), lisan (*lafidi*) dan tulis (*khatti*);²⁵² kalau yang pertama bersifat imaterial yakni pengertian-pengertian (makna-makna) sebagai gambaran dalam diri subjek perihal suatu objek, maka dua yang disebut belakangan adalah bersifat material sebagai ekspresi berbentuk verbal darinya.²⁵³ Boleh jadi apa yang dimaksud oleh DM Dunlop—ketika menjelaskan kata *an-nutq* dalam pendahuluan *Risalah* al-Farabi tentang logika—dengan istilah ucapan batin (*interior speech*) adalah identik dengan penuturan reflektif dan ucapan lahir (*exterior speech*) dengan ekspresi verbal ini, baik lewat bahasa lisan maupun tulisan dalam istilah Ikhwan as-shafa'.²⁵⁴ Lebih jauh Ikhwan as-shafa' telah mendeskripsikan hubungan tiga macam huruf tersebut sebagai berikut; penuturan reflektif sebagai asal atau pokok (*asl*), lalu disusul oleh bahasa lisan sebagai cabang pertama darinya dan terakhir adalah ekspresi lewat tulisan sebagai cabang berikutnya.²⁵⁵

3. Akal atau Intelek (*al-'Aql*)

Selain indera-indera lahir (*dahir*, eksternal) dan indera-indera batin (*batin*, internal), Ikhwan as-shafa' juga menetapkan sumber atau sarana pengetahuan berupa akal atau intelek (*al-'aql*). Dalam upaya membuktikan adanya akal, Ikhwan as-shafa' berpijak pada pembuktian adanya jiwa. Aksiden-aksiden spiritual atau gejala-gejala jiwa (seperti hidup) menurut Ikhwan as-shafa' merupakan bukti adanya jiwa; mengingat sebagai jisim-material, tubuh manusia bukanlah substansi yang hidup. Kemudian bertolak dari adanya tingkat-tingkat jiwa (vegetatif, sensitif dan (yang tertinggi) rasional, yang menurut Ikhwan as-shafa' adalah karena adanya pengaruh sebab lain yang memberikan limpahan kualitas keutamaan dan kebaikan kepadanya, maka pelimpah itu—lanjut Ikhwan as-shafa'—tentulah substansi lain yang derajatnya lebih tinggi daripada jiwa. Substansi yang lebih tinggi dari jiwa itulah, kata Ikhwan as-shafa', yang dinamakan akal atau intelek (*al-'aql*).²⁵⁶

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Merujuk konsep yang sedang populer, Ikhwan menyebut istilah “*al-‘aql*” sebagai kata yang bermakna ganda (*musytarak*). Di satu sisi, seperti yang mentradisi di lingkungan filosof, kata *al-‘aql* diartikan sebagai ciptaan pertama, yang dalam terminologi filosofis dinamakan intelek aktif (*al-‘aql al-fa‘al*)—substansi ruhani bersifat sederhana dan paling sempurna, yang secara potensial meliputi seluruh ciptaan. Pada sisi lain, sebagai yang mentradisi di lapisan mayoritas umat manusia, istilah *al-‘aql* menunjuk kepada salah satu kekuatan atau daya dari jiwa rasional (*qumwab min quwa an-nafs al-insaniyyah*). Kedua konsep tersebut diterima oleh Ikhwan, dan kemudian diakomodasikannya sebagai konsepsinya tentang intelek (*al-‘aql*). Hanya saja, dalam konteksnya dengan sumber pengetahuan, *al-‘aql* pengertiannya lebih dekat dengan konsep yang belakangan, yakni “satu daya jiwa rasional”.²⁵⁷ Dikarenakan intelek sebagai salah satu daya jiwa rasional, maka berarti ia juga merupakan daya dari jiwa universal, limpahan yang memancar dari intelek aktif, yakni ciptaan pertama yang memancar dari sang Pencipta. Inilah barangkali yang melatari pandangan Ikhwan, sehingga intelek (akal) mereka nyatakan sebagai “*qumwab min quwa an-nafs*” (baca, *al-insaniyyah*).

Dalam batas tertentu tampaknya Ikhwan as-shafa’ mengidentikkan intelek (*al-‘aql*) dengan jiwa rasional (*an-nafs an-natiqah*), keduanya sebagai karakteristik manusia, ada pada semua manusia (normal), tetapi tidak pada hewan.²⁵⁸ Pengidentikan keduanya, antara lain tercermin dalam ungkapan Ikhwan as-shafa’ bahwa “akal atau intelek tidak lain adalah jiwa rasional”.²⁵⁹ Namun, pengidentikkan itu tampaknya memang tidak sepenuhnya, karena ternyata keberadaan intelek oleh Ikhwan sering dinyatakan lebih mulia dari pada jiwa (baca, rasional);²⁶⁰ diperbandingkan dengan susunan *al-maujudat ar-rubaniyyah*, yang menempatkan posisi intelek (aktif) berada di atas jiwa (universal). Lebih dari itu, manusia dinyatakan lebih tinggi derajatnya daripada hewan, kata Ikhwan as-shafa’, bukan karena jiwanya—karena ternyata binatang juga punya jiwa—tetapi karena manusia memiliki intelek (*al-‘aql*).²⁶¹ Sekedar untuk lebih memperjelas

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

perbedaan intelek dengan jiwa rasional, nukilan di bawah ini penting direnungkan:

Apabila gambaran objek-objek inderawi yakni berupa spesies-spesies dan genus-genus, sudah tercetak dalam jiwa setelah objek-objek itu lenyap dari hadapan indera. Lalu konsep atau gambaran itu dipilah-pilah, direnungkan dan dipikirkan, sehingga diketahui esensi, manfaat dan bahayanya, lalu jiwa menarik pelajaran darinya, maka ketika itu jiwa rasional disebut sebagai '*aqilah 'allahah bi al-fi'*'.²⁶²

Di tempat lain dalam *Rasa'il*, Ikhwan pernah menyebutkan bahwa intelek merupakan perkembangan lebih lanjut dari jiwa rasional. Dikatakan oleh Ikhwan as-shafa', intelek kemanusiaan (*al-'aql al-insani*) adalah suatu yang tidak lain dari jiwa rasional yang telah menjadi mengetahui secara aktual, setelah sebelumnya dikatakan mengetahui secara potensial. Sesuatu yang mengetahui secara potensial hanya bisa menjadi mengetahui secara aktual setelah padanya terdapat bentuk-bentuk sesuatu yang diperoleh lewat indera lahir bentuk-bentuk esensialnya yang diperoleh lewat berfikir dan pertimbangan.²⁶³ Sebagai implikasinya, karena sebagai satu kekuatan dari jiwa rasional (manusia), maka sekaligus ia sebagai kekuatan jiwa universal, yang menerima limpahan dari intelek aktif dan akhirnya dari Pencipta. Dari sini, kiranya dapat dipahami bahwa sebenarnya jiwa rasional merupakan wujud potensial dari intelek. Atau dengan ungkapan lain, intelek sebenarnya merupakan wujud aktual dari jiwa rasional; jiwa bersifat mengetahui secara potensial (*'allahah bi al-quwwah*) dan intelek atau akal bersifat mengetahui secara aktual (*'allahah bi al-fi'*).

Ikhwan as-shafa' mengkaitkan keberadaan akal, yang hanya terdapat pada diri manusia, dengan istilah *an-nutq*, bentuk dasar dari

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

kata *an-natiqah*. Bagi Ikhwan as-shafa', kata *an-nutq* bukan hanya berarti “ucapan” (lisan)—sehingga *al-qunwab an-natiqah* berarti daya pengucap—tetapi juga “berfikir”—sehingga *al-qunwab an-natiqah* bisa juga diartikan sebagai daya rasional (berfikir)—sebagaimana kita ketahui berfikir merupakan fungsi terpenting akal (*al-'aql*). Dalam konteks itulah kemudian Ikhwan membagi *an-nutq* menjadi dua macam, yaitu: penuturan yang sudah berbentuk kata-kata atau simbol-simbol bahasa material (*an-nutq al-lafdi*) dan yang masih bersifat immaterial-reflektif (*an-nutq al-fikri*).²⁶⁴

Ikhwan membagi akal menjadi akal bawaan atau fitri (*al-'aql al-gariẓi*) dan akal yang diusahakan (*al-'aql al-muktasab*).²⁶⁵ Sebagai pancaran dari akal universal (aktif) lewat jiwa universal, akal bawaan dimiliki oleh seluruh manusia normal, yang dalam perkembangan psikologis, muncul ketika manusia itu mencapai usia balig, setelah usia kanak-kanak. Di samping itu, akal bawaan muncul setelah terjadi perenungan terhadap benda-benda indriawi, sekalipun dalam bentuk sederhana. Sedangkan intelek muktasab, bukan saja diperoleh lewat perenungan terhadap benda-benda terindera, tetapi juga melalui penyucian diri.²⁶⁶ Akal bawaan berpotensi untuk selalu ditingkatkan kualitasnya. Sebaliknya, akal muktasab merupakan hasil dari peningkatan kualitas akal bawaan yang dilakukan lewat usaha manusiawi, sehingga kualitasnya melampaui akal bawaan. Jika dikonfirmasi dengan penjelasan Naquib al-Attas misalnya, yang membedakan akal atas akal diskursif atau nalar (reason) dan intelek (*intellect*), di mana yang kedua kualitasnya lebih tinggi,²⁶⁷ maka tampaknya akal bawaan dapat diidentikkan dengan akal diskursif (nalar) dan akal *muktasab* dengan intelek. Al-Attas menegaskan bahwa “akal diskursif, yang bekerja mengikuti langkah-langkah logis, dimiliki oleh semua manusia normal, sedangkan intelek yang memiliki kemuliaan lebih tinggi, bekerja dengan cara-cara yang berbeda”.²⁶⁸

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

Dua jenis akal ini bukan menunjuk pada dua daya yang betul-betul terpisah, melainkan dua sisi dari satu substansi. Misalnya: alam tersusun dari materi dan forma dapat diketahui lewat intelek bawaan; tetapi, perihal penciptaan materi itu hanya dapat diketahui dengan akal *muktasab*.

Dari uraian tersebut dapat dipahami tentang adanya dua sumber atau alat pengetahuan yakni indera—indera-indera lahir (eksternal, *al-hawass ad-dahir*) atau yang lebih populer dengan sebutan pancaindera (*al-hawass al-khams*) dan indera-indera batin (internal, *al-hawass al-batin*)—dan rasio atau akal (*al-'aql*). Sejalan dengan konsepsi Ikhwan bahwa manusia sebagai mikrokosmos (*'alam sagir*), dua alat atau sumber pengetahuan ini, sebagai dijelaskan oleh Ikhwan as-shafa', mempunyai hubungan korespondensi dengan dua kategori realitas yang menjadi objek pengetahuan, yang lingkup atau cakupannya meliputi segala realitas; realitas-realitas fisik-indriawi dan realitas-realitas nonfisik-supraindriawi.

D. Metode Pengetahuan

Di samping objek dan sumber pengetahuan, aspek epistemologi yang berikutnya adalah masalah metode. Dijelaskan oleh Peter R. Senn, metode merupakan suatu prosedur atau cara untuk mengetahui sesuatu, yang mempunyai langkah-langkah sistematis.²⁶⁹ Dengan demikian, metode pengetahuan sebenarnya tidak lain adalah menunjuk pada hubungan epistemologis antara fakultas-fakultas pengetahuan dari subjek (manusia) dengan maujud sebagai objeknya. Dapat dikatakan pula, metode pengetahuan menunjuk pada proses intelektual tentang bagaimana subjek dengan sejumlah kemampuan intelektualnya mengetahui objek, sehingga dihasilkan suatu pengetahuan. Dimensi ini penting dijelaskan, karena semula manusia—dalam pandangan Ikhwan as-shafa'—tidaklah mempunyai

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

pengetahuan apa pun,²⁷⁰ keberadaannya bagaikan kertas yang putih bersih belum dituliskan apa pun padanya. Jiwa diapresiasi olehnya sebagai berpotensi untuk mengetahui (*'allamah bi al-quwwah*) dan agar benar-benar menjadi mengetahui (*'allamah bi al-fi'*),²⁷¹ diperlukan proses tertentu²⁷² yang secara teknis tak lain adalah menyangkut metode pengetahuan itu sendiri.

Kegiatan belajar sebagai upaya aktualisasi potensialitas tersebut dilakukan oleh manusia dengan melalui berbagai cara atau metode. Dalam konteks metodologis ini, setidaknya terdapat tiga buah keterangan dari Ikhwan as-shafa' yang dapat dikemukakan untuk diangkat sebagai bahan rujukan. Memang keterangan-keterangan itu keberadaannya tersebar luas dalam tiga buah volume pertama *Rasa'il Ikhwan as-shafa'*, namun sebagian besar dari penjelasan itu telah dapat ditemukan di dalam *Rasa'il Ikhwan as-shafa'* pada volume yang pertama.

Risalah ke-10 yang bertajuk "*fi al-hass wa al-mahsus*" (tentang pengindera dan objek-objek indriawi) menyebutkan bahwa manusia memperoleh pengetahuan melalui *tariq al-hawass*, *tariq al-'aql* dan *tariq al-burhan*.²⁷³ Dengan redaksi yang agak berbeda, ketiganya itu diulang kembali penyebutannya dalam risalah ke-35 dengan judul "*fi al-'aql wa al-ma'qul*". (tentang akal dan objek-objek pemahaman rasional).²⁷⁴ Bahkan pada risalah yang lebih belakangan ini, Ikhwan as-shafa' menambahkan keterangan yang intinya menyatakan perihal ketiadaan jalan lain bagi manusia untuk memperoleh pengetahuan selain melalui ketiga buah jalan tersebut.

Tiga cara tersebut diintroduksi oleh Ikhwan as-shafa' dengan konteks yang berbeda-beda. Pada risalah ke-10, mereka menyebutnya dalam konteks tahapan perkembangan kemampuan manusia dalam memperoleh pengetahuan. Dijelaskan oleh Ikhwan, perolehan pengetahuan lewat indera merupakan jalan yang mula-mula dilalui oleh setiap manusia, yakni ketika masih dalam usia anak-anak/kecil

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

(*as-saba*); dan menfungsikan akal nya saat sudah usia akil-balig, sekaligus saat itu menjadi berbeda dengan binatang; dan akhirnya pada paska penguasaan ilmu matematika cabang geometri dan logika, jalan pembuktian berupa pencapaian pengetahuan lewat dalil atau bukti demonstratif mulai dipergunakan, khususnya di kalangan ilmuwan (*al-'ulama*).²⁷⁵ Sementara pada risalah ke-11, tiga jalan itu diintroduksi dalam konteks perbandingan dengan Tuhan, dan sekaligus untuk menunjukkan Kemahaesaan-Nya. Menurut Ikhwan as-shafa', tiga jalan mengetahui tersebut hanya untuk manusia semata sehingga ia disebut sebagai *wajid*; sedangkan Tuhan Mahasuci dari cara-cara semacam itu sehingga sebutan yang tepat bagi-Nya bukan *wajid* tetapi *M-jid*²⁷⁶--dan sejumlah term serupa seperti *Mubdits*, *Mukhtari'*, *Mubdi'*, *Mutammim* dan *Mukammil*.

Adapun pada penghujung risalah ke-3, Ikhwan as-shafa' menyebut tiga buah jalan mengetahui dengan ungkapan dan makna yang relatif berlainan dengan di atas. Yaitu: *as-sima' wa al-akhhbar*, *al-Ihsas* dan *al-istidlal*.²⁷⁷ Ketiganya disebutkan dalam konteksnya dengan keragaman suatu objek ditinjau dari dimensi waktu, yakni hal-hal masa lampau, sekarang dan masa akan datang. Dalam konteks yang sama (waktu), pengulangan kembali atas ketiganya, meski terdapat sedikit suatu perbedaan redaksi, terjadi pada risalah ke-42.²⁷⁸ Hal ini berarti, dalam batas-batas tertentu secara metodis *istidlal* dapat diidentikkan dengan *al-qiyas*.

Risalah ke-37 menyebutkan keterangan yang dalam batas tertentu ada perbedaan yang esensial dengan sebelumnya. Dengan tanpa menjelaskan konteks tertentu secara eksplisit, dalam risalah itu Ikhwan as-shafa' menyebut adanya lima macam jalan mengetahui: *tariq al-hawass*, *as-sam' wa al-akhhbar*, *tariq al-fikr wa ar-ruwiyah wa at-ta'ammul wa al-'aql al-garizi*, *al-wahy wa al-ilham* dan *al-qiyas wa al-istidlal*.²⁷⁹ Satu hal penting dijelaskan di sini—sekaligus menjadi pembeda dengan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

keterangan di atas—adalah tambahan keterangan bahwa wahyu dan ilham bukan diusahakan oleh manusia, tetapi lebih sebagai suatu anugerah Tuhan. Hal ini berarti selain wahyu dan ilham adalah merupakan jalan atau metode pengetahuan yang diusahakan oleh manusia.

Agar menjadi lebih jelas, berikut ini adalah kutipan-kutipan bersifat langsung mengenai ketiga macam keterangan tentang jalan mengetahui yang telah dijelaskan di atas.

إن علم الإنسان بالمعلومات يكون من ثلاث طرق: أحدها طريق الحواس الخمس الذي هو أول الطرق ويكون جمهور علم الإنسان ويكون معرفته بها من أول الصبا ويشترك الناس كلهم فيها وتشاركهم الحيوانات. والثاني طريق العقل الذي ينفصل به الإنسان دون سائر الحيوانات ومعرفته به تكون بعد الصبا. والثالث طريق البرهان الذي يتفرد به قوم من العلماء دون غيرهم من الناس وتكون معرفتهم بها بعد النظر في الرياضيات الهندسية والمنطقية.

“Sesungguhnya pengetahuan manusia terhadap objek-objek pengetahuan terjadi melalui tiga jalan: pertama, lewat pancaindera, yang mula-mula terjadi dan sebagian besar pengetahuan manusia diperoleh melalui jalan ini, dan pengetahuan manusia yang melaluinya terjadi sudah sejak usia anak kecil, yang ketika tahap itu manusia semuanya sederajat dengan binatang; kedua, lewat akal (rasio), yang dengan fakultas ini manusia menjadi berbeda dengan seluruh binatang, dan pengetahuan manusia lewat akal terjadi ketika sudah usia balig,

***Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam
pemikiran Ikhwan As-Shafa'***

paska usia anak-anak; ketiga, melalui bukti demonstratif yang hanya terjadi di kalangan ulama' bukan manusia pada umumnya, dan pengetahuan mereka melalui bukti demonstratif ini terjadi setelah menyelidikannya terhadap ilmu matematika cabang geometri dan logika".²⁸⁰

واعلم ياأخي إن معلومات الإنسان ثلاثة أنواع: منها ما قد كان
وانقضى و مضى مع الزمان الماضي، ومنها ما هو كائن موجود
فبالوقت الحاضر. ومنها ما سيكون في الزمان المستقبل وله إلى هذا
الأنواع الثلاثة من المعلومات ثلاثة طرق: أحدها السماع والأخبار
لما كان ومضى والآخر هو الإحساس لما هو حاضر موجود، والثا
لث الإستدلال على ما هو كائن في المستقبل.

“Ketahuilah wahai Saudaraku. Sesungguhnya (dari segi waktu) terdapat tiga macam objek pengetahuan manusia: hal-hal yang telah terjadi di masa lampau, hal-hal yang ada (terjadi) pada masa sekarang dan hal-hal akan terjadi di masa yang akan datang. Terhadap tiga macam objek pengetahuan itu ada tiga jalan (mengetahui): pertama, lewat periwayatan (otoritas/penerimaan lewat pendengaran dan informasi) terhadap hal-hal masa lampau; kedua, lewat penginderaan terhadap objek pengetahuan yang ada di masa sekarang; dan ketiga, lewat istidlal terhadap hal-hal yang akan terjadi di masa akan datang”.²⁸¹

واعلم ياأخي، أيدك الله وإيان بروح منه إن علم الإنسان المعلومات: بعضها بطريق الحواس وبعضها بطريق السمع والروايات والأخبار وبعضها بطريق الفكر والرؤية والتأمل والعقل الغريزي وبعضها بطريق الوحي والإلهام—و ليس هذا الفن باكتساب من الإنسان ولا باختيار منه. بل هو مو هبة من الله تعالى وبعضها بطريق القياس والإستدلال وهو العقل المكتسب.

“Ketahuilah wahai Saudaraku, semoga Tuhan menolongmu dan melindungi kita lewat ruh-Nya. Sesungguhnya ilmu manusia terhadap objek-objek yang diketahui, sebagiannya melalui indera (pancaindera), sebagian lagi lewat periwayatan (otoritas/pendengaran, riwayat dan informasi), sebagian lagi melalui berfikir, pertimbangan dan perenungan dan akal bawaan, sebagian lewat wahyu dan ilham—jalan ini bukan lewat usaha sengaja dan pilihan manusia, tetapi sebagai anugerah atau karunia Tuhan—dan sebagian lain lagi melalui qiyas dan istidlal yakni akal muktasab (yang diusahakan)”²⁸²

Dari tiga kutipan (keterangan) tersebut, setidaknya telah terdapat lima hal yang penting dijelaskan. *Pertama*, ada sebuah ungkapan berdekatan yang disebutkan pada setiap kutipan: *tariq al-havass al-khams* (kutipan 1), *al-Ihsas* (kutipan 2) dan *taraq al-hawass* (kutipan 3). Meski masih terdapat perbedaan bersifat redaksional, namun dapat dipastikan bahwa dalam konteks metodis ketiganya dapat dirujukkan, baik secara eksplisit maupun implisit, kepada jalan mengetahui lewat pancaindera yang dalam artian metodis disebut penginderaan.

Kedua, ada sebuah istilah yang terdapat dalam nukilan kedua

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

dan ketiga, tetapi tidak pada yang pertama, yakni *istidlal*. Tampaknya *al-istidlal* ini dapat diidentikkan dengan *tariq al-burhan* yang terdapat dalam nukilan pertama, karena Ikhwan as-shafa' sendiri memang secara eksplisit pernah mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *tariq al-burhan* (*ad-dar-ri*) adalah *istidlal*.²⁸³ Sedangkan istilah *qiyas*, yang disebut bersamaan dengan *istidlal* dalam kutipan ketiga, rupanya yang dimaksud adalah *istidlal* itu sendiri. Hal ini setidaknya dapat didasarkan pada keterangan Ikhwan sendiri dalam nukilan dua bahwa hal-hal mendatang diketahui lewat *istidlal*; tetapi di tempat lain, ketika mereka menjelaskan jalan mengetahui dalam konteks waktu, dinyatakan bahwa hal-hal akan datang sebagian dicapai dengan *al-qiyas*.²⁸⁴ Dalam konteks metodis istilah-istilah itu, secara eksplisit dan implisit, dapat dipahami sebagai metode berfikir deduksi (deduksi-logis).

Ketiga, ada dua ungkapan, meski ada sedikit perbedaan redaksinya, yang juga hanya disebut dalam kutipan dua dan tiga, tetapi tidak pada kutipan pertama: *as-sima' wa al-akbbar* (kutipan 2) dan *as-sam' wa ar-riwayat wa al-akbbar* (kutipan 3). Pada tempat lain, Ikhwan as-shafa' menyebutnya dengan istilah *as-sam' wa al-akbbar*.²⁸⁵ Meski masih terdapat perbedaan readaksional seperti itu, yang tentu tidak bersifat prinsip, namun sudah dapat dipastikan bahwa dalam pengertian metodis yang mereka maksudkan dengan ungkapan-ungkapan itu adalah periwiyatan.

Keempat, ungkapan *tariq al-'aql* hanya disebut dalam nukilan pertama. Tampaknya istilah inilah yang dijelaskan oleh Ikhwan as-shafa' dengan *tariq al-fiker wa ar-ruwiyah wa al-ta'ammul wa al-'aql al-garizi* sebagai terdapat dalam nukilan tiga, yang di tempat lain lagi kadangkala dinamakan *al-quwa al-'aqliyyah* (daya-daya rasional), diperhadapkan dengan *al-quwa al-bassasah* (daya-daya mengindera). Satu hal yang dapat diketahui dari penjelasan tentang *tariq al-'aql* ini, tentu dengan mengkaitkan pada fungsi-fungsi rasionalnya, adalah

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

bahwa pengertian yang dimaksudkan adalah pencapaian objek pengetahuan dengan akal (bawaan), yang dalam konteks metodis berarti berfikir atau penalaran induksi.

Kelima, wahyu dan ilham hanya disebutkan di dalam nukilan tiga saja, sama sekali tidak pada nukilan yang pertama dan kedua. Dengan merujuk kepada penjelasan Ikhwan as-shafa' sendiri di dalam nukilan itu bahwa wahyu dan ilham merupakan anugerah ilahi (Tuhan), bukan merupakan hal yang diusahakan secara sengaja oleh manusia, maka dimensi inilah yang sesungguhnya menjadi ciri khusus atau pembeda antara wahyu dan ilham dengan jalan atau metode pengetahuan yang lainnya. Bisa dikatakan bahwa di sini Ikhwan as-shafa' bermaksud melakukan pembedaan atau penetapan karakteristik jalan mengetahui menjadi yang secara sengaja diusahakan oleh manusia dan yang lebih merupakan anugerah Tuhan (wahyu dan ilham).

Berdasarkan pada uraian mengenai tiga nukilan (kutipan) tersebut di atas kiranya dapatlah diketahui bahwa setidaknya terdapat lima jalan atau cara bagi manusia untuk bisa mendapatkan pengetahuan yang telah diintroduksi oleh Ikhwan as-shafa' di dalam *Rasa'il Ikhwan as-shafa'*. Lima jalan atau cara mendapatkan pengetahuan dimaksud adalah meliputi: (1) Penginderaan atau biasa dinamakan dengan pengamatan inderawi; (2) Penalaran induktif atau berfikir induksi; (3) Penalaran deduktif atau deduksi logis; (4) Metode periwayatan atau melalui informasi; (5) Wahyu (dan ilham). M.M. Sherif dan C.A. Qadir, di dalam bahasan singkatnya mengenai epistemologi (teori pengetahuan) Ikhwan as-shafa', telah melakukan penyederhanaan metode nomor dua (penalaran induksi) dan tiga (deduksi logis), mungkin karena sama-sama bertumpu pada peran penting akal (fikiran), dengan sebutan khusus yakni penalaran atau berfikir logis,²⁸⁶ sebagaimana hal yang demikian ini juga penulis

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

lakukan di dalam pembahasan disertasi ini. Dengan demikian lima buah jalan atau cara mengetahui tersebut dapat disederhanakan menjadi empat macam metode yaitu: (1) penginderaan atau pengamatan inderawi; (2) penalaran atau berfikir logis, baik induksi dan deduksi; (3) periwayatan; dan (4) wahyu (dan ilham).

1. Penginderaan (Pengamatan Inderawi)

Dari sejumlah metode (cara) mengetahui yang sudah diintroduksi, penginderaan penting didahulukan penjelasannya atas metode-metode yang lain. Selain karena penginderaan, yang dari sudut perkembangan kemampuan intelektual manusia, merupakan cara yang mula-mula ditempuh manusia guna mengetahui objek indriawi berupa dunia eksternal-material,²⁸⁷ yang pada tingkat itu posisi manusia sederajat dengan binatang, metode ini juga menjadi dasar bagi metode-metode lain yang lebih tinggi. Dengan kata lain, meski penginderaan dipandang sebagai cara mengetahui yang paling rendah,²⁸⁸ namun kehadirannya bersifat mutlak karena menjadi prasyarat atau landasan bagi metode-metode (mengetahui) lainnya yang derajatnya lebih tinggi. Hal demikian tercermin dalam pernyataan Ikhwan as-shafa' bahwa tanpa pancaindera, mustahil manusia memperoleh pengetahuan tentang objek-objek pembuktian demonstratif (*mubarhanat*), pemahaman rasional (*ma'qulat*), dan apalagi objek-objek indriawi (*mahsusat*).²⁸⁹

Uraian Ikhwan as-shafa' yang relatif lengkap tentang penginderaan dapat ditemukan dalam risalah ke-10 bertajuk "*fi al-bass wa al-mahsus*."²⁹⁰ Dalam risalah ini, penginderaan diuraikan secara rinci satu demi satu, masing-masing dalam sebuah fasal tertentu, kecuali penginderaan yang melalui indera pengecap (perasa) dan penciuman. Bahkan tidak jarang untuk tema tertentu dari penginderaan itu diulang kembali pada tempat lain, yang kadangkala terdapat tambahan-tambahan khusus padanya. Tentang penginderaan melalui indera

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

pendengaran terhadap objek khususnya suara, misalnya, selain telah diuraikan pada risalah ke-10, ternyata diuraikan lagi pada risalah ke-5²⁹¹ dan ke-17²⁹² dengan judul yang tidak berbeda, yakni “fasal tentang cara indera pendengaran menangkap suara-suara” (*fasl fi kaiḥiyah idrak al-qummah as-sami'ah li al-aswat*). Lebih jauh Ikhwan as-shafa' menunjukkan adanya kesesuaian antara pancaindera (lima indera lahir) dengan lima sifat (dasar) yang dimiliki jisim (materi) alam sehingga alam dikatakan sebagai manusia besar (*al-insan al-kabir*).²⁹³ Indera peraba, kata Ikhwan as-shafa', bersesuaian dengan sifat tanah, karena manusia mengindera (meraba) dengan semua anggota tubuhnya; indera pengecap (lisan) bersesuaian dengan sifat air, karena dengan unsur basah pada lisan dan mulut ditangkap rasa sesuatu; indera penciuman bersesuaian dengan sifat udara, karena lewat udara itu bau-bauan (sesuatu) menjadi dapat ditangkap; indera penglihatan bersesuaian dengan sifat api, karena dengannya (cahaya) mata dapat menangkap objek indriawi (khusus)-nya; dan indera pendengaran bersesuaian dengan falak, tempat para malaikat berada dan melakukan aktivitasnya.

Dalam konteks yang agak berdekatan, Ibn Qayyim mengintroduksi sejumlah faktor pembantu pancaindera dalam aktivitas penginderaannya. Faktor-faktor pembantu itu bukan sebagai bagian dari pancaindera dan keberadaannya pun terpisah darinya, dengan fungsi sebagai perantara antara setiap anggota pancaindera selaku subjek dengan objeknya.²⁹⁴ Menurut Ibn Qayyim, indera penglihatan dibantu oleh cahaya, indera pendengaran dibantu oleh udara, indera penciuman dibantu oleh angin (udara) dan indera pengecap dibantu oleh air liur (ludah). Sementara indera peraba dibantu dengan kekuatan perabaan yang sengaja diciptakan oleh Tuhan padanya, sehingga indera peraba itu mampu merasakan rabaan tentang sesuatu meski dengan tanpa melalui suatu perantara²⁹⁵—berarti indera yang terakhir ini agak berbeda dengan keempat anggota pencaindera sebelumnya yang telah disebutkan di atas.

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

Sebagai salah satu cara (metode) mengetahui, penginderaan—identik dengan namanya—berintikan pada tindakan pancaindera dalam mengindera objek-objek indriawi (*mabsusat, sensibles*). Tindakan penginderaan bisa berlangsung ketika telah terjadi kontak langsung (*mubasyarah*) antara pancaindera,²⁹⁶ baik salah satu darinya atau lebih, dengan objek tertentu yang dalam istilah teknis-epistemologis terangkum dalam sebutan *al-mabsusat (sensibles)*.²⁹⁷ Objek-objek penginderaan itu berupa realitas material (jismani) yang bersifat partikular (*już'yyah*), karena masing-masing anggota pancaindera hanya memiliki kompetensi menangkap atau mengindera objek khususnya semata—meski tidak tertutup kemungkinan kerjasama antar anggota pancaindera. Fungsi khusus anggota pancaindera tertentu tidak bisa digantikan oleh anggota pancaindera lainnya, sehingga tidak mungkin terjadi saling-intervensi. Sebagai misal, indera pendengaran hanya berkompeten mengindera objek khususnya berupa suara-suara (*al-aswat*), indera penciuman hanya berkompeten menangkap objeknya yang berupa bau-bauan (*ar-rawa'ib*) dan begitu pula anggota indera lainnya.

Satu diantara aktivitas penginderaan terjadi lewat indera pendengaran. Suara-suara (*al-aswat*),²⁹⁸ objek khusus indera pendengaran, digambarkan oleh Ikhwan as-shafa' sebagai “getaran di udara yang terjadi akibat benturan antar jisim”.²⁹⁹ Hanya saja benturan itu harus yang kuat (keras),³⁰⁰ karena benturan yang terlalu lemah tidak menghasilkan suatu getaran suara yang bisa sampai ke telinga dan ditangkap oleh pendengaran. Kerasnya suara, menurut Ikhwan as-shafa', sangat ditentukan oleh faktor besaran volume materi (jisim), kuatnya benturan dan banyaknya gerakan atau aliran udara ke berbagai arah.³⁰¹ Ketika peristiwa benturan antar benda terjadi, lanjut Ikhwan as-shafa', udara yang semula berada di sekitar benda itu, bergerak dan mengalir ke segala penjuru membentuk konfigurasi bulatan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

(melingkar). Dalam hal ini udara (*al-hawa'*) berperan penting membawa atau menghantarkan sekaligus menjaga suara itu hingga dapat sampai ke indera pendengaran,³⁰² dan saat itulah terjadi aktivitas penginderaan oleh indera pendengaran. Sehubungan dengan hal ini, Ikhwan as-shafa' telah menuliskan:

Setiap suara ini adalah getaran yang terjadi di udara akibat benturan antar materi, yakni sesungguhnya karena sangat halusny udara dan ringannya substansinya, serta cepatnya gerakan unsur-unsurnya, jadilah seluruh jisim itu bisa melakukan penyusupan. Bila jisim yang satu membentur jisim yang lain, mengalirlah udara dari antara keduanya dan bergeraklah udara itu ke berbagai penjuru, dan dari gerakannya itu terjadi bentuk bulatan. Maka, siapa yang kebetulan berada di dekat tempat itu, dengan sebab gelombang dan gerakan udara itu hingga masuk ke dua lubang telinga, maka ketika itu terjadilah penginderaan oleh indera pendengaran.³⁰³

Selain melalui pendengaran, aktivitas penginderaan juga terlaksana melalui indera penglihatan. Tindakan mengindera lewat penglihatan, seperti halnya penginderaan pada umumnya, berlangsung tatkala terjadi kontak langsung antara penglihatan dengan objek khususnya yang terangkum dalam sebutan *al-mubsharat* (suatu yang dapat dilihat)³⁰⁴--baik objek yang kategori esensial yakni cahaya (*an-n-r*) dan kegelapan (*ad-dulmah*) maupun aksidensi seperti warna-warna.³⁰⁵ Cahaya, objek penglihatan kategori esensial, dideskripsikan oleh Ikhwan as-shafa' sebagai sesuatu yang terlihat dan dengannya sesuatu yang lain menjadi dapat dilihat; sedangkan kegelapan merupakan sesuatu yang dapat dilihat tetapi dengannya sesuatu yang lain menjadi tidak terlihat.³⁰⁶ Penangkapan terhadap cahaya dan kegelapan, karena

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

keduanya merupakan objek kategori esensial, oleh indera penglihatan berlangsung dengan tanpa perantara. Sedangkan objek lain kategori aksidensi, bukan esensi, hanya dapat ditangkap oleh indera penglihatan dengan bantuan perantara yang secara kuantitas berbeda-beda; warna, misalnya, hanya bisa ditangkap oleh mata dengan perantaraan cahaya.³⁰⁷ Semakin banyak jumlah penghantar di antara subjek (mata) dengan objeknya, kemungkinan terjadi kesalahan penginderaan juga menjadi semakin besar,³⁰⁸ dan tentu saja begitu pula sebaliknya.

Penginderaan berikutnya adalah berlangsung dengan melalui indera peraba (*al-qumwab al-lamisah*). Penginderaan melalui indera peraba, yang proses awalnya terjadi ketika kulit tubuh (subjek) bersentuhan dengan jisim lain (objek), hasil akhirnya sangat ditentukan oleh perbandingan kadar panas dan dingin yang inheren pada subjek dan objek. Dengan kata lain, hasil penginderaan lewat indera peraba memang sangat tergantung pada kadar panas-dingin pada keduanya.³⁰⁹ Apabila kadar panas objek melebihi yang terdapat pada subjek, maka indera peraba akan merasakan peningkatan kadar panas pada dirinya; dan begitu pula sebaliknya. Tetapi kalau keduanya berada pada kadar panas dan dingin yang seimbang (sama), maka tak ada perubahan rasa apa pun yang bisa dirasakan oleh indera peraba, kecuali kalau ditemukan adanya perbedaan dalam aspek yang lain.³¹⁰ Maksudnya, meskipun terdapat keseimbangan kadar panas dan dingin pada objek dan subjek, sangat boleh jadi keduanya berbeda dalam sifat kasar dan halus dan atau keras dan lunak; dan di sini, hasil akhir penginderaan juga berlaku hukum semakin banyak perantara semakin besar kemungkinan terjadi kesalahan dan begitu juga sebaliknya.

Selanjutnya tindakan penginderaan terhadap objek berupa rasa (*at-ta'at-m*) melalui indera pengecap (*al-qumwab af-fa'iqah*). Proses awal aktivitas penginderaan melalui indera perasa adalah karena terjadinya

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

persentuhan kelembaban pada objek (rasa) dengan kelembaban (air liur) pada mulut (subjek). Karena rasa air liur adalah netral, maka hasil penginderaan melalui indera pengecap ini sangat ditentukan oleh faktor kadar dan macam rasa yang terdapat pada objek.³¹¹ Kalau objek penginderaan itu berupa rasa manis, maka rasa manis inilah yang akan dirasakan oleh lisan sebagai hasil dari penginderaan; dan begitu pula jika rasa yang inheren pada objek adalah pahit dan masam, maka rasa-rasa itu pula yang dirasakan oleh indera pengecap.³¹² Dengan demikian hasil akhir dari penginderaan melalui indera pengecap, yang kelak akan dirasakan oleh lisan sebagai sarana penginderaan bagi indera pengecap, adalah ekuivalen dengan rasa yang inheren pada objeknya.

Terakhir adalah tindakan penginderaan yang berlangsung dengan melalui indera pencium atau pembau (*al-quwwah asy-syammah*). *Ar-rawa'ih* (bau-bauan), tentu dalam konteksnya sebagai objek penginderaan melalui indera penciuman yang terdiri atas bau-bau yang enak dan busuk, digambarkan oleh Ikhwan as-shafa' sebagai berikut ini. Materi (jisim) yang mengandung bau-bauan akan menghasilkan uap halus yang kemudian membaur dalam udara, sehingga sifat udara berubah menjadi berbau seperti bau uap tersebut. Ketika udara itu terhirup oleh manusia lewat pernapasan, dan udara yang mengandung bau-bauan masuk ke dalam dua lubang hidung subjek hingga sampai pada batangnya, maka pada saat itulah indera penciuman melakukan aktivitas penginderaan dan merasakan bau yang terdapat di udara tersebut.³¹³ Apabila bau (objek) itu adalah bau yang enak, maka tentu saja akan terasakan oleh indera penciuman suatu kenikmatan, dan sebaliknya begitu pula kalau objek itu berupa bau-bauan yang busuk.

Meski masing-masing anggota pancaindera hanya mengindera masing-masing objek khususnya, namun ada satu hal yang bersifat umum bagi pancaindera terkait dengan hasil penginderaan. Pengetahuan yang merupakan hasil dari penginderaan, terlepas dari perbedaan objek dan alat serta tindakan penginderaan, adalah mutlak

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

menunjuk pada kualitas berupa aksidensi-aksidensi (*a'rad*) dari substansi (*jaubar*) atau bentuk (*surah*) dari suatu materi (*hayula*),³¹⁴ sama sekali bukan hakikat atau realitas sesuatu. Karena wilayah kompetensi penginderaan hanya terbatas pada *al-manjudat al-jismaniyyah*, maujud-maujud atau realitas-realitas fisik-material yang tersusun dari materi (*hayula*) dan bentuk (*surah*)³¹⁵—kadang-kala yang pertama disebut substansi (*jaubar*) dan kedua sebagai aksidensi—maka istilah bentuk atau forma (*surah*) di sini mesti dipahami sebagai yang hadir bersama materi (*hayula*)-nya; atau aksiden itu mesti yang hadir bersama substansi (*jaubar*)-nya.³¹⁶

Dari penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa dalam penginderaan benar-benar telah terjadi—meminjam istilah Aristoteles—abstraksi.³¹⁷ Merujuk kategorisasi abstraksi dari sudut kualitasnya yang disampaikan oleh Osman Bakar,³¹⁸ yakni melalui penginderaan dan imajinasi, maka tindakan abstraksi dalam penginderaan merupakan model abstraksi yang paling sederhana. Pengertian abstraksi dalam penginderaan ini adalah berupa pemilahan (pembedaan)—bukan pelepasan—bentuk (*surah*) suatu materi (*hayula*)-nya atau aksiden-aksiden (*a'rad* dari substansi (*jaubar*)-nya; bentuk dan atau aksiden itulah yang kelak ditangkap oleh pancaindera dalam tindakan penginderaan. Dengan demikian abstraksi dalam penginderaan yang berupa pembedaan (pemilahan), sekali lagi bukan pelepasan, bentuk dari materinya mutlak membutuhkan suatu materi (*hayula*) yang hadir bersama dengan bentuk (*surah*)-nya, atau substansi (materi) yang hadir bersama dengan aksidensinya.³¹⁹ Dimensi ini penting ditegaskan, mengingat penginderaan sekali-kali tidak pernah mampu mencapai bentuk (forma) yang tidak hadir bersama materinya, atau bentuk suatu materi setelah materi itu tiada atau lenyap dari hadapan pancaindera.

Berbagai keterbatasan yang inheren pada pancaindera, sebagai telah diuraikan sebelumnya, mengakibatkan hasil penginderaan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

kadangkala kurang sempurna. Dengan kata lain, pengetahuan inderawi yang merupakan produk penginderaan adalah bersifat relatif atau tidak mutlak benar, tidak tertutup kemungkinan keliru. Ada berbagai kemungkinan sumber kesalahan: boleh jadi karena faktor pancaindera sendiri yang kondisinya memang kurang sempurna, atau karena faktor objeknya, atau pun faktor lain seperti perantara pancaindera dengan objeknya. Meski demikian bagi Ikhwan as-shafa' bukanlah hal yang tidak mungkin tercapai hasil penginderaan yang sempurna dan tanpa cacat, tentu dengan catatan kalau seluruh persyaratan penginderaan terpenuhi secara maksimal.³²⁰ Dengan demikian sepanjang persyaratan penginderaan ideal terpenuhi, maka bukan hal yang tidak mungkin tercapai hasil penginderaan yang sempurna dengan tanpa cacat sedikit pun.

Relevan dengan struktur eksistensial manusia yang memposisikan kalbu sebagai ujung seluruh anggota pancaindera, meski dari sisi lain yang pertama bisa dikatakan pangkal yang kedua karena kalbu menjadi pusat jiwa sensitif (*nafs hayawaniyyah*) dalam arti daya-daya pengindera,³²¹ maka kalbu merupakan tempat atau wadah koleksi seluruh hasil penginderaan.³²² Meski jiwa bersubstansi tunggal namun pengetahuan inderawi hadir padanya masih berwujud partikularitas-partikularitas, sehingga dalam kalbu ada petak-petak beragam pengetahuan inderawi sesuai dengan keragaman dan kekhususan fungsi masing-masing pancaindera. Karena itu Ikhwan as-shafa' pernah mengatakan bahwa orang yang mengalami kebutaan sejak lahir (*akmal*), mereka tidak akan pernah bisa menggambarkan langit dan dalam kalbunya pun juga tidak akan pernah tercetak gambaran tentangnya,³²³ karena memang tidak ada laporan atau informasi tentangnya dari indera penglihatan.

Penginderaan diakui oleh Ikhwan as-shafa' sebagai satu metode mengetahui yang terendah kualitasnya, sehingga pengetahuan yang dihasilkannya pun juga merupakan pengetahuan yang paling sederhana. Setidaknya, pandangan ini dapat ditelusuri argumentasinya

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

dari penjelasan Ikhwan as-shafa' seputar tingkatan daya mengetahui yang terdapat pada manusia dan status ontologis objek penginderaan. Dari sisi perkembangan manusia, penginderaan merupakan metode pengetahuan yang muncul paling dini yakni pada anak kecil (*as-saba*) sebelum akil-balig, sebagai yang terjadi pada binatang.³²⁴ Sementara objek penginderaan jelas menunjuk pada maujud-maujud kategori *al-ajsam* atau realitas material,³²⁵ gabungan materi dengan bentuk, yang status ontologisnya berada pada posisi paling bawah dalam sistem kosmologi Islam, karena terjauh jaraknya dari Pencipta. Oleh karena itu, sangat beralasan penegasan Ikhwan as-shafa' yang mengatakan bahwa serendah-rendah manusia adalah mereka yang pengetahuannya hanya tentang benda-benda indriawi.³²⁶ Namun, Ikhwan as-shafa' memposisikan penginderaan pada status epistemologis yang sangat signifikan, karena ia menjadi faktor penentu bagi metode-metode lain yang lebih tinggi statusnya. Misalnya, Ikhwan as-shafa' pernah menegaskan bahwa tanpa pancaindera—tentu saja secara metodologis ini dapat diartikan sebagai penginderaan—manusia tidak mungkin mengetahui apa pun; bukan saja objek-objek indriawi saja, tetapi juga objek berfikir rasional atau logis (*ma'qulat*) dan objek-objek yang diketahui lewat bukti-bukti demonstratif (*al-mubarhanat*) yang status ontologisnya lebih tinggi.

Indera internal yang pertama menerima hasil cerapan indera eksternal adalah daya imajinasi (*al-qumwah al-mutakbayyilah*) yang terletak pada otak bagian depan. Sebagai indera internal terluar dan paling dekat dengan indera eksternal, daya imajinasi diumpamakan oleh Ikhwan as-shafa' seperti petugas pemetaan yang menerima informasi-informasi dari berbagai informan dari luar—analog pancaindera. Yang diterima daya imajinasi bukan lagi berbentuk rupa (form), melainkan deskripsi makna dari objek-objek indriawi (*rus-m al-mabsusat*).³²⁷ Dengan kata lain, informasi pada indera eksternal yang

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

masih berwujud rupa, oleh daya imajinasi dibaca dan dipahami kulaitas-kualitas (*ma'na*)-nya, sehingga yang tertinggal hanya citra makna atau gambaran-gambaran (*rus-m*),³²⁸ yang abstrak dan terbebas (*mujarrad*) dari kualitas materialnya. Oleh karena itu meski rupa bendawi telah lenyap, makna atau citranya tetap ada tergambar atau tercetak pada daya imajinasi.

Selanjutnya citra indriawi itu diteruskan oleh daya imajinasi kepada daya refleksi (*al-qumwah al-mufakkirah*) yang berada pada otak bagian tengah. Terhadap citra indriawi tersebut, daya refleksi melakukan perenungan, pememilahan, pembahasan sifat-sifat khasnya, serta nilai guna dan bahayanya.³²⁹ Kemudian daya refleksi meneruskan pada daya penyimpan (*al-qumwah al-hafidah*) guna dilakukan penyimpanan secara baik sehingga saat diperlukan bisa direproduksi.³³⁰ Penting diketahui, meski proses penginderaan dengan indera internal itu bersifat spiritual, namun semuanya tetap bertolak dari penginderaan terhadap benda-benda fisik, karenanya proses penginderaan dari dalam tidak dapat dilepaskan dengan penginderaan dari luar.

Ikhwan as-shafa' mengakui kemungkinan timbulnya perbedaan hasil penginderaan. Perbedaan hasil akhir penginderaan, menurut Ikhwan as-shafa', lebih disebabkan oleh kondisi organ-organ fisik tempat daya-daya mengindera melakukan aktivitasnya.³³¹ Misalnya, apabila dua bola-mata—organ fisik tempat daya penglihatan—sempurna, tidak cacat, maka daya penglihatan akan mampu menangkap objeknya secara sempurna; sebaliknya penginderaan akan terhalang atau tak sempurna hasilnya kalau dua biji bola-mata itu cacat. Begitu pula daya imajinasi misalnya, apabila kondisi otak bagian depan seimbang dan terbebas dari gangguan penyakit, maka imajinasi akan berfungsi secara maksimal. Selain itu, Ikhwan telah menetapkan persyaratan-persyaratan bagi tercapainya

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

penginderaan ideal; jika persyaratan-persyaratan ini terpenuhi maka sempurna pula proses dan hasil penginderaan, dan begitu pula sebaliknya.³³² Terkait dengan indera penglihatan misalnya, sesungguhnya pada benda yang sedang terindera harus ada cahaya, terang dan gelap. Seluruh warna yang terdapat padanya dikarenakan oleh adanya cahaya dan terang. Seluruh tubuh dan permukaan bentuknya, tempatnya, gerakannya, semuanya dengan perantara warna. Dengan demikian, seandainya tidak terdapat warna pada objek terindera itu, mustahil indera manusia bisa menangkapnya.

Daya-daya yang telah disebutkan di atas, sekaligus dengan proses-proses kognisinya, belumlah menggambarkan karakteristik atau ciri khas bagi manusia, karena daya-daya itu juga bisa ditemukan pada spesies binatang. Baru pada daya-daya berikutnya yang disebut dengan daya berfikir (*al-qumwab al-fiker*), daya penutur (*al-qumwab an-natiqah*) dan daya berkreasi (*al-qumwab as-sani'ah*), tentu sekaligus proses kognisi yang mengiringinya, mulai terjadi perbedaan yang signifikan antara spesies manusia dengan binatang. Daya pengucap atau penutur berfungsi mengekspresikan makna yang telah terkonsepsikan dalam jiwa ke dalam bentuk bahasa lisan, dan kemudian disusul dengan daya berkreasi yang mewujudkan dalam bentuk pengungkapan makna-makna ke dalam bahasa tulisan.

2. Penalaran atau Berfikir (Logis)

Selain lewat penginderaan, manusia bisa memperoleh pengetahuan melalui aktivitas berfikir. Karena memang diantara fungsi berfikir, salah satu fungsi independen (mandiri) daya kognisi (*qumwab al-fiker*), sebagai dijelaskan oleh Ikhwan as-shafa', adalah menghasilkan pengetahuan-pengetahuan (*fa amma bi al-fiker fastikhraj al-gawamid min al-'ul-um*).³³³ Sudah tentu yang mereka maksudkan dengan istilah berfikir, yang berkaitan erat dengan fungsi mengkonsepsi

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

(*tasawwur*) daya kogitasi yang dengannya tercapai hakikat sesuatu (*wa bi at-tasawwur darku haqa'iq al-asyya'*),³³⁴ di sini adalah yang oleh Jujun S. Suriasumantri, misalnya, disebut berfikir dalam arti yang logis, atau yang biasa pula populer dengan sebutan penalaran.³³⁵ Karena fikiran adalah merupakan salah satu dari daya-daya rasional (*quwa 'aqliyyah*), maka sarana dalam berfikir adalah akal (*'aql*), baik yang bersifat bawaan atau fitri (*gariẓi*) maupun akal yang diusahakan (*muktasab*), sehingga tidak salah kalau Ikhwan as-shafa' menyebutnya dengan ungkapan *tariq al-'aql*.³³⁶

Objek berfikir yang disebut *ma'qulat (intelligibles)* mempunyai cakupan yang kompleks. Yakni meliputi seluruh bentuk nonmaterial (*sumar r-baniyyah*), baik bentuk-bentuk yang melalui proses inteleksi tertentu dilepaskan dari materinya maupun bentuk-bentuk yang memang senantiasa terbebas dari ikatan materi yang dikenal dengan istilah *as-sumar al-mufariqah* atau *as-sumar al-mujarradah*.³³⁷ Termasuk ke dalam pengertian bentuk-bentuk nonmaterial ini, antara lain, adalah para malaikat.³³⁸

Berfikir senantiasa berlangsung dengan perantaraan pengertian-pengertian (*ma'ani*) atau pengetahuan. Maksudnya, aktivitas berfikir selalu bertolak dari suatu pengertian dan kemudian berujung pula pada pengertian (pengetahuan). Pengertian-pengertian itu sebagian menunjuk pada kualitas-kualitas (*sifat*) sesuatu dan sebagian lainnya menunjuk realitas-realitas yang menerima kualitas (*maus-fat*) itu.³³⁹ Pengertian bersifat beragam dan tertibnya dapat disusun mulai dari yang paling khusus hingga paling umum atau sebaliknya. Dalam (berfikir) induksi, pengertian yang lebih khusus dapat dikatakan sebagai pijakan bagi yang lebih umum, atau pengertian yang lebih umum merupakan konsekuensi dari pengertian yang lebih khusus; sedangkan dalam deduksi bersifat sebaliknya, yang umum sebagai titik pijakan. Seperti Aristoteles,³⁴⁰ Ikhwan as-shafa' mengklasifikasikan

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

pengertian menjadi sepuluh macam yang populer dengan sebutan sepuluh kategori (*al-maq-lat al-'asyr*). Yaitu: substansi (*al-jauhar*), kuantitas (*al-kamm*), kualitas (*al-kaiif*), relasi (*al-mudaf*), tempat (*aina*), waktu (*mata*), kondisi (*nasbah*), kepemilikan (*malakah*), berbuat atau aktif (*yaf'al*) dan menderita atau pasif (*yanfa'il*).³⁴¹ Substansi merupakan realitas tempat aksiden-aksiden (kualitas-kualitas), dianalogikan dengan angka satu, dan lainnya yang berjumlah sembilan sebagai aksiden-aksiden, dianalogikan sembilan bilangan satuan setelah angka satu, sehingga totalitas jumlah seluruhnya menjadi sepuluh bilangan satuan.

Setiap pengertian yang satu dapat dihubungkan dengan pengertian lain, sehingga membentuk suatu pertimbangan (penilaian). Hal demikian menunjukkan adanya pengakuan Ikhwan as-shafa' perihal adanya dua macam pengertian dalam arti pengetahuan sederhana (tunggal) dan majemuk; jika yang pertama dituangkan dalam bentuk kata-kata (*kalimat*) tanpa melibatkan penilaian, maka yang kedua dituangkan dalam bentuk pernyataan-pernyataan (*aqawil*) dan melibatkan penilaian.³⁴² Suatu pertimbangan selalu menunjuk pada salah satu dari dua hal, yakni pengakuan adanya hubungan dua pengertian (S=P) atau sebaliknya pengingkaran terhadap adanya hubungan dua pengertian itu (S≠P). Artinya, setiap pertimbangan menunjukkan bahwa suatu sifat (kualitas), yang dalam suatu pernyataan disebut prediket, terdapat pada suatu substansi atau tidak; kalau jenis yang menyatakan adanya hubungan dua pengertian dinamakan pernyataan positif (*al-ijab*), maka yang menyatakan pengingkaran adanya hubungan itu disebut sebagai pernyataan negatif (*as-salb*).³⁴³

Penalaran atau berfikir logis dalam pengertian menarik kesimpulan berupa suatu pengetahuan atas dasar pengertian (pengetahuan) yang telah diketahui, ditinjau dari pangkal dan alurnya,

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

dapat dilakukan dengan dua cara yakni induksi dan deduksi (*sillogisme* atau *apodictic*). Berfikir induksi (*istiqra'/induction*) berangkat dari pengertian-pengetahuan yang bersifat lebih khusus menuju pengetahuan-pengetahuan (kesimpulan) yang bersifat lebih umum.³⁴⁴ Sedangkan penalaran deduksi, yang dalam term arabnya biasa dinamakan dengan istilah *istidla'*³⁴⁵ atau *istimbat*,³⁴⁶ alurnya bertolak dari pengetahuan-pengetahuan atau dalil-dalil yang umum menuju pengetahuan lebih khusus sebagai konklusinya.

a. Induksi.

Satu dari dua cara berfikir logis (penalaran) yang diintroduksi oleh Ikhwan as-shafa' adalah induksi (*induction*). M.M. Sherif menyebutnya dengan istilah penalaran primer (*primary reason*) atau berfikir murni (*pure thinking*).³⁴⁷ Ada dua istilah teknis yang sengaja Ikhwan as-shafa' gunakan untuk menunjuk berfikir induksi, yakni *istiqra'*³⁴⁸ dan *qiyas*.³⁴⁹ Meski dua istilah itu dapat dikatakan identik karena menunjuk pada substansi makna yang sama (induksi), namun tampaknya ada dimensi-dimensi tertentu yang sengaja hendak ditonjolkan lewat masing-masing istilah itu. Dengan kata lain, perbedaan redaksional dua istilah itu lebih disebabkan masing-masing darinya ingin memberikan penekanan pada dimensi tertentu dari induksi. Tampaknya, aktivitas “penyelidikan lewat pembacaan bertahap kasus demi kasus” partikular, sebagai pangkal induksi menuju konklusi yang lebih universal, merupakan dimensi yang sengaja hendak ditonjolkan di dalam *istiqra'*. Sementara lewat term *qiyas*, tampaknya dimensi analogis atau perbandingan yang mutlak ada pada induksi merupakan aspek yang sengaja ditonjolkan. Ringkasnya, *istiqra'* dan *qiyas* merupakan dua istilah, meski secara redaksional memang berlainan, yang diintroduksi oleh Ikhwan as-shafa' guna menunjuk penalaran induksi; perbedaan redaksional yang ada lebih

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

terkait dengan perbedaan titik tekan.

Karena *ma'qulat (intelligibles)* yang menjadi objek berfikir (induksi) berupa pengertian-pengertian yang tercetak dalam fikiran (jiwa), maka akal fikiran dalam berfikir mengarahkannya pada diri sendiri (*fatihah*); fikiran sebagai subjek (pelaku) sekaligus sebagai objek berfikir.³⁵⁰ Pengertian yang mula-mula hadir dalam fikiran sekaligus menjadi objek berfikir adalah gambaran abstrak objek terindera (*mahsusat*), berupa bentuk-bentuk yang sudah dilepaskan dari materinya, yang sampai pada fikiran lewat daya imajinasi; ketika itu hubungan fikiran dengan pengertian (pengetahuan) yang ada padanya bagaikan hubungan antara materi (*hayula*) dengan bentuk (*surah*).³⁵¹ Hal demikian membuktikan bahwa dalam proses berfikir induksi kehadiran daya imajinasi mutlak diperlukan, sekaligus ini menunjukkan keharusan kerjasama antara daya berfikir dengan imajinasi, khususnya dalam hal menghadirkan pengertian-pengertian yang telah terimajinasikan itu ke dalam fikiran.

Lebih jauh terdapat sejumlah contoh berfikir induksi yang Ikhwan as-shafa' berikan. Contoh-contoh itu sudah tentu sangat berguna untuk semakin memperjelas konsepsi Ikhwan as-shafa' mengenai berfikir induksi. Baik contoh-contoh yang mereka artikulasikan dengan istilah *istiqra'* maupun *qiyas*. Menyangkut *istiqra'*, Ikhwan as-shafa' antara lain mengangkat contoh tentang binatang, air dan api. Dari penyelidikan (pengamatan) satu demi satu sejumlah individu binatang diketahui adanya kualitas umum pada setiap binatang, yakni "bergerak dan mengindera", dan ketika itulah dicapai pengertian bahwa seluruh individu yang tercakup dalam pengertian binatang bersifat "bergerak dan mengindera (*al-hayawan kull jism mutaharrik bassas*)".³⁵² Begitu pula bertolak dari pengamatan terhadap sebagian air dan diketahui bahwa tiap-tiap bagian air yang diselidiki terasa basah dan mengalir; atau sebagian api dan diketahuinya bahwa

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

tiap-tiap api yang diselidiki adalah panas, maka ketika itu dicapailah pengertian bahwa seluruhnya (api dan air) adalah bersifat seperti itu—*'ulima 'an falik anna kull ma kana min falik al-jins fakafa hukmuh*.³⁵³ Secara lebih terinci, contoh mengenai binatang dan proses pelaksanaan berfikir induksi hingga dicapai kesimpulan dapat digambarkan berikut ini. Binatang 1 mengindera dan bergerak Binatang 2 mengindera dan bergerak Binatang 3 mengindera dan bergerak Binatang 4 mengindera dan bergerak Bintang 5... Binatang 10 mengindera dan bergerak Jadi: Binatang-binatang lain/semua adalah bergerak (*tatabarrak*) dan mengindera (*basas*).

Sementara contoh berfikir induksi yang diartikulasikan dengan istilah *qiyas* (analogi), adalah berupa api dan air. Sama halnya dengan yang diuraikan lewat *istiqra'*, bertolak dari penyelidikan beberapa api partikular semuanya diketahui terasa panas, akhirnya ditetapkan suatu putusan bahwa seluruh api adalah panas, termasuk api yang belum atau tidak pernah diselidiki; dan begitu juga tentang air (partikular) dan diketahui bahwa setiap air terasa basah akhirnya disimpulkan bahwa seluruh air adalah basah.³⁵⁴ Secara lebih detail lagi, satu dari dua buah contoh tersebut dapat dideskripsikan sebagai berikut: Api 1 terasa panas Api 2 terasa panas Api 3... Api 10 terasa panas Jadi: Seluruh api adalah panas.

Dari penjelasan beberapa contoh induksi di atas, baik yang dengan *istiqra'* maupun *qiyas*, kiranya dapat diketahui pengertian konsepsional tentang berfikir induksi. Sebagai sebuah metode, induksi dapat dikatakan sebagai cara berfikir atau penalaran yang bertolak dari pengetahuan atau pengertian yang lebih khusus (partikular) guna mendapatkan suatu kesimpulan (pengetahuan) yang lebih universal atau umum. Sejalan dengan itu, Ikhwan as-shafa' dengan istilah *qiyas* membuat rumusan definisi induksi sebagai "pemberlakuan putusan terhadap hal-hal universal lagi gaib atas dasar sifat-sifat yang benar-

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

benar telah ditemukan dalam sebagian partikularitasnya” (*al-bukm ‘ala al-umir al-kulliyat al-gha’ibat bi shifat qad udrikat jami’uha fi ba’d juẓ’iyatiba*).³⁵⁵ Definisi seperti itu ternyata sejalan dengan makna rumusan Aristoteles, sebagai telah dikutip oleh R.G. Soekadidjo berikut ini: “*a passage from individuals to universals*” (proses peningkatan dari hal-hal yang bersifat individual kepada yang bersifat universal).³⁵⁶ Yang dimaksudkan dengan ungkapan “hal-hal lebih khusus” yang menjadi titik pangkal berfikir induksi, misalnya adalah: dari sejumlah individu dihasilkan konklusi lebih umum berupa spesies; atau dari sejumlah sepsies dicapai konklusi lebih umum berupa genus.

Pencapaian suatu konklusi umum (universal) atas dasar hal-hal yang lebih khusus di dalam penalaran induksi terjadi melalui generalisasi. Hal ini berarti, generalisasi merupakan aktivitas akal fikiran yang mutlak adanya di dalam kegiatan penalaran (berfikir) induksi. Generalisasi beresensikan pada pemberlakuan konklusi hasil penyelidikan beberapa individu untuk keseluruhan individu serupa, termasuk individu-individu (serupa) yang tak hadir (gaib) dan belum pernah diselidiki. Boleh jadi istilah Ikhwan as-shafa’ “*yattarid al-bukm fib bi al-juẓ’ ‘ala al-kull*”³⁵⁷ merupakan ungkapan untuk menunjuk pengertian generalisasi. Sekedar memperjelas, kita bisa meminjam ungkapan R.G. Soebadijo mengenai prinsip yang menjadi dasar generalisasi: “Apa yang beberapa kali terjadi dalam kondisi tertentu, dapat diharapkan akan selalu terjadi apabila kondisi yang sama terpenuhi”.³⁵⁸ Dengan demikian hal-hal yang terjadi pada beberapa individu dari spesies tertentu, diharapkan selalu terjadi pada individu-individu seluruhnya dari spesies yang sama. Inilah salah satu keistimewaan akal fikiran manusia, yang dalam istilah Murtada Mutahhari, disebut dengan kemampuan melakukan “penyamarataan dan sekaligus perluasan”,³⁵⁹ sehingga kesimpulan yang dihasilkan oleh induksi selalu bersifat (lebih) umum, tentu bila dibandingkan dengan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

titik pangkalnya.

Generalisasi didasarkan pada kegiatan, yang dalam istilah Aristoteles, disebut abstraksi.³⁶⁰ Dengan kata lain, abstraksi sebagai aktivitas akal fikiran manusia adalah menjadi dasar bagi generalisasi dalam penalaran induksi. Abstraksi, yang berasal dari kata *abstrahere* yang bearti melepaskan kulit dari sesuatu³⁶¹ sehingga yang tinggal dan ditangkap hanya isi terdalamnya, dalam konteks ini menunjuk pada pembedaan sekaligus pelepasan kualitas-kualitas esensial sesuatu dari materi dan kualitas-kualitas aksidentalnya, sehingga yang tertinggal dan tertangkap oleh akal hanya kualitas-kualitas esensial (umum) itu yang merupakan hakikat sesuatu itu.³⁶² Atau kalau ditinjau dari pola hubungan materi (*hayula*)-bentuk (*surah*), wujud kualitas esesial itu berupa bentuk-bentuk yang tetap (*muqawwimah*), tentu setelah dilepaskan dari bentuk-bentuk pelengkap (*mutammimah*)-nya.³⁶³ Abstraksi yang semacam inilah yang oleh al-Farabi, sebagai dikutip Osman Bakar,³⁶⁴ dipandang sebagai bentuk abstraksi yang tertinggi lagi paling sempurna. Abstraksi seperti itu digambarkan oleh Ikhwan as-shafa' lewat contoh mengenai hakikat manusia (*al-insan*) dan binatang (*al-hayawan*). Maksudnya, atas dasar hasil penyelidikan terhadap beberapa (individu) binatang, maka disingkirkanlah ciri-ciri khusus masing-masing binatang itu sehingga yang tertinggal hanya ciri umum yang ada pada setiap binatang, yakni “mengindera dan bergerak”; atau berawal dari penyelidikan terhadap beberapa (individu) manusia ditemukan ciri umum kemanusiaan, setelah dilakukan penyingkiran ciri-ciri khusus dari masing-masing manusia.

Produk penalaran induksi dinamakan pengetahuan-pengetahuan rasional (*'ul-m 'aqliyyah*). Relevan dengan karakter dasar induksi yang mutlak melibatkan abstraksi diikuti generalisasi, maka hal-hal yang tercapai oleh akal dalam pengertian pengetahuan rasional tersebut, sebagai wujud kesimpulan dari berfikir induksi, menunjuk

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

pada kualitas-kualitas esensial (*fatiyyah*), bukan kualitas-kualitas aksidental (*aradiyyah*) sesuatu,³⁶⁵ yang bersifat umum atau universal, setidaknya bila dibandingkan dengan hal-hal partikular yang menjadi titik pangkalnya. Karena itu sangat logis kalau kemudian Ikhwan as-shafa' menyebutkan bahwa hal-hal yang tertangkap oleh akal dalam arti ilmu-ilmu rasional (*'ul-m 'aqliyyah*) tersebut tidak lagi berupa individu-individu (*asykhas*), tetapi sudah berupa kesimpulan yang lebih umum, baik yang berupa spesies-spesies (*amwa'*) maupun genus-genus (*ajnas*).³⁶⁶

Karena daya berfikir sebagai jiwa hanya berpotensi mengetahui (*'allamah bi al qumwah*), yang hanya bisa berubah menjadi mengetahui secara aktual (*'allamah bi al-fi'l*) oleh karena pengaruh pihak lain—tentu yang sudah *'allamah bi al-fi'l*—maka kehadiran akal (*'aql*) dalam pelaksanaan berfikir induksi merupakan suatu keharusan. Dengan demikian dalam berfikir induksi, daya fikir manusia selain mutlak membutuhkan kehadiran daya imajinasi sekaligus juga melibatkan akal atau intelek. Ikhwan as-shafa' mengganbarkan hubungan fungsional daya fikir (jiwa) dengan akal (intelek) bagaikan cahaya (*dau'*)—analog bagi akal—dengan orang (mata) di depan bercermin—analog bagi jiwa.³⁶⁷ Sebagaimana mata tak bisa melihat sesuatu pun tanpa cahaya dan manusia (dengan matanya) tak bisa melihat dirinya lewat cermin kecuali ada cahaya; maka begitu pula jiwa manusia tidak bisa melihat dirinya sendiri kecuali dengan adanya akal sehingga jiwa tidak mungkin mengetahui hakikat sesuatu kecuali dengan bantuan akal. Ringkasnya dapat dikatakan, jiwa manusia yang berpotensi mengetahui hanya bisa menjadi aktual atau benar-benar mengetahui karena akal, sebagaimana manusia dengan matanya hanya bisa melihat dirinya sendiri lewat sebuah cermin di hadapannya karena adanya pantulan cahaya.³⁶⁸

Konklusi (kesimpulan) yang dihasilkan penalaran induksi

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

memiliki kredibilitas rasional. Maksudnya, meskipun kesimpulan induksi tidak mutlak benar, namun kita harus menerimanya sepanjang tidak ada alasan sah untuk menolaknya. Kredibilitas rasional tersebut dinamakan probabilitas, yang berarti konklusi berfikir induksi menurut pengalaman “biasanya” cocok (benar). Jadi, tidak ada konklusi yang mutlak benar dari penalaran induksi, yang ada hanyalah konklusi dengan probabilitas rendah atau tinggi. Kebenaran ilmu pengetahuan yang bersifat probabilitas dan relatif inilah tampaknya yang dimaksudkan oleh Ikhwan as-shafa' lewat ungkapannya: “Induksi itu bisa benar dan bisa salah”.³⁶⁹ Tinggi-rendahnya probabilitas konklusi itu dipengaruhi oleh sejumlah faktor probabilitas, antara lain jumlah fakta yang dijadikan dasar penalaran induksi, yang kaidahnya—sebagai dikatakan oleh R.G. Soekadijo—dapat dirumuskan “semakin besar jumlah fakta yang dijadikan dasar dalam penalaran induktif, semakin tinggi pula probabilitas konklusinya, dan sebaliknya”.³⁷⁰

Dari uraian tentang berfikir induksi di atas, termasuk sejumlah contoh-contoh penegasnya, dapat diketahui perihal adanya sejumlah ciri khusus yang dapat dinyatakan sebagai karakteristik dari berfikir atau penalaran induksi. Diantara ciri khusus berfikir induksi yang terpenting adalah dua hal berikut ini. *Pertama*, yang menjadi titik tolak berfikir induksi senantiasa berupa proposisi empirik yang langsung kembali kepada suatu observasi indera atau proposisi dasar (*basic statement*). Proposisi dasar itu menunjuk kepada fakta, yakni observasi yang dapat diuji kecocokannya dengan tangkapan indera. Kedua, konklusi penalaran induksi selalu lebih luas daripada titik pangkalnya. Hal ini berarti, apabila konklusinya termasuk spesies (*nau'*), maka titik pangkalnya tentu berupa individu-individu (*asykebas*); dan apabila konklusi induksi adalah kategori genus (*jins*), maka titik pangkalnya adalah spesies-spesies (*anma'*).

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa selain daya kogitasi

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

dan objeknya berupa *ma'qulat* tersebut, dalam penalaran induksi mutlak dibutuhkan kehadiran daya imajinasi (*qumwab mutakbawayyilah*). Salah satu fungsi kolektif daya kogitasi adalah memang bersama daya imajinasi menghadirkan pada dirinya hal-hal yang telah terimajinasikan, dan sesuai dengan posisi daya kogitasi sebagai sanga raja dalam hubungannya dengan indera-indera internal lainnya, ia memperoleh informasi tentang dunia eksternal dari daya imajinasi. Dengan kata lain, karena daya imajinasi merupakan pembantu sang raja dalam hubungannya dengan dunia eksternal, maka dialah yang bertugas menyampaikan informasi-informasi dari dunia eksternal kepada daya kogitasi. Kalau memang demikian, kiranya dapat diketahui bahwa penalaran induksi tidak mungkin berlangsung tanpa kehadiran dan peran daya imajinasi.

Karena objek penalaran induktif telah hadir pada jiwa (maksudnya, daya kogitasi), maka daya kogitasi mengarahkan aktivitas berfikirnya terhadap dirinya sendiri. Dalam hal ini, yang mula-mula dilakukan daya kogitasi adalah menerenungkan terhadap objek itu satu demi satu hingga makna-makna atau pengertiannya, kuantitas dan kualitas, sifat-sifat kekhususan serta nilai guna dan bahayanya diketahuinya. Dan setelah tercapai pengetahuan tentang makna-makna atau pengertian itu, kemudian daya kogitasi menyampaikannya kepada daya penyimpan hingga waktu reproduksi atau pengingatan kembali. Dengan demikian selain menjalin kerjasama dengan daya imajinasi, daya kogitasi dalam induksi juga harus bekerjasama dengan daya penyimpan (*qumwab hafifah*). Bahkan ketika bermaksud mengekspresikan pengertian dalam dirinya (jiwa) yang masih berupa pengertian-pengertian atau konsep-konsep (*ma'ani*), daya berfikir mesti menjalin kerjasama dengan indera batin lain yakni daya penutur (*qumwab natiqah*) untuk ekspresi yang berupa bahasa lisan dan dengan daya berkreasi (*qumwab sani'ah*) untuk ekspresi dengan bahasa tulis.

b. Metode Demonstratif (Deduksi Logis).

Kata *al-burhan*, yang di dalam term Inggris biasa disebut dengan *demonstration*, menunjuk pada beragam pengertian yang berbeda. M. Saeed Sheikh, dalam sebuah karyanya "*A Dictionary of Muslim Philosophy*", mengidentifikasi perihal adanya tiga macam arti dari kata *al-burhan*: (1) cara berargumentasi (*mode of argumentation*); (2) argumen itu sendiri (*the argument itself*); dan (3) bukti nyata atau bukti dari argumen yang meyakinkan (*the manifest evidence or proof of a convincing argument*).³⁷¹ Lebih lanjut Sheikh menyebutkan bahwa kata *al-burhan*, untuk pengertian yang paling akhir utamanya, telah ditemukan pula di dalam ayat-ayat al-Qur'an khususnya Qs. an-Nisa' (4): 174³⁷² dan Qs. Yusuf (12): 24.³⁷³ Adapun secara istilah, sebagai disebutkan oleh al-Jabiri bahwa *al-burhan* adalah aktivitas berfikir untuk menetapkan kebenaran suatu premis atau proposisi melalui pendekatan deduksi, dengan mengkaitkan proposisi yang satu dengan proposisi lainnya yang telah terbukti kebenarannya secara aksiomatik.³⁷⁴ Dengan demikian *al-burhan*, yang dalam arti metodis dinamakan metode demonstratif (*burhani*), pada dasarnya merupakan metode logis atau penalaran rasional, yang alur pikirnya mengikuti logika deduksi. Relevan dengan makna ini, ada sementara ahli yang kemudian menterjemahkan kata *al-burhan* sebagai "deduksi logis".³⁷⁵

Prinsip metode demonstratif (*burhani*) pertama kali dibangun oleh Aritoteles (384-322 SM) dengan sebutan metode analitik (*tablili*). Boleh jadi karena faktor ini Ikhwan as-shafa' mengapresiasi filosof Yunani ini sebagai *sahib al-mantiq*,³⁷⁶ yang kemudian apresiasi itu mereka wujudkan dalam bentuk bahasan logika dengan menjadikan Aristoteles sebagai bahan rujukan utamanya. Pada masa Alexander Aphrodisi, murid dan sekaligus komentator Aristoteles, metode analitik itu dinamakan logika, dan baru ketika masuk ke dalam

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

khazanah pemikiran Islam, lewat aksi terjemahan zaman Abbasiyah, terutama ketika al-Makmun menjadi Khalifah, mulailah digunakan istilah teknis burhani sebagai penggantinya. Tokoh pemikir Islam pertama kali yang memperkenalkan dan menggunakan metode demonstratif atau burhani adalah al-Kindi (806-875), filosof Muslim pertama berkebangsaan Arab. Hanya saja karena pada masa itu dominasi kaum bayani (*fuyaha'*) sangat kuat, ditambah lagi masih begitu langkanya buku-buku filsafat yang telah diterjemahkan, maka burhani sebagai metode pengetahuan baru benar-benar mendapatkan tempat signifikan dalam sistem pemikiran Islam pada zaman al-Farabi (870-950).

Metode demonstratif atau burhani (deduksi logis) Ikhwan as-shafa' dapat ditemukan dalam teori logisnya yang disebut silogisme (*syllogismus*). Dengan kata lain, silogisme adalah merupakan bentuk formal metode demonstratif, meski harus segera dikatakan bahwa tidak setiap silogisme mesti menunjuk pada metode demonstratif. Dijelaskan oleh Ikhwan, silogisme betolak dari dua proposisi (*qadiyyatain*)—premis mayor (*muqaddamah kubra*) dan premis minor (*muqaddamah sugra*)—yang dihubungkan sedemikian rupa sehingga darinya lahir keputusan (*hukm*) yang disebut kesimpulan atau konklusi (*natijah*).³⁷⁷ Dua premis silogisme dihubungkan oleh dan baru bisa dinyatakan saling hubungan kalau secara formal pada dua premis itu terdapat term penghubung (*al-hadd al-musytarik*) yang dinamakan term-tengah (*al-hadd al-ausat*).³⁷⁸ Dalam silogisme, berarti premis mayor dan minor harus saling berhubungan yang indikasinya dibuktikan oleh adanya term-tengah; tanpa term-tengah, dua premis itu tidak mungkin menghasilkan kesimpulan.³⁷⁹ Dengan demikian struktur silogisme terdiri atas dua proposisi—premis mayor dan minor—yang dihubungkan oleh term-tengah, dan sebuah kesimpulan atau konklusi yang menyertainya.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Ikhwan as-shafa' menetapkan sejumlah karakteristik bagi premis-premis dalam silogisme. *Pertama*, premis mesti dirumuskan dalam bentuk kalimat berita (*al-akbbar*). Proposisi dipersyaratkan mengandung klaim kebenaran (*as-sidq*) atau kepalsuan (*al-kejb*) sehingga dapat dinilai pernyataan itu benar atau salah, dan karakter seperti ini hanya terwujud dalam kalimat berita.³⁸⁰ Proposisi (*qadiyyah*) dan pernyataan (*qaul*, *aqawil*), menurut Ikhwan, meski berhubungan erat, namun keduanya tidak identik; proposisi adalah bagian dari pernyataan, karena yang disebutkan belakangan tidak mesti mengandung klaim kebenaran-kepalsuan. Implikasinya, kalimat perintah (*al-amr*), pertanyaan (*as-su'ul*), seruan (*an-nida'*) dan harapan (*at-tamanni*)—meski bisa disebut pernyataan—tidak memenuhi syarat sebagai premis, karena di dalamnya tidak termuat klaim atas kebenaran atau kepalsuan.³⁸¹ *Kedua*, struktur inti proposisi terdiri atas dua term yakni subjek (*maud'*) dan predikat (*mahm-l*).³⁸² Sejalan dengan uraian Ikhwan as-shafa' seputar *al-alfad as-sittah*, enam kata yang biasa digunakan filosof dalam menyusun pernyataan-pernyataan (*aqawil*),³⁸³ dalam salah satu risalah logikanya, terutama yang bertajuk *Eisag-ji*, yang membaginya atas tiga kata menunjuk realitas-relitas (*al-a'yan*) yakni hal yang disifati (*maus-f*) dan selebihnya pada kualitas atau sifat (*sifah*),³⁸⁴ maka predikat itu sesungguhnya adalah sifat (*as-sifah*) dan subjek sebagai hal yang disifati (*al-mausuf*).³⁸⁵ *Ketiga*, karena proposisi terdiri dari subjek dan predikat, maka status term-tengah tentu tidak terlepas dari kedua posisi itu.

Berkaitan dengan posisi term-tengahnya, Ikhwan as-shafa' membuat klasifikasi silogisme menjadi tiga figur (bentuk). Jika term-tengah menempati posisi subjek dalam salah satu premis (baca, mayor) dan predikat dalam premis lainnya (baca, minor), maka ia adalah figur pertama (*asy-syakel al-awwal*);³⁸⁶ bila term-tengah merupakan predikat pada dua premisnya, maka ia adalah figur kedua;³⁸⁷ dan terakhir

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

bentuk ketiga yakni apabila term-tengah menjadi subjek dalam kedua premis.³⁸⁸ Dari tiga figur itu, hanya pertama saja yang Ikhwan as-shafa' apresiasi sebagai yang berpotensi memberikan konklusi benar (valid).³⁸⁹ Di kalangan filosof Islam, sebagai dikatakan M. Saeed Sheikh, figur yang ketiga ini diintroduksi sebagai silogisme sempurna (*the perfect syllogism, al-qiyas al-kamil*).³⁹⁰ Jadi, term-tengah (*middle term*) pada silogisme (sempurna), agen yang menjadi penghubung kedua premisnya, menempati posisi predikat pada premis mayor dan subjek pada premis minor; dan term-tengah itu tidak tampil lagi di dalam kesimpulan.

Lebih jauh, Ikhwan as-shafa' membagi figur pertama atas dasar kualitas (*kaiyyiyah*) dan kuantitas (*kammiyyah*)-nya.³⁹¹ Secara kualitatif, proposisi terbagi yang positif (*al-ijab*) dan negatif (*as-salib*): yang pertama menetapkan sifat pada subjek yang disifati (*mausuf*), mengafirmasi (menegaskan) adanya hubungan subjek dengan predikat ($S = P$); sedang yang kedua meniadakan sifat dari sesuatu (*mausuf*) yang berarti menyangkal adanya hubungan subjek dengan predikat (S / P).³⁹² Sementara secara kuantitatif, premis dibedakan atas yang universal (*kulli*) dan partikular (*juẓ'ī*), dan masing-masing ditandai oleh *quantifier* (*sur*)—kata *kull* (*all*) pada premis universal dan *ba'd* (*some*) untuk partikular—di depan subjek di awal kalimat. Dengan *quantifier* ini, suatu pernyataan menjadi tegas dan tertentu (*mabs-r*), tidak mengandung banyak kemungkinan interpretasi (*muhtamil*). Ringkasnya, proposisi yang tanpa *quantifier* tidaklah tegas kandungan kebenaran atau kepalsuannya; karenanya kalimat seperti ini tidak layak difungsikan sebagai premis. Ikhwan mengidentifikasi empat tipe proposisi: 1) Universal-affirmasi-benar (*kulliyyah-m-jabah-sadiqah*); 2) Universal-negasi-benar (*kulliyyah-salibah-sadiqah*); 3) Partikular-affirmasi-benar (*juẓ'iyyah-m-jabah-sadiqah*); dan (4) Partikular-negasi-benar (*juẓ'iyyah-salibah-sadiqah*).³⁹³ Masing-masing tipe proposisi ini menghasilkan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

konklusi yang ekuivalen dengannya; dari dua premis model pertama, misalnya, lahir konklusi kategori universal-affirmasi-benar, begitu pula tipe-tipe proposisi yang lain.

Dari uraian tersebut dapat diketahui bahwa silogisme sebagai bentuk formal deduksi logis berawal dari kebenaran umum (premis mayor). Kebenaran umum itu bukan tujuan akhir, melainkan sarana guna memperoleh pengetahuan (kebenaran) baru tentang hal-hal yang lebih khusus, dengan perantaraan proposisi “antara” yang disebut premis minor. Oleh karena itu, keberadaan premis mesti terdiri atas pengetahuan-pengetahuan aksiomatis yakni yang diketahui perihal *hal huwa* dan *ma huwa?* Di sinilah peran penting logika (*al-mantiq*), khususnya logika deduksi, yang dengan sejumlah prinsipnya tentang berfikir logis, diapresiasi Ikhwan as-shafa' sebagai *adab al-failas-f* (sarana bagi para filosof) dan *mizān al-falsafah* (timbangan bagi filsafat).³⁹⁴ Bahkan ia bisa dinyatakan sebagai sarana paling baik dan timbangan paling handal, sehingga pengetahuan yang dihasilkan darinya merupakan pengetahuan yang secara kualitatif berada di atas pengetahuan lewat penginderaan (*tariq al-hawas*) dan berfikir (*tariq al-'aql*), meski derajatnya tetap berada di bawah posisi kenabian.

Silogisme tidak steril dari kesalahan (*fallacy*, *mugalatab*), tak mustahil ia dihindangi kesalahan. Silogisme mungkin benar (*valid*) dan mungkin salah (*invalid*), *al-qiyas qad yak-n sahib wa qad yak-n saqim*.³⁹⁵ Hal demikian wajar, mengingat silogisme—seperti kebenaran timbangan dan takaran—melibatkan unsur-unsur yang kompleks dan diikat oleh berbagai ketentuan,³⁹⁶ yang sebagian darinya telah diuraikan di atas. Karena silogisme dibangun di atas premis-premis, maka kesalahannya selain dimungkinkan bisa terjadi pada premis-premisnya, boleh jadi juga pada cara penyimpulan (*inference*)-nya. Dua premis memang menentukan, namun darinya tidak mesti lahir konklusi yang benar—premis yang benar tidak mesti melahirkan

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

konklusi benar atau sebaliknya—bahkan boleh jadi yang terjadi justru kebalikannya, karena cara penyimpulan yang kurang tepat. Kata Ikhwan, “boleh jadi dua premis sudah benar tetapi konklusinya salah, atau dua premisnya salah namun konklusi benar, atau baik premis maupun konklusi benar, dan atau sebaliknya”.³⁹⁷ Sebagai konsekuensinya, konklusi silogisme sebagai pengetahuan adalah bersifat relatif, tidak mutlak benar—*bukmub tarah yak-n sawab wa tarah yak-n kbata'* (putusannya kadangkala benar dan kadangkala salah).³⁹⁸

Ada beberapa saluran tempat masuknya kesalahan dalam silogisme. Seperti halnya seluruh alat timbang atau alat ukur, kesalahan di dalam silogisme boleh jadi karena faktor kealpaan (ketidak-sengajaan) atau kesengajaan.³⁹⁹ Yang dimaksudkan oleh Ikhwan dengan istilah pertama adalah karena subjek pengguna memang benar-benar belum dan atau kurang mengerti (*jabil*) teori dan aplikasi silogisme.⁴⁰⁰ Di samping itu mereka katakan, kesalahan dalam silogisme melalui tiga hal: alat ukur yang keliru, subjek yang tidak dan atau kurang memahami, silogisme valid dan subjek punya pengetahuan yang memadai namun dia sengaja melakukan pembelokan.⁴⁰¹ Hanya saja, Ikhwan tampaknya lebih memberikan perhatian terhadap faktor yang disebutkan pertama, yang diidentifikasi tidak saja terjadi pada anak kecil (*as-saba*) dan orang-orang bodoh (*al-jubala'*) serta orang awam (*al-'awam*), tetapi juga pada orang-orang yang telah berakal (dewasa) atau orang-orang berakal (*'uqala'*). Intinya, orang-orang itu menggunakan silogisme hanya didasarkan pada persangkaan semata secara tergesa-gesa, tanpa didahului oleh adanya pembahasan dan pemikiran yang cerdas lagi matang.⁴⁰² Hal ini berarti silogisme sangat berpotensi menimbulkan perbedaan-perbedaan pandangan tentang suatu hal di kalangan ilmuwan (*'ulama'*).

Karena silogisme tidak mutlak steril dari kesalahan, maka kualitas pengetahuan silogistik bersifat relatif—*bukmub tarah yak-n*

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

sawab wa tarah yak-n kbata,⁴⁰³ Di sinilah letak betapa urgensi dan pentingnya kehadiran silogisme demonstratif (*burhani*),⁴⁰⁴ tentu dalam konteks upaya pencapaian pengetahuan yang benar dan meyakinkan. Silogisme demonstratif merupakan bentuk tertinggi metode rasional (logis) atau *mantiq* (logika), keberadaannya mengungguli logika atau metode-metode logis yang lain.⁴⁰⁵ Relevan dengan ini al-Farabi menyatakan: “Metode atau seni demonstratif merupakan tujuan utama pengkajian para peminat logika karena metode inilah yang dianggap paling memenuhi tujuan memperoleh pengetahuan yang meyakinkan dan ilmu pengetahuan filosofis”,⁴⁰⁶ dan karenanya al-Farabi menempatkan ilmu-ilmu pengetahuan filosofis pada posisi atau rutan paling tinggi dan bahkan keberadaannya mengungguli ilmu-ilmu agama.

Superioritas silogisme demonstratif, terutama karena faktor keunggulan kualitas premisnya. Meski sama seperti metode-metode rasional (deduktif) yang lain dalam hal mendasarkan pada pengetahuan aksiomatik rasional, yang secara induktif digali dari hal-hal inderawi melalui abstraksi, namun aksioma-aksioma rasional yang menjadi pangkal pijak atau premis dalam silogisme demonstratif adalah pengetahuan niscaya atau pasti (*dar-r*) yang tiada alasan bagi akal sehat kecuali mesti menerimanya,⁴⁰⁷ hingga tiada seorang pun yang tak menerimanya sebagai kebenaran dan tiada sedikit pun perselisihan di kalangan mereka.⁴⁰⁸ Dengan demikian sebuah silogisme baru bisa disebut demonstratif kalau premis-premisnya didasarkan pada kebenaran aksiomatis bersifat pasti (niscaya) dan meyakinkan, sehingga konklusi yang dihasilkan meyakinkan. Karena kesimpulan atau pengetahuan yang dapat dipastikan benar, hanyalah yang didasarkan atas premis-premis yang benar dan meyakinkan.

Al-Farabi (870-950), filosof Paripatetik yang populer sebagai guru kedua (*al-mu'allim ats-tsani*) setelah Aristoteles sebagai guru

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

pertama (*al-mu'allim al-anwal*), mengapresiasi premis silogisme demonstratif sebagai benar, primer dan diperlukan.⁴⁰⁹ Apa yang telah dipersyaratkan al-Farabi atas premis burhani ini, tampaknya tidak berbeda dengan ketetapan Ikhwan as-shafa' yang menyatakan bahwa keberadaan predikat (*mahm-l*) dalam premis harus merupakan bentuk atau kualitas primer—bukan sekunder—dari subjek (*maud-*)²-nya, di mana putusan berarti mesti didasarkan pada kualitas-kualitas esensial (*as-sifat af-fatyyah*).⁴¹⁰ Dijelaskan oleh al-Farabi, proposisi pengetahuan primer ini menduduki peringkat tertinggi dalam struktur hirarkhis materi silogisme,⁴¹¹ karena berarti ia telah memenuhi kriteria premis yang meyakinkan,⁴¹² yakni selain *at in self* benar adanya, ia juga telah teruji secara rasional.

Berkaitan dengan superioritas silogisme demonstratif, yang materi premisnya berupa pengetahuan primer dan meyakinkan, Ikhwan as-shafa' telah mengintroduksi sejumlah model silogisme beserta subjek penggunaannya. *Pertama*, model analogi-silogistik pada anak kecil (*as-sibyan*). Berawal dari keyakinan bahwa manusia sejak usia anak-anak memang dibekali dengan kemampuan bersilogisme, Ikhwan menegaskan bahwa silogisme pada anak kecil hanya didasarkan atas hal-hal yang ia alami sendiri di dalam lingkungan rumahnya. *Kedua*, model silogisme pada orang dewasa (akil-balig); umumnya mereka mengangkat hal-hal yang dikenal melalui pengalaman pribadinya sebagai dasar untuk mengetahui segala sesuatu, meski hal itu belum pernah mereka saksikan. *Ketiga*, model silogisme pada diri ilmuwan (*'ulama'*) yang terbiasa berdebat, mereka menjadikan hal-hal yang telah disepakati sebagai pijakan. Dan *keempat*, model silogisme pada para filosof, yang didasarkan pada pengetahuan aksiomatik-rasional yang benar dan meyakinkan, baik yang bersifat geometris (*bandasi*) maupun logis-filosofis (*mantiq*),⁴¹³ dan yang terakhir inilah yang merupakan silogisme demonstratif.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Sebagai metode logika tertinggi, metode demonstratif dipergunakan untuk menguji kebenaran dan sekaligus kesalahan pengetahuan. Dalam konteks ini Ikhwan menyebut demonstratif sebagai timbangan logis (*al-mizan al-mantiqi*), sehingga dengannya dapat diketahui kebenaran dan kepalsuan suatu pernyataan.⁴¹⁴ Bermula dari pengakuan urgensinya timbangan bagi manusia sejak dulu hingga sekarang,⁴¹⁵ dan penggunaannya telah ada dasar legalitas doktrinal dari Tuhan,⁴¹⁶ Ikhwan mengakui bahwa silogisme demonstratif sebagai timbangan logis menempati posisi penting sebagai “juru putus” (*hukkam*) yang adil dan tidak memihak, di mana putusan-putusannya mesti didasarkan pada bukti-bukti objektif dan meyakinkan. Dengan demikian dalam konteks ini, silogisme demonstratif menunjuk pada kaidah-kaidah atau ketentuan-ketentuan tentang silogisme yang ideal, dan sekaligus batasan-batasan berupa larangan-larangan yang mesti dihindari, sehingga bentuk silogisme itu benar-benar merupakan demonstratif dan pengetahuan yang dihasilkan berkualitas benar dan meyakinkan.

Hal tersebut sejalan dengan tujuan metode demonstratif, yang hadir di dalam kerangka logika, sebagai dijelaskan oleh al-Farabi. Dikatakan oleh al-Farabi, silogisme demonstratif, sebagai yang terpenting dari logika, berbagi tujuan dengan logika yang dapat digambarkan sebagai berikut: (1) untuk mengatur dan menuntun akal manusia ke arah pemikiran yang benar dalam hubungannya dengan setiap pengetahuan yang mungkin atau berpotensi salah; (2) untuk melindungi pengetahuan tersebut dari kemungkinan salah; (3) untuk memberi kita sebuah alat bantu dalam menguji dan memeriksa pengetahuan yang mungkin tidak bebas dari kesalahan.⁴¹⁷ Oleh karena itu, kiranya tidak salah kalau kemudian dikatakan bahwa metode demonstratif pada dasarnya adalah metode logika atau penalaran logis yang digunakan untuk menguji kebenaran dan kekeliruan dari suatu

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

pernyataan atau teori-teori ilmiah dan filosofis dengan cara memperhatikan keabsahan dan akurasi pengambilan kesimpulan.⁴¹⁸

Faktor lain yang juga menentukan keunggulan silogisme demonstratif adalah karena keberadaannya telah mengalami uji rasional, baik menyangkut nilai validitasnya maupun keterbebasannya dari kesalahan atau kekeliruan. Dengan perkataan lain, tata uji atau pengujian rasional terhadap silogisme demonstratif dapat dilakukan melalui langkah “verifikasi” dan sekaligus “falsifikasi”.⁴¹⁹ Verifikasi itu penting, karena lewat langkah ini akan terlihat dan terbukti bahwa telah tercapai suatu kesesuaian dan relevansi hal-hal yang diuji dengan kaidah-kaidah berfikir logis yang benar, sehingga dalam konteks ini Ikhwan tidak jarang, sebagaimana pernah dikatakan di atas, menyebut demonstratif sebagai sebuah timbangan logis-filosofis (*mizan mantiq*).⁴²⁰ Tentu saja sebagai timbangan logis, alat atau perangkat verifikasi itu wujud realnya adalah berupa kaidah-kaidah atau ketentuan-ketentuan mengenai berfikir logis yang benar dan ideal, yang apabila seluruh aturan atau kaidah itu ditaati mesti akan tercapai suatu konklusi atau kebenaran yang meyakinkan.

Dan langkah falsifikasi juga menjadi penting, karena dengan melalui langkah ini akan diketahui sejauh mana silogisme itu terbebas dan jatuh pada kesalahan-kesalahan. Falsifikasi dalam metode demonstratif, sebagai dinyatakan oleh Mulyadhi Kartanegara,⁴²¹ antara lain, dapat dilakukan dengan mengkaji metode-metode silogistik yang tidak memenuhi atau terjatuh di bawah kriteria demonstratif. Oleh karena itu Mulyadhi Kartanegara, dengan merujuk al-Farabi, mengatakan bahwa meski yang menjadi tujuan utama pengkajian logika adalah metode demonstratif, namun perlu juga dikaji metode-metode lain yang lebih rendah seperti dialektika, retorika, sofistika dan poetika, dengan maksud agar terhindar dari kesalahan dan keraguan. Tentu saja dengan dasar pemikiran, untuk memiliki pengetahuan yang

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

sempurna tentang seni demonstratif, seseorang juga harus memiliki pengetahuan tentang yang kontras atau sebaliknya. Sejalan dengan ini, Ikhwan dalam *Rasa'il*-nya setelah menyebut dan menjelaskan batasan-batasan yang tidak boleh dilanggar dan harus di jauhi dalam silogisme demonstratif, biasanya mereka ikuti dengan peringatan agar kita berusaha semaksimal mungkin menghindarkan diri darinya agar terlepas dari kesalahan.⁴²² Sehubungan dengan ini, Ikhwan merujuk Aristoteles dengan menegaskan: silogisme burhani tidak didasarkan pada dua premis yang sama-sama negatif (*salibatain*), sama-sama universal (*kulliyatain*), sama-sama partikular (*juẓ'iyatain*), sama-sama bersyarat (*muhmalatain*), dan atau sebuah premis partikular (*juẓ'iyah*) dan khusus (*khasiyah*)", dan jika premis-premis selain dari itu semua tentulah darinya akan dihasilkan konklusi yang benar.

Ikhwan membagi pengetahuan aksiomatis menjadi dua jenis menurut cara kemunculannya dalam diri orang berakal (*al-'uqala*). Aksioma-aksioma rasional, baik yang sudah jelas dan tegas tanpa memerlukan pemikiran atau bersifat serta-merta maupun yang mesti melalui perenungan,⁴²³ ada yang lewat indera (*bi tariq al-hawas*) dan ada pula yang lewat akal fikiran (*al-fiker*), pertimbangan (*ar-rumiyah*) dan pemilahan (*at-tamyiz*). Jalan pertama menunjuk kuintas (*humiyyah*) sedangkan yang kedua berupa esensi (*mahiyyah*) sesuatu.⁴²⁴ Hanya saja penting diketahui bahwa semua pengetahuan aksiomatis mesti diperoleh melalui induksi (*bi al-istiqra*), yakni penyelidikan secara teliti satu demi satu terhadap individu-individu (*al-asykhas*) inderawi (*al-mabsusab*), dan setelah ditemukan "sifat sama" (*as-sifah al-wahidah*) pada sejumlah individu itu, diberlakukanlah sifat (hukum) itu terhadap setiap individu-individu lain yang sejenis, sekalipun tanpa penyaksian terhadap keseluruhan inividu itu.⁴²⁵ Salah satu contoh yang dikemukakan Ikhwan: seseorang melakukan pengamatan terhadap sejumlah hewan satu demi satu, dan setelah diketahui bahwa hewan-hewan itu

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

memiliki sifat yang sama yakni bergerak dan mengindera; maka putusan (hukum) itu—bergerak dan mengindera—diberlakukan bagi semua hewan—setiap hewan itu bergerak dan mengindera—meski tanpa penyaksian atas seluruh hewan itu.

Selain hal-hal di atas, Ikhwan menetapkan pula sejumlah karakteristik lain bagi silogisme demonstratif. *Pertama*, 'illah dalam proposisi mesti berupa kausa esensial (*fatiyyah*) dari sesuatu, bukan hanya sekedar yang aksidental ('*aradiyyah*'), sehingga keberadaan proposisi itu benar bukan saja pra pembalikan tetapi juga sesudahnya.⁴²⁶ *Kedua*, premis (mayor) harus bersifat universal (*kulli*), bukan partikular (*juẓ'ī*). Ini dikarenakan, konklusi yang benar dan bersifat niscaya atau pasti (*dar-rī*) hanya bisa dicapai dengan perantaraan premis yang bersifat universal, sedangkan premis partikular hanya menghasilkan konklusi yang berderajat mungkin.⁴²⁷ *Ketiga*, putusan—tentu dalam premis dan konklusi—mesti dengan sifat esensial (*as-sifah af-fatiyyah*), bentuk atau forma penegak atau esensial (*as-surah al-muqawwimah*) dari sesuatu (materi). Maksudnya, keberadaan predikat harus sebagai hal yang primer bagi subjeknya. Hal ini penting, sebab predikat itu ternyata ada kalanya merupakan hal yang primer dan ada kalanya skunder bagi subjek.⁴²⁸ Ringkasnya, di dalam silogisme demonstratif sekali-kali tidak terdapat predikat kecuali berupa sifat-sifat esensial-substansial,⁴²⁹ bentuk tetap bagi subjek atau suatu yang disifati. Misalnya, keberadaan tiga sudut pada setiap segitiga adalah primer, karena sudut-sudut itu menjadi *surah muqawwimah* baginya. Adapun menyangkut keberadaan macam besaran dan macam sudut-sudut seperti siku-siku, lancip atau tumpul, adalah merupakan hal yang bersifat skunder bagi segi tiga itu.

Konklusi berkarakteristik semacam itulah yang kelak diidentifikasi dan diapresiasi oleh Ikhwan as-shafa' sebagai pengetahuan-pengetahuan burhani atau demonstratif (*al-'ul-um al-*

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

burhaniyyah), yang secara harfiah biasa diartikan sebagai pengetahuan-pengetahuan yang diperoleh lewat cara pembuktian secara demonstratif (*tariq al-burhan*). Relevan dengan posisi metode pembuktian demonstratif, yang derajatnya berada di atas *tariq al-hawass* (metode pengamatan inderawi) dan *tariq al-'aql* (metode penalaran rasional), dan hanya bisa diaplikasikan oleh orang-orang tertentu khususnya mereka yang telah benar-benar memiliki penguasaan yang baik atas ilmu matematika cabang geometri (*al-bandasah*) dan logika (*al-mantiq*),⁴³⁰ maka pengetahuan burhani (pengatahuan demonstratif) peringkatnya mengungguli dua macam pengetahuan lainnya yang telah disebut sebelumnya—indriawi dan rasional, sekalipun mesti tetap diakui ia masih berada di bawah derajat kenabian. Ini didasarkan pada status filsafat sebagai seni kreativitas manusiawi yang tertinggi setelah kenabian, di mana logika diapresiasinya sebagai *mizan al-falsafah* (timbangan falsafah) yang paling handal, dan atau dikatakan sebagai '*adah al-falasifah* termulia, karenanya batasan filsafat dirumuskan sebagai "*at-tasyabbuh bi al-ilah bi hasb at-taqah al-insan*".⁴³¹ Pengertian esensial dari rumusan batasan ini, sebagaimana dijelaskan oleh Ikhwan as-shafa',⁴³² adalah bahwa manusia secara sungguh-sungguh menjauhkan dirinya dari segala perkataan dan pernyataan dusta atau bohong, keyakinan batil, pengetahuan yang salah, perilaku dekaden, perbuatan jahat, dan kreativitas kurang sempurna; di mana dengan ini semua berarti menyerupai Tuhan, yang sekali-kali tidak pernah berkata kecuali kebenaran dan tidak pula pernah berbuat melainkan suatu kebaikan.

3. Periwiyatan

Dari sudut pandang tertentu dapat dilihat adanya keterkaitan yang erat antara periwiyatan sebagai metode pengetahuan dengan wahyu (dan juga ilham). Di satu sisi periwiyatan dapat dikatakan

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

sebagai kelanjutan dari wahyu (dan juga ilham). Maksudnya, para penerima wahyu dan ilham, lewat kemampuan ekspresinya, mengungkapkan dan menyampaikan pengetahuan yang mereka terima sehingga bisa dipahami oleh pihak lain. Sementara dari sudut lain, wahyu dapat dikatakan sebagai bentuk penyempurnaan daripada periwayatan. Meskipun periwayatan dapat mengetahui hal-hal yang lampau, namun jangkauannya terbatas pada paska penciptaan Adam. Sedangkan hal-hal lampau sebelum penciptaan manusia pertama itu merupakan wilayah di luar jangkauan atau kompetensinya, dan di sinilah, antara lain, kehadiran wahyu menjadi mutlak diperlukan oleh manusia. Inilah tampaknya yang Naquib al-Attas maksudkan lewat pernyataannya bahwa periwayatan sebagai metode pengetahuan (agama) berujung pada wahyu.⁴³³

Sama halnya dengan penalaran (berfikir), periwayatan sebagai sebuah metode pengetahuan merupakan suatu kekhususan (keistimewaan) bagi manusia. Sebab, perangkat-perangkat implementasinya hanya ada pada diri manusia—tidak pada makhluk lainnya seperti, misalnya, binatang—dalam kapasitasnya sebagai makhluk rasional (*hayawan natiq*).⁴³⁴ Perangkat-perangkat metodologis yang dimaksud adalah kemampuan melakukan refleksi atau berfikir melalui daya kognisi (*qumwah mufafikirah*), kemampuan mengekspresikan konsep-konsep atau pengertian-pengertian yang terdapat dalam pikirannya ke dalam simbol-simbol atau lambang (bahasa) bermakna, baik bahasa lisan lewat daya penutur-oral (*qumwah nutqiyyah*) maupun tulisan melalui daya berkreasi (*qumwah sani'ah*).⁴³⁵ Oleh karena perangkat-perangkat metodologis periwayatan hanya terdapat pada diri manusia, tidak pada spesies-spesies lainnya, termasuk spesies binatang, maka tidak berlebihan kalau dikatakan bahwa periwayatan sebagai metode pengetahuan, sebagaimana dikatakan Ikhwan as-shafa' sendiri, hanya bisa diwujudkan dan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

dioperasionalkan oleh spesies manusia.⁴³⁶ Dan kalau memang demikian, maka metode periwayatan merupakan salah satu dari wujud keistimewaan atau karakteristik spesies manusia atas makhluk lain dalam kaitannya dengan usaha memperoleh pengetahuan.

Terdapat beberapa ungkapan atau istilah yang telah diintroduksi oleh Ikhwan as-shafa' di dalam *Rasa'il*-nya, yang tampaknya sengaja mereka maksudkan untuk menunjuk periwayatan sebagai sebuah metode pengetahuan. Perbedaan tampak telah mewarnai keragaman ungkapan tersebut, meskipun kadarnya relatif sedikit dan hanya redaksional sifatnya. Diantara ungkapan-ungkapan itu adalah: *tariq as-sam' wa al-akbbar*,⁴³⁷ *tariq as-sima' wa al-ikhbar*,⁴³⁸ *tariq as-sam' wa ar-riwayat wa al-akbbar*,⁴³⁹ *sima' al-akbbar wa ar-riwayat*⁴⁴⁰ dan *tariq istima' al-akbbar*.⁴⁴¹ Meskipun secara redaksional terdapat perbedaan, namun ungkapan-ungkapan tersebut sesungguhnya menunjuk kepada substansi makna yang satu (sama), yakni periwayatan. M.M. Sherif dan C.A. Qadir, misalnya, di dalam sebuah kajian singkatnya mengenai teori pengetahuan atau epistemologi Ikhwan as-shafa', menyebutkan bahwa periwayatan adalah sebagai metode yang bersumber pada inisiasi (bimbingan) dan otoritas (*initiation and authority*).⁴⁴² Sementara Naquib al-Attas, saat membahas sumber dan metode pengetahuan secara umum dalam konteks sains Islam, menyebut metode periwayatan itu dengan "pelaporan yang berlandaskan pada otoritas (kewenangan)."⁴⁴³

Ikhwan as-shafa' tidak pernah menegaskan sendiri secara eksplisit (tegas) pengertian atau definisi metode periwayatan. Meskipun demikian, uraian mereka di seputar iman (dan juga pengetahuan) di dalam *Rasa'il Ikhwan as-shafa'*, terutama yang mereka tuangkan dalam risalah ke-46 dengan kepala judul "*fi mahiyah al-iman wa kbisal al-mu'minin al-mubaqqiqin*" (tentang esensi iman dan sifat orang-orang beriman yang benar),⁴⁴⁴ dan juga dari ungkapan-

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

ungkapan beragam mengenai metode periwayatan di atas, dapat diketahui bahwa ada banyak elemen yang terlibat di dalam aplikasi periwayatan sebagai metode pengetahuan. Adapun elemen-elemen yang inheren dalam periwayatan itu, setidaknya dapat disebutkan tiga hal berikut: objek periwayatan, penerima riwayat atau sasaran periwayatan (*mustami*) dan sumber atau penyampai (subjek) riwayat (*mukbbir*). Ketiga buah elemen periwayatan itu penting dijelaskan dan dimengerti, karena pemahaman tentangnya akan menghantarkan kita kepada bentuk pemahaman secara komprehensif atau menyeluruh mengenai metode periwayatan itu sendiri.

Objek periwayatan adalah mengenai hal-hal yang gaib atau metafisik (*al-um-r al-ga'ibah*). Yakni, hal-hal atau kenyataan-kenyataan (realitas-realitas) yang tidak hadir secara langsung ke hadapan pancaindera, bandingan dari objek penginderaan yang secara langsung hadir ke hadapan pancaindera; ia berada di luar jangkauan pancaindera, sehingga manusia tidak mungkin bisa mengetahui gambarannya kecuali setelah datang pemberitaan dari sumber informasi (*mukbbir*) yang berwenang, yang di dalam konteks (dan bahasa) agama biasa disebut sebagai malaikat.⁴⁴⁵ Dengan perkataan lain, setelah malaikat, penerima mandat Tuhan, menyampaikan kepada Nabi (lalu ia sampaikan lagi kepada orang lain), informasi tentang hal-hal gaib itu barulah dapat dimengerti oleh manusia; tanpa ada informasi dari malaikat, hal-hal gaib itu, tentu dalam konteks ajaran agama, tidak mungkin dipahami manusia. Jika kita merujuk sejumlah ungkapan (istilah) metode periwayatan di atas, maka dapat diketahui bahwa hal-hal gaib itu terangkum ke dalam istilah *akbbar* (berita-berita atau informasi-informasi), atau derivasinya, yang telah terwadahi di dalam simbol-simbol bahasa, baik bahasa lisan (oral) maupun tulisan.

Istilah gaib (metafisik) di dalam konteksnya sebagai objek periwayatan mempunyai beragam rujukan pengertian. Hasil

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

penelaahan terhadap *Rasa'il Ikhwan as-shafa'* menunjukkan bahwa setidaknnya hal-hal gaib (metafisik) yang merupakan objek dari periwayatan sebagai sebuah metode pengetahuan tidak bisa tidak ternyata mengacu kepada tiga hal berikut di bawah ini.

Pertama, hal-hal yang lampau (*al-um-r al-madiyah*). Maksudnya, hal-hal yang dalam konteks waktu telah ada di masa lampau.⁴⁴⁶ Lampau bukanlah hal yang dapat diindera, karena tidak hadir di hadapan indera sehingga mata tidak bisa melihatnya dan telinga juga tidak mampu mendengarnya.⁴⁴⁷ Oleh karena tidak termasuk kategori *mahsusat* (*sensibles*, yang terindera), maka hal-hal lampau termasuk kategori hal-hal yang gaib (metafisik), dan karenanya masuk lingkup *ma'qulat* (*intelligibles*).⁴⁴⁸ Hal-hal gaib karena berada di masa lampau, *ma'q-l* dan sebagai objek periwayatan, adalah merupakan bandingan dari objek kategori *mahs-s* yang berhubungan dengan waktu sekarang (*hadir*). Diantara contoh yang dikemukakan oleh Ikhwan as-shafa' mengenai hal-hal yang lampau (gaib), tentu dalam konteks sebagai objek periwayatan, adalah tentang keberadaan bapak-bapak atau nenek moyang kita dahulu dan berita-berita tentang bani Israil (sebagaimana telah disebut-sebut di dalam al-Qur'an), dan yang semisal dengannya.⁴⁴⁹ Hanya saja hal-hal masa lampau yang menjadi wilayah kompetensi metode periwayatan, sesuai dengan prinsip moderasi (*tamassut*) manusia, terbatas hingga masa penciptaan Adam, sedangkan hal-hal yang sebelum itu sudah merupakan wilayah kompetensi wahyu.⁴⁵⁰

Kedua, realitas-realitas nonmaterial (metafisik) yang terdapat di atas dunia fisik (material). Hal-hal gaib kategori kedua ini merupakan realitas-realitas atau entitas-entitas yang tidak berada dalam ikatan waktu dan kawasan (tempat) tertentu (*al-um-r al-ga'ibah 'anhu bi az-zaman wa al-makan jami'an*).⁴⁵¹ Adapun yang termasuk hal gaib kategori kedua ini antara lain: sifat-sifat malaikat (*ahwal al-mala'ikah*),

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

kenikmatan surga (*na'im al-jinan*), neraka, kehidupan akhirat, kiamat, kebangkitan (*al-ba'ts*), perhitungan dan timbangan amal (*al-hisab wa al-mizān*), *makhsyar*, timbangan amal, Tuhan, dan hal-hal lain yang serupa dengannya.⁴⁵² Hal-hal tersebut bukan saja berada jauh di luar jangkauan pancaindera, tetapi memang juga tidak bisa digambarkan oleh daya imajinasi, tentu sebelum adanya pemberitaan dari wahyu.

Ketiga, hal-hal yang tidak berada pada kawasan (tempat) tertentu (*gaba 'anhu bi al-makan*),⁴⁵³ sehingga tidak bisa dirasakan (secara langsung) oleh pancaindera. Hal-hal tersebut sebenarnya berada dalam lingkup masa sekarang, tetapi karena sebab tertentu—misalnya terletak pada kawasan (tempat) yang sangat jauh—mengakibatkan ia tidak bisa hadir (langsung) ke hadapan pancaindera manusia.⁴⁵⁴ Ikhwan as-shafa' tampaknya tidak secara eksplisit menjelaskan contoh tentang hal-hal gaib kategori yang ketiga ini. Meskipun demikian, contoh yang disampaikan oleh Mutahhari,⁴⁵⁵ misalnya, telah dapat semakin memperjelas pokok persoalan ini. Dia mencontohkan keberadaan Tokyo, sebuah kota di Jepang, tentu bagi orang-orang di luar kota itu dan belum pernah datang melihatnya, sebagai satu misal dari hal-hal gaib kategori yang ketiga ini.

Kemudian menyangkut penerima riwayat, penjelasannya dapat kita gali dari kata *as-sam'* atau derivasinya. Karena hal-hal gaib, tentu dalam berbagai jenisnya, yang menjadi objek periwiyatan telah terwadahi oleh tanda berupa lambang (bahasa) idriawi (*hiss*), maka secara harfiah kata *as-sam'* memang boleh diartikan dengan indera (pendengar) dalam pengertian fisik (lahir). Hanya saja karena yang paling dikehendaki dalam metode periwiyatan bukan hanya sebatas penangkapan simbol-simbol material saja, tetapi pemahaman terhadap makna-makna (pesan) atau pengertian-pengertian di balik simbol-simbol (material) itu, maka *as-sam'* dalam konteks ini tidak bisa tidak mesti diartikan akal fikiran atau rasio. Dengan demikian, meski hal-hal

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

gaib objek riwayat sampai ke penerima riwayat lewat simbol atau perlambang indriawi (material), namun makna atau pengertian yang terkandung olehnya hanya dapat ditangkap lewat sarana berupa akal fikiran (rasio) semata.⁴⁵⁶ Pemaknaan kata *as-sam'* (juga *al-basar*) dengan akal (rasio) yang merupakan sarana pemahaman, bukan indera eksternal, tampak jelas dilakukan oleh Ikhwan as-shafa'. Dikatakan oleh mereka, manusia dengan *as-sam'* dapat memahami hal-hal gaib yang berada di balik simbol-simbol material berupa bahasa bermakna.⁴⁵⁷ Memang di dalam al-Qur'an sendiri, sebagaimana pernah dikatakan oleh Mahdi Gulsyani, terdapat sejumlah ayat yang menunjukkan makna penginderaan sekaligus pemikiran.⁴⁵⁸ Bahkan dengan begitu tegas, Murtada Mutahhari mengatakan bahwa hanya lewat akal saja hal-hal gaib bisa diketahui oleh manusia, terutama dengan cara periwayatan.⁴⁵⁹ Pemahaman itu dilakukan setelah penerima riwayat mengakui adanya otoritas atau kewenangan penyampai (sumber) riwayat, karena ia dalam pandangan penerima riwayat adalah orang yang lebih tahu, sedang dirinya belum mengetahui apa yang sudah diketahui olehnya.

Adapun yang berkaitan dengan sumber atau penyampai riwayat (*mukbbir*), masalah otoritas atau kewenangan penting untuk dijelaskan. Karena otoritas itu sendiri adalah menjadi pijakan awal bagi operasionalisasi periwayatan sebagai sebuah metode pengetahuan. Maksudnya, otoritas itu mutlak ada pada sumber atau penyampai riwayat dan sekaligus keberadaan padanya diakui oleh pihak penerima riwayat (*mustami*). Hal demikian itu memang logis, mengingat periwayatan merupakan cara penerimaan pengetahuan yang berasal dari orang yang telah diakui lebih mengetahui (sumber riwayat) tentang hal-hal (gaib) yang belum diketahui oleh pihak penerima riwayat.⁴⁶⁰ Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa tanpa keberadaan otoritas kiranya mustahil periwayatan sebagai sebuah metode

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

pengetahuan bisa terealisasi atau terlaksanakan.⁴⁶¹ Hanya saja penting diperhatikan *warning* (peringatan) yang disampaikan oleh Soedjono Dirdjosisworo, bahwa otoritas seseorang itu hendaknya dibatasi pada wilayah kompetensinya semata, tidak bersifat umum dan apalagi menyeluruh.⁴⁶² Di dalam sebuah bahasan singkatnya tentang teori pengetahuan (epistemologi) Ikhwan as-shafa', M.M. Sherif dan C.A. Qadir telah mengkaitkan metode periwayatan dengan objeknya berupa hal-hal gaib sebagai ajaran atau doktrin agama.

Otoritas atau kewenangan merupakan dasar penerimaan pengetahuan melalui metode periwayatan, sehingga keberadaan otoritas itu mutlak hadir mendahului keberadaan pengetahuan. Sebagian ahli mengatakan bahwa otoritas merupakan sumber pengetahuan,⁴⁶³ tentu maksudnya adalah pengetahuan melalui metode periwayatan. Pengakuan otoritas penyampai riwayat (sumber riwayat), khususnya dalam konteks pengertian Nabi Muhammad sebagai sumber riwayat, di dalam istilah agama biasa disebut sebagai suatu keyakinan atau *al-iman*. Dengan demikian mengenai hal-hal gaib (agama) yang disampaikan oleh Nabi Muhammad, iman sebagai wujud pengakuan otoritas harus mendahului keberadaan pengetahuan tentangnya. Sehubungan dengan hal itu, ada sebuah ungkapan Ikhwan as-shafa' bahwa "iman mewariskan pengetahuan karena sesungguhnya keberadaan iman mendahului pengetahuan" (*al-iman y-ritsu al-'ilm liannab- mutaqaddim al-wuj-d 'ala al-'ilm*),⁴⁶⁴ yang mereka dasarkan pada pemahaman terhadap Qs. al-Baqarah (2) ayat 3. Tuhan dengan firman tersebut, tegas Ikhwan as-shafa', telah mengatakan "*yu'min-na bi al-ga'ib*" (beriman kepada hal-hal gaib), bukan "*ya'lam-na bi al-ga'ib*" (mengetahui hal-hal yang gaib).

Meskipun secara ideal iman harus ada bersama dan mendahului pengetahuan, namun keduanya bukanlah identik dan tidak pula mesti muncul bersamaan. Ikhwan as-shafa' tidak sependapat

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

dengan mayoritas ulama' kalam (*mutakallim-n*) yang dengan serta merta memandang iman dan pengetahuan sebagai hal yang identik; maksudnya, pandangan yang mengatakan iman adalah pengetahuan melalui periwayatan.⁴⁶⁵ Bagi Ikhwan as-shafa', iman berlainan dengan pengetahuan, yang meski secara ideal dituntut hadir secara bersamaan pada diri seseorang,⁴⁶⁶ namun keberadaan salah satu darinya tidak secara otomatis mesti diikuti oleh kehadiran yang berikutnya.⁴⁶⁷ Pengetahuan atau *al-'ilm* didefinisikan oleh Ikhwan as-shafa' sebagai gambaran (idea) yang terdapat dalam diri subjek pengetahuan ('*alim*, yang mengetahui) mengenai objek pengetahuan atau *ma'l-m* (*surah al-ma'l-m fi nafs al-'alim*), sedangkan iman adalah pengakuan atau membenaran terhadap orang yang lebih tahu daripada anda mengenai hal yang ia sampaikan kepada anda tentang hal-hal yang belum anda ketahui (*at-tasdiq liman huwa a'lamu minka bima yukhbiruh 'amma la ta'lamul*).⁴⁶⁸ Jadi, pengetahuan dan iman merupakan dua hal yang berbeda pengertiannya, meski idealnya harus hadir bersamaan dan saling hubungan.

Oleh karena sumber atau penyampai riwayat (*mukhbir*) dalam arti luas bisa Nabi dan orang-orang yang selainnya, maka otoritas (kewenangan) mempunyai rujukan subjek yang kompleks, dan kualitasnya menjadi tidak sama atau beragam. Sepanjang yang dimaksudkan adalah otoritas sang Nabi (sumber riwayat), tentu dalam konteks ajaran agama (Islam), maka nilai kebenarannya bersifat mutlak, tidak bisa ditawar-tawar dan dipersoalkan meski oleh akal jenius pun. Itulah sebabnya setiap orang Muslim harus (wajib) beriman kepada para rasul (termasuk kerasulan Muhamad) dan kitab-kitab suci (ajaran) yang mereka bawa.⁴⁶⁹ Dengan kata lain, penetapan iman kepada para rasul dan kitab-kitab suci (dalam rukun iman) membuktikan kemutlakan otoritas (kewenangan) Nabi dan kebenaran secara mutlak isi atau materi periwayatan yang mereka sampaikan.

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

Sedangkan kalau sumber atau penyampai riwayat itu bukan dan atau selain Nabi, maka nilai otoritas (kebenaran)-nya tidak bersifat mutlak, artinya masih terdapat celah dan peluang untuk dipersoalkan oleh akal mengenai status dan nilai kebenarannya.⁴⁷⁰

Pengetahuan produk dari metode periwayatan, oleh Ikhwan as-shafa' dalam *Ar-Risalah al-Jami'ah*, disebut sebagai pengetahuan informatif (*'ilm khabari*),⁴⁷¹ mereka bandingkan dengan *'ilm nadari*. Kalau diperbandingkan dengan pengetahuan melalui penginderaan, maka ilmu atau pengetahuan *khabari* ini termasuk kategori pengetahuan yang bersifat tidak langsung. Sama halnya dengan pengetahuan indriawi dan rasional serta demonstratif, tingkat kebenaran pengetahuan *khabari* bersifat relatif (tidak mutlak). Relativitas pengetahuan *khabari* karena terdapat kemungkinan telah terjadi kesalahan yang bukan saja disebabkan oleh pihak penerima riwayat (*mustami'*) tetapi juga oleh pihak sumber riwayat (*mukhbir*)—tentu saja dengan sebuah catatan bahwa sumber riwayat itu adalah yang bukan Nabi. Dengan kata lain, dilihat dari pihak subjek penerima riwayat dan sumber riwayat (selain Nabi), maka tingkat kebenaran dari pengetahuan *khabari* adalah relatif (tidak mutlak benar). Dalam pengertian inilah Ikhwan as-shafa', antara lain, pernah secara tegas menyampaikan sebuah ungkapan “*wa al-mukhbir qad yak-nu sad-q waqad yak-nu kaf-b, wahakafa aidan rubba mustami' mukaffib bi as-sidq wa rubba mustami' musaddiq bi al-kafb*.”⁴⁷² Sedangkan kalau sumber riwayat itu adalah Nabi, maka pengetahuan *khabari*, dikarenakan sumbernya terpercaya dan bahkan tergolong wahyu yang datang dari Tuhan Yang Mahabener, maka nilai kebenarannya berada pada tingkatan kebenaran yang bersifat mutlak dan karenanya mutlak mesti diterima. Relevan dengan itu, Naquib al-Attas⁴⁷³ pernah melakukan pembedaan antara jenis pelaporan yang disandarkan kepada otoritas Nabi dan yang selain Nabi; macam pelaporan yang pertama nilainya mutlak benar dan tidak

bisa dipersoalkan oleh akal, sedangkan macam pelaporan yang kedua masih terdapat peluang untuk dipersoalkan oleh akal karena tingkat kebenarannya relatif atau tidak bersifat mutlak.

4. Wahyu dan Ilham

Pengertian kata wahyu (*al-wahy*) selain menunjuk kepada materi pewahyuan, bisa pula dipahami sebagai suatu metode (cara) pewahyuan. Jika wahyu dalam pengertian pertama (materi pewahyuan) biasa disebut dengan term *al-m-ha* (*maf^l-l*, yang diwahyukan) atau *al-m-ha bib*, maka dalam pengertian metodisnya dinamakan *al-iba'* (*masdar*, mewahyukan).⁴⁷⁴ Dua kecenderungan pemaknaan wahyu yang berbeda itu, antara lain tampak jelas dalam rumusan definisi wahyu yang disampaikan oleh para cendekiawan Islam seperti Muhamad Abduh dan Manna' al-Qattan. Muhamad Abduh,⁴⁷⁵ sang tokoh pembaharu Islam dari Mesir, lebih memandang wahyu dari sudut materi (isi)-nya, sedangkan Manna' al-Qattan lebih melihatnya dalam pengertian metodis.⁴⁷⁶

Tanpa terdapat penyimpangan dari salah satu dua kecenderungan yang berlainan tersebut, pemaknaan wahyu yang disampaikan oleh Ikhwan as-shafa' lebih bersifat metodis. Dengan kata lain, mereka lebih memahami wahyu dalam pengertiannya sebagai masdar (infinitif), yakni *al-iba'* yang berarti mewahyukan. Kecenderungan Ikhwan as-shafa' yang ternyata lebih memandang wahyu dalam pengertian masdar atau metodisnya ini, tercermin pada penggunaan kata *inba'* (pemberitahuan) yang mereka pergunakan sebagai pembuka rumusan definisi wahyu, yang lengkapnya adalah "*inba' 'an-um-r ga'ibah 'an al-hawass yaqdihi fi nafs al-insan min gair qasd minh wa la takalluf*" (pemberitahuan mengenai hal-hal yang gaib dari pandangan indera (hal-hal yang ada di luar jangkauan pancaindera) yang terhunjamkan ke dalam jiwa manusia dengan tanpa ada

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

kesengajaan dan usaha (manusiawi).⁴⁷⁷ Lebih jauh lagi, kecenderungan yang semacam itu juga ditunjukkan pada uraian sesudahnya, yang dengan acuan dasar Qs. asy-Syura (42): 51, mereka memberikan penjelasan mengenai kondisi-kondisi psikologis yang dialami oleh pihak subjek penerima wahyu ketika proses pewahyuan berlangsung.⁴⁷⁸

Dari kata *inba'* (pemberitahuan), dalam rumusan definisi wahyu yang disampaikan oleh Ikhwan as-shafa' tersebut, juga dapat dipahami bahwa wahyu (dan juga ilham) itu lebih merupakan suatu karunia (anugerah) dari Tuhan. Karakter wahyu sebagai karunia Tuhan, bukan hasil kreasi manusia semata (usaha), menjadi semakin tegas ketika dikonfirmasi dengan ungkapan "*bila qasd wala takalluf*", yang tertera pada penghujung rumusan definisi wahyu tersebut. Bahkan dalam risalah ke-38 tentang "kebangkitan (kembali) dan kiamat" (*al-ba'ts wa al-qiyamah*), terutama saat penyebutan cara-cara perolehan pengetahuan oleh manusia, dengan tegas Ikhwan as-shafa' mengatakan "wahyu dan ilham itu bukan dengan usaha (sengaja) dan pilihan manusia, tetapi sebagai anugerah dari Allah" (*wa laisa hafa al-fann—al-wahy wa al-ilham—bi iktisab min al-insan wala bi ikehtiyar min bal huwa maubibah min Allah Ta'ala*).⁴⁷⁹ Dan bahkan bagi mereka merupakan anugerah yang paling besar dibandingkan dengan karunia-karunia Tuhan lainnya, yang diberikan oleh Allah kepada manusia pilihan di dunia fana ini.⁴⁸⁰

Manusia (*al-insan*), dari satu sisi, adalah menjadi subjek yang menerima anugerah wahyu.⁴⁸¹ Akan tetapi mengingat wahyu merupakan anugerah paling agung, yang dilimpahkan oleh Tuhan kepada manusia pilihan-Nya, maka tidak semua manusia mesti menerimanya. Hanya orang-orang tertentu atau khusus (istimewa) saja yang diberi kemampuan menerima pengetahuan lewat jalan pewahyuan, yang memang sengaja dikehendaki dan dipilih oleh

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Tuhan. Manusia pilihan Tuhan itulah yang disebut sebagai para nabi, yang dengan derajat kenabian (*nubuwwah*) dan kemampuannya menerima pengetahuan dengan lewat pewahyuan, mereka mencapai tingkatan puncak kemanusiaannya dan menempati posisi tertinggi manusia, dekat dan derajatnya persis berada di bawah dunia para malaikat.⁴⁸² Menurut Ikhwan as-shafa', mereka itulah manusia pilihan (istimewa), yang setelah disingkapkan padanya ilmu-ilmu Tuhan dan rahasia-rahasia kegaiban-Nya, diberi mandat untuk menjadi penghubung antara diri-Nya dengan umat manusia lewat penyampaian risalah agama.⁴⁸³ Firman Tuhan dalam Qs. al-Baqarah (2): 234, Qs. Ali Imran (3): 33 dan Qs. Yunus (10): 25, adalah ayat-ayat al-Quran yang dijadikan rujukan oleh Ikhwan as-shafa' sebagai landasan penjelasannya.

Meski wahyu merupakan anugerah Tuhan, namun ada prakondisi-prakondisi tertentu yang mesti dipenuhi. Sebelum pelimpahan ilmu-ilmu dengan cara pewahyuan berlangsung, manusia (subjek) calon penerimanya harus mengkondisikan dirinya hingga menjadi siap untuk menerima anugerah itu. Ada sejumlah nilai kebajikan yang bila kombinasi lengkapnya telah terhimpun pada diri seseorang, berarti orang yang bersangkutan telah berada dalam kondisi siap menerima wahyu. Dengan merujuk keterangan hadis nabi "*ar-ru'ya as-sadiqah juz' min sittah wa arba'in juz'an min ajza' an-nubuwwah*" (visi spiritual yang benar adalah salah satu bagian dari 46 sifat kenabian), Ikhwan as-shafa' berpandangan bahwa kesempurnaan derajat kenabian akan terwujud kalau pada diri seseorang telah terhimpun 46 nilai kebajikan; yang paling utama dan penting adalah visi atau penglihatan (spiritual) yang benar (*ar-ru'yah as-sadiqah*). Hal ini berarti ke-46 nilai kebajikan tersebut menandai bahwa orang yang bersangkutan telah sempurna mencapai derajat kenabian dan telah siap menerima wahyu dan bersamanya ia bawa hukum-hukum ilahi

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

(agama).⁴⁸⁴ Hampir seluruh nilai kebajikan yang berjumlah 46 itu diuraikan oleh Ikhwan as-shafa' dalam risalah ke-47, di bawah judul "*fi mahiyah 'an-nam-s al-ilabi wa syara'it an-nubuwah wa kammiyyah khabisalihim*",⁴⁸⁵ terkecuali sebagian kecil saja darinya dalam risalah ke-44 berjudul "*T'iqad Ikhwan as-shafa' wa 'isyrah al-ikhwan ba'duhum li ba'd*".⁴⁸⁶

Ismail K. Poonawala, lewat bahasannya tentang "al-Qur'an dalam Rasa'il Ikhwan as-shafa'",⁴⁸⁷ telah memberikan sejumlah catatan terhadap 46 nilai kebajikan tersebut. Dari 12 kualitas bawaan yang sejak lahir dimiliki oleh seorang nabi, menurut Ismail K. Poonawala, dua diantaranya harus mendapatkan perhatian khusus, yakni keunggulan pemahaman (*jayyid al-fahm*) dan kecepatan mengkonsepsi (*sari' at-tasawwur*). Kemudian dari 10 kualitas tambahannya, dua kualitas berikut, lanjut Poonawala, patut lebih diperhatikan: kemampuan visi (spiritual) dan mengkonsepsi hal-hal atau realitas-realitas nonfisik yang terbebas dari materi; dan kemampuan memvisualisasikan realitas-realitas nonfisik (immaterial) dengan tanpa bantuan organ tubuh. Jika kita perhatikan, sesungguhnya semua (46) nilai kebajikan kualitas kenabian tersebut terlihat jelas menunjukkan betapa keunggulan kepribadian para Nabi, tentu termasuk Nabi Muhammad, sebagai manusia pilihan (istimewa), baik dari aspek moral maupun intelektual.

Adapun materi wahyu, atau yang menjadi objek pewahyuan, adalah hal-hal gaib (metafisik) yang berada di luar jangkauan pancaindera manusia (*um-r ga'ibah 'an hawass*). Terdapat sejumlah keterangan dalam *Rasa'il Ikhwan as-shafa'*, yang tampaknya dapat diacu sebagai penjelasan Ikhwan as-shafa' mengenai hal-hal gaib yang menjadi objek wahyu tersebut. Misalnya: bentuk-bentuk sesuatu yang bersifat nonfisik atau immaterial (*sumar al-asyya' ar-ruhaniyyah*) yang senantiasa terbebas dari unsur materi, yang berupa hakikat-hakikat (realitas-realitas) di alam ruhani;⁴⁸⁸ ilmu-ilmu Tuhan yang tersimpan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

dan rahasia-rahasia kegaiban-Nya;⁴⁸⁹ hal-hal metafisik (*ilahiyyah*) dan rahasia-rahasia tersembunyi;⁴⁹⁰ dan rahasia-rahasia kearifan (*asrar al-hikmah*).⁴⁹¹ Tampaknya, hal-hal gaib (metafisik) yang dikehendaki oleh Ikhwan as-shafa' melalui sejumlah ungkapannya tersebut adalah ilmu-ilmu ketuhanan dan hukum-hukum agama,⁴⁹² baik yang berkaitan dengan realitas-realitas spiritual di alam ruhani yang senantiasa terbebas dari materi maupun ilmu-ilmu rahasia Tuhan (termasuk tentang Tuhan), yang berada di luar jangkauan indera, dan tersimpan di tempat yang terjaga (*laub makhf-d*). Hal-hal gaib itulah tampaknya yang dinyatakan oleh Ikhwan as-shafa' sebagai hal-hal yang tidak dapat dicapai oleh pancaindera dan digambarkan dalam daya imajinasi, yang dalam bahasa kenabian diungkapkan dengan bahasa “*ma la 'ain ra'at wa la ufun sami'al*” (sesuatu yang mata tidak (bisa) memandang dan telinga tidak bisa mendengarnya).⁴⁹³ Lebih jauh, hal-hal gaib sebagai materi wahyu juga mencakup hal-hal yang terjadi jauh di masa lampau sebelum penciptaan Adam, yang tidak mungkin dijangkau manusia lewat (metode) periwayatan; dan juga hal-hal jauh yang akan ada di masa mendatang, yang berada di luar jangkauan metode analogi dan inferensi.⁴⁹⁴

Kasyf (ketersingkapan hijab) dan *musyabadah* (penyaksiaan ruhani),⁴⁹⁵ dua istilah teknis yang sangat populer dalam tradisi Sufisme, adalah dua term yang biasa dipergunakan oleh Ikhwan as-shafa' untuk menjelaskan proses penangkapan manusia atas hal-hal gaib lewat wahyu (dan juga ilham). Dengan kata lain, wahyu (dan ilham) mengambil bentuk visi spiritual (ruhani) atau penyaksian batin (*musyabadah*)⁴⁹⁶ terhadap hal-hal gaib (metafisik) setelah terjadi ketersingkapan hijab (*kasyf*).⁴⁹⁷ Menurut Ikhwan as-shafa', posisi kenabian yang tinggi dan mulia itu, yang bersamanya wahyu dengan *kasyf* dan *musyabadah*-nya, hanya bisa tercapai dengan terpenuhinya dua hal yakni kesucian jiwa (*safa' an-nafs*) dan konsistensi di atas jalan

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

kebenaran menuju tujuan (*istiqamah at-tariq*),⁴⁹⁸ yang keduanya mereka uraikan dengan cara analogis.

Signifikansi kesucian diri manusia, dalam konteks daya tangkap jiwa terhadap realitas-realitas gaib (metafisik), Ikhwan as-shafa' deskripsikan secara analogis dengan sebuah cermin (*mir'ab*). Berpijak pada konsepsi tentang manusia dengan apresiasi terhadap jiwa sebagai inti substansi manusia (*lubb jaubar al-insan*) dan dikatakan *gair fasidah 'allahmah darrakab lisuwar al-asyya'* (bersifat tak rusak lagi mampu mengetahui dan menangkap bentuk-bentuk sesuatu), Ikhwan as-shafa' menegaskan bahwa penampakan sesuatu pada jiwa dan penangkapan olehnya, baik obyek-objek indriawi (*mahsusat, sensibles*) maupun objek-objek berfikir rasional (*ma'qulat, intellegibles*), adalah bagaikan sebuah cermin. Kesempurnaan bentuk cermin dan kejernihan permukaannya membuat benda-benda di hadapannya tampak secara sempurna hingga bisa ditangkap seperti realitas yang sebenarnya. Sebaliknya ketidak-sempurnaan bentuk dan rupa cermin berakibat benda yang ada di hadapannya tampak kurang (tidak) sempurna, sehingga gambar yang ditangkap pun menjadi tidak sempurna. Bahkan kalau ketidak-sempurnaan cermin itu hingga membuat permukaannya gelap, maka darinya tidak muncul gambar apa pun mengenai benda-benda yang terdapat di depannya, sehingga tidak ada sesuatu pun yang bisa terpantul darinya.

Begitulah keberadaan jiwa partikular manusia dalam konteksnya dengan pengetahuan. Jiwa yang suci akan menampakan bayangan suatu objek dengan sangat jelas hingga dapat ditangkap olehnya secara sempurna seperti realitas benda yang sebenarnya. Sebaliknya, jiwa yang kotor berakibat kurang tampaknya bayangan sesuatu padanya hingga tangkapan olehnya terhadap bayangan itu menjadi tak sempurna, bahkan bukan tidak mungkin bayangan sesuatu itu tidak muncul hingga tidak ada sesuatu pun yang terlihat olehnya.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Kesucian jiwa manusia, menurut Ikhwan as-shafa', ditentukan oleh faktor pengetahuan, perilaku baik, moralitas luhur dan pandangan yang benar,⁴⁹⁹ sebagaimana kekotorannya disebabkan oleh lawan dari keempat hal itu. Dijelaskan oleh Ikhwan as-shafa', jiwa yang berpengetahuan (tidak diliputi oleh kebodohan), bersih substansinya karena tidak terkotori oleh perilaku jahat dan moralitas rendah serta pandangan-pandangan sesat, akan tampaklah darinya bentuk-bentuk atau gambaran-gambaran sempurna realitas-realitas immaterial di dunia spiritual hingga jiwa itu dapat menangkapnya sesuai dengan realitas yang sebenarnya dan menyaksikan realitas-realitas gaib, sebagaimana indera (lahir) yang sehat (sempurna) menangkap objek berupa realitas-realitas (material). Sebaliknya jiwa yang terus-menerus dalam keadaan terkotori oleh kebodohan, perbuatan jahat dan moralitas rendah serta pandangan sesat, lanjut Ikhwan as-shafa', ia akan selalu berhalang untuk bisa menangkap realitas-realitas nonfisik di atas dunia fisik ini. Ujungnya, ia tidak akan mampu sampai kepada Tuhan, sebagaimana keterangan Qs. al-Mutaffifin (83): 15. Lebih rinci Ikhwan menjelaskan, hijab manusia dengan Tuhannya yang berupa kebodohan terhadap substansi diri sendiri, dunianya, tempat asal dan kembalinya—berakibat dirinya diliputi oleh perbuatan-perbuatan jahat, sebagaimana Qs. al-Mutaffifin (83): 14. Adapun ketidak-lurusan jiwa dikarenakan faktor pandangan-pandangan sesat dan moralitas rendah, adalah sesuai dengan firman Allah SWT di dalam Qs. as-Saff (61): 5.

Terdapat hubungan kausalitas antara *musyabadah* (termasuk di dalamnya *kaasyf*) dengan kebahagiaan (*as-sa'adah*). Jiwa yang senantiasa diliputi oleh empat hijab di atas, selain berakibat ia tidak bisa melihat dirinya sendiri, juga tidak akan bisa tampak darinya sesuatu yang baik lagi indah dan nikmat,⁵⁰⁰ sebagaimana keterangan Allah dalam firman Qs. 43 (az-Zukhruf): 71 dan Qs. 32 (as-Sajdah): 17. Jiwa semacam itu

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

tidak akan merasakan kesenangan dan enggan berusaha mencapai apalagi merindukan padanya; mereka seolah-olah buta hatinya (Qs. 22/al-Hajj: 46. Ia menjadi buta dan menyangka tiada kehidupan selain kehidupan dunia fana ini, hingga ia akan berpandangan bahwa kenikmatan dunia adalah abadi dan mereka lupa kalau ada hari pembalasan (Qs. 10/Yunus: 7 dan Qs. 60/al-Mumtahanah: 13). Dan apabila mereka diingatkan, mereka sudah tidak bisa ingat sesuatu pun (Qs. 37/as-Saffat), sehingga mereka senantiasa berada dalam kebutaannya hingga mati. Bila mereka mati terputuslah semua kenikmatan duniawi (material-indriawi), yang semula mereka duga bersifat abadi, sementara mereka tidak bisa mencapai kenikmatan lebih tinggi dan abadi yang bersifat ruhani (immaterial); dan ketika sudah demikian, jelas ia adalah termasuk orang yang nyata-nyata rugi di dunia dan sekaligus di akhirat.⁵⁰¹

Adapun menyangkut *istiqamah at-tariq*, hal kedua terkait *keasyf* dan *musyababah*, berintikan pada perilaku konsisten di atas jalan kebenaran menuju suatu tujuan. Selain paling dekat dengan titik tujuan, *istiqamah at-tariq* juga dicirikan sebagai jalan yang paling mudah ditapaki, karena terbebas dari hambatan-hambatan berarti dalam menuju suatu tujuan.⁵⁰² Bila suatu jalan dikatakan sebagai terdekat karena membentuk garis lurus ke arah tujuan, maka ia mesti dinyatakan termudah kalau keberadaannya tidak diliputi oleh rintangan-rintangan atau hambatan-hambatan. Dengan demikian inti dari *istiqamah at-tariq* adalah pemilihan dan penapakan jalan kebenaran yang terdekat sekaligus termudah menuju suatu tujuan, sehingga bukan saja tujuan itu dapat dicapai secara mudah tetapi juga secara cepat. Yang ingin dikatakan oleh Ikhwan as-shafa' dalam analogi ini adalah: seseorang yang menuju Tuhan dan mengharap kenikmatan surga di akhirat serta ingin naik ke dunia malaikat untuk bersama dengannya, hendaknya mereka memilih dan menapaki jalan paling

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

dekat dan termudah menuju tujuan itu, sebagai dijelaskan oleh Allah dalam Qs. 72 (al- Jinn): 14; Qs. 6 (al-An'am): 153; dan Qs. 43 (az-Zukhruf): 24.

Wahyu dalam pengertian metodis bukanlah merupakan metode komunikasi langsung antara para nabi dengan Tuhan, melainkan dengan melalui perantara khusus yang prosesnya terjadi secara emanasi atau pelimpahan (pancaran). Hal ini berarti bahwa wahyu dalam arti materi pewahyuan (*al-m-ha bib*), yang biasanya disebut dengan *asy-syari'ah an-nabawiyah*, setidaknya menurut pandangan Ikhwan as-shafa', diterima oleh para nabi bukan langsung dari Tuhan, melainkan dengan melalui perantara khusus yang prosesnya terjadi secara emanasi. Ikhwan as-shafa' terkadang mengartikulasikan pewahyuan sebagai bentuk hubungan komunikasi antara jiwa partikular-manusia (*nafs juz'iyah*)—sebagai pihak penerima wahyu—dengan jiwa universal (*nafs kulliyah*)—pihak perantara yang berperan sebagai penyampai wahyu.⁵⁰³ Tetapi tidak jarang pula yang pertama (jiwa partikular, *nafs juz'iyah*) mereka ganti dengan istilah jiwa-jiwa para nabi (*nuf-s al-anbiya'*) dan yang kedua (jiwa universal, *nafs kulliyah*) dengan malaikat (*al-mala'ikal*).⁵⁰⁴ Oleh karena keidentikan jiwa partikular dengan jiwa para nabi di satu pihak dan jiwa universal dengan para malaikat di pihak lain dalam pandangan Ikhwan as-shafa'—dan juga sejumlah filosof Muslim lain, meski dengan sebutan yang agak berbeda⁵⁰⁵—sudah tidak diragukan lagi, maka deskripsi mereka tentang hal ini jelas menampakkan semangatnya merekonsiliasikan agama (Islam) dengan filsafat (Yunani), baik dalam tingkat terminologi maupun konsepsi. Dalam salah satu uraiannya Ikhwan as-shafa' menyebutkan, jiwa partikular para nabi menerima limpahan (pancaran) pengetahuan tentang hal-hal gaib dari jiwa universal (malaikat), yang kemudian menjelma menjadi hukum-hukum ilahi atau *syari'ah nabawiyah*. Dengan demikian dapat dinyatakan

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

bahwa hukum-hukum ilahi merupakan materi pewahyuan yang Tuhan anugerahkan atau sampaikan kepada jiwa partikular para nabi dengan perantaraan malaikat atau jiwa universal—tidak bersifat langsung—yang penyampaiannya terjadi dengan cara emanasi.

Kemampuan manusia untuk melakukan komunikasi dengan dunia spiritual, termasuk lewat pewahyuan seperti itu, dan juga ilham, memang telah diakui dalam Islam. Kata Harun Nasution, filsafat Islam dan tasawuf (misticisme Islam), sebagai terepresentasi dalam pemikiran para tokohnya, mengakui adanya model komunikasi seperti itu,⁵⁰⁶ sehingga tak jarang tema ini menjadi bahasan khususnya, meski dengan adanya sejumlah perbedaan. Lebih jauh, Harun Nasution dengan mengacu terutama pemikiran al-Farabi dan Ibn Sina menjelaskan, manusia dapat melakukan hubungan dengan Akal Kesepuluh, yang dalam penjelasan Ibn Sina adalah Jibril. Komunikasi para Nabi dengan Jibril terjadi melalui akal materil, yang oleh Tuhan akal itu dianugerahi kemampuan daya tangkap luar biasa, sehingga tanpa latihan ia dapat mengadakan komunikasi dengan Jibril. Tidak ada akal yang lebih kuat dari akal demikian, dan hanya para Nabi yang dianugerahi akal luar biasa seperti itu. Akal yang mempunyai kekuatan suci (*qudsiyyah*) dan diberi nama *hads* inilah yang membuat para Nabi dapat mengadakan komunikasi dengan Jibril melalui pewahyuan. Berbeda dengan Nabi, para filosof bisa berkomunikasi dengan Jibril dengan akal perolehan (*mustafad*), akal yang karena begitu terlatih telah memiliki kemampuan luar biasa sehingga mampu menangkap hal-hal yang bersifat abstrak murni melalui ilham, bukan pewahyuan. Dengan demikian karena filosof, dengan akal perolehannya, lebih rendah dari Nabi, dengan akal materilnya, maka derajat filosof, dengan ilhamnya, berada di bawah derajat para Nabi, dengan wahyunya.⁵⁰⁷

Ada dimensi tertentu yang penting dijelaskan berkaitan dengan pandangan Ikhwan as-shafa' mengenai wahyu tersebut di atas,

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

terutama dalam pengertiannya sebagai materi pewahyuan yakni *syari'ah nabawiyah* ketika keberadaannya diperbandingkan dengan pengetahuan-pengetahuan filosofis (*al-'ul-um al-hikmiyyah*) yang dicapai oleh filosof. Tentu dalam batas tertentu hal ini dapat menghantar kita pada pemahaman tentang posisi filosof bersama pengetahuan filosofisnya di satu pihak dan posisi para nabi dengan wahyu yang diterimanya—*syari'ah nabawiyah*—pada pihak lain; dan juga perbandingan antara keduanya. Bagi Ikhwan as-shafa', pengetahuan filosofis dan hukum ilahi (wahyu) adalah dua hal metafisik yang sama dalam hal pokok tetapi berlainan dalam hal cabang—*amrani ilahiyani yattafiqani fi al-asl wa yakhtalifani fi al-fur*-⁵⁰⁸ secara esensial keduanya sama, perbedaannya terletak pada hal-hal yang instrumental. Selain karena sama-sama bersumber dari Tuhan—karena memang seluruh pengetahuan tentang segala realitas berpangkal dari Tuhan—keduanya sama atau bertemu dalam fungsi dan tujuan akhir. Baik pengetahuan filosofis maupun wahyu—kata Ikhwan as-shafa'—keduanya dimaksudkan untuk penyucian dan perbaikan serta peningkatan kualitas jiwa seseorang guna mencapai kebahagiaan tertinggi dan kedekatan dengan Tuhan.⁵⁰⁹ Hanya saja kemudian keduanya berbeda dalam hal cara atau jalan pencapaian tujuan itu, sebagaimana perbedaan jalur yang mesti dilalui oleh orang-orang yang hendak menuju *bait al-haram* (berhaji) dikarenakan perbedaan arah dan asal tempat tinggalnya.⁵¹⁰ Berkaitan dengan masalah ini setidaknya penting diketahui dua hal berikut ini: *pertama*, sejalan dengan keberadaan wahyu sebagai karunia tertinggi bagi manusia dari Tuhan di dunia ini, maka posisi kenabian menempati peringkat tertinggi dan mengungguli peringkat-peringkat lain termasuk para filosof; *kedua*, wahyu lebih merupakan karunia (anugerah) Tuhan, bukan hal yang diusahakan secara sengaja oleh setiap manusia, meski subjek penerimanya dituntut mempersiapkan prasyarat kondisionalnya. Oleh karena itu para nabi

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

tidak menisbahkan wahyu kepada dirinya, dan karena memang bukan merupakan hasil usaha sengajanya, tetapi ia nisbahkan kepada para malaikat perantara antara dirinya dengan Tuhan.⁵¹¹ Sementara pengetahuan filosofis lebih sebagai hasil usaha sengaja manusia sehingga para filosof menisbahkan pengetahuan itu dengan daya-daya atau kemampuan-kemampuan dan usaha intelektualnya. Dengan kata lain, wahyu adalah anugerah Tuhan kepada para nabi dan karena itu nisbahnya kepada malaikat pembawanya, sedangkan pengetahuan filosofis lebih merupakan hasil usaha sengaja manusia sehingga nisbahnya lebih kepada manusia sendiri.

Jiwa partikular manusia, tentu saja termasuk jiwa para nabi, punya keterbatasan kemampuan dalam menerima limpahan ilmu, yakni hanya mampu menerimanya sedikit demi sedikit atau secara bertahap. Sebenarnya jiwa universal (malaikat), yang diibaratkan oleh Ikhwan sebagai sang pengajar, berkemampuan menyampaikan materi wahyu (pengetahuan) melalui pancaran dengan cara sekaligus (*daf'ah wabidah*).⁵¹² Akan tetapi karena keterbatasan kemampuan jiwa partikular manusia, pihak penerima wahyu (juga ilham) yang diibaratkan sebagai murid (pelajar), yang tidak mampu menerima limpahan wahyu atau pengajaran suatu ilmu secara sekaligus, maka penyampaian wahyu (pengetahuan) oleh jiwa universal (malaikat) kepada jiwa partikular dilakukan secara berangsur atau sedikit demi sedikit.⁵¹³ Boleh jadi, ini merupakan sebuah landasan filosofis pewahyuan al-Qur'an, misalnya, kepada nabi Muhamad yang berlangsung secara berangsur-angsur, tidak secara sekaligus, hingga memakan durasi waktu yang tidak kurang dari 23 tahun.

Ikhwan as-shafa' melakukan identifikasi kondisi-kondisi kejiwaan (spiritual) para Nabi ketika proses pewahyuan berlangsung. Dengan pijakan Qs. asy-Syura (42): 51,⁵¹⁴ Ikhwan as-shafa' menyebut dua kondisi jiwa para Nabi saat menerima wahyu, yakni tidur (mimpi)

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

dan terjaga (sadar).⁵¹⁵ Kemudian keduanya dilengkapi dengan cara penerimaan wahyu baik lewat mendengar suara-suara berupa isyarat maupun kalam, yang keduanya berlangsung tanpa diikuti penyaksian terhadap diri penyampai wahyu. Menurut Ikhwan as-shafa', penerimaan wahyu lewat mimpi (tidur) merupakan hal paling umum dialami para Nabi, sedangkan dalam kondisi terjaga (sadar) adalah yang paling jarang.⁵¹⁶ Setelah menandakan jiwa sebagai substansi spiritual yang punya banyak kualitas terutama kemampuan kognisi, yang diikuti uraian tentang perbedaan jaga dengan tidur, Ikhwan as-shafa' tampak mengapresiasi jiwa yang suci sebagai sarana penerimaan wahyu lewat mimpi. Mereka mengilustrasikan pandangannya itu dengan mengutip sejumlah ceritera, yang diperkuat dengan dalil-dalil al-Qur'an tentang mimpi-mimpi para nabi terdahulu. Dan akhirnya Nabi Muhamad sendiri mereka kutip pernyataannya "visi (batin) atau penglihatan (lewat mimpi) yang benar adalah bagian dari kenabian".⁵¹⁷

Mengenai mimpi dan interpretasinya diuraikan oleh Ikhwan as-shafa' dengan begitu detail. Mereka melakukan pembagian mimpi atas enam macam, tiga diantaranya yang penting dikemukakan adalah: mimpi-mimpi bisikan setan, mimpi sebagai ilham (inspirasi) malaikat dan wahyu Tuhan.⁵¹⁸ Dengan demikian di bawah wahyu masih terdapat cara penerimaan pengetahuan yang juga melalui *kaasyf* dan *mukasyafah* yakni berupa ilham. Berlainan dengan wahyu yang khusus bagi para Nabi, ilham bisa terjadi pada orang-orang baik yang peringkatnya berada di bawah derajat kenabian. Dengan perkataan lain, meski ilham dan wahyu itu sama-sama tergolong *kaasyf* dan *musyabadah*, namun yang disebut belakangan (ilham) secara kualitatif lebih rendah derajatanya dibandingkan dengan yang pertama (wahyu).

Ketika menyampaikan penjelasan tentang ilham, Ikhwan as-shafa' berpijak pada konsep potensialitas dan aktualitas jiwa partikular

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

manusia, lalu mereka perbandingkan keberadaan ilham dengan bisikan syetan. Bermula dari pernyataan perihal jiwa orang-orang beriman sebagai malaikat secara potensial (*mala'ikah bi al-qumwah*) dan paska kematiannya meningkat atau berubah menjadi malaikat secara aktual (*mala'ikah bi al-fi'l*),⁵¹⁹ mereka rupanya bermaksud mengatakan bahwa jiwa-jiwa partikular manusia itulah yang sesungguhnya bertindak sebagai subjek penyampai ilham, tentu saja setelah adanya perkenan atau izin dari Tuhan.⁵²⁰ Bagi Ikhwan as-shafa', orang-orang baik yang sudah mati merindukan kenalan dan sajabatnya yang masih hidup, seperti anak dan keluarga serta murid-muridnya. Dengan perkenan dan izin Tuhan, mereka bisa saja datang dan memberitahukan hal-hal (kebenaran) yang bersifat metafisik-gaib kepada orang-orang yang masih hidup,⁵²¹ dan itulah sebabnya, lanjut Ikhwan as-shafa', ada suatu perintah dalam ajaran Islam agar kita melakukan ziarah kubur para nabi dan selainnya.⁵²²

Perbedaan yang cukup mendasar antara ilham dengan bisikan syetan adalah lebih terletak pada subjek penyampai dan muatan pesannya. Kalau subjek penyampai ilham adalah jiwa-jiwa baik yang telah mati yakni sebagai malaikat secara aktual, maka penyampai bisikan syetan adalah jiwa-jiwa orang jahat yang paska kematiannya telah berubah menjadi syetan-syetan secara aktual. Dan Begitu pula berlainan dengan isi pesan ilham yang berupa kebaikan dan dorongan berbuat baik, maka bisikan syetan muatannya adalah suatu kejahatan dan ajakan untuk melakukan dosa.⁵²³ Ringkasnya, bisikan syetan dilihat dari sudut subjek penyampai dan muatan pesannya berbeda secara diametral dan atau bahkan berlawanan dengan ilham.

Menyangkut konsepnya tentang wahyu dan ilham, Ikhwan as-shafa' sama sekali tidak menyinggung keberadaan intuisi (*fanq*); padahal, intuisi merupakan alat atau sumber pengetahuan yang selain sangat diapresiasi oleh kalangan Sufi sekaligus menjadi ciri khusus

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

(karakteristik) bagi sistem teori pengetahuan (epistemologi) dalam sufisme. Berbeda dengan Sufi, Ikhwan as-shafa', di dalam sistem epistemologinya, secara tegas mengapresiasi peran akal (rasio)—daya-daya rasional berupa daya kogitasi (fikiran)—sebagai alat untuk penerimaan wahyu (Nabi) dan ilham.⁵²⁴ Pada saat menjelaskan berbagai fungsi daya kogitasi (*qumwab al-fikr*), terutama fungsinya yang bersifat mandiri (otonom), di luar fungsi-fungsi kolektifnya, mereka secara tegas mengatakan bahwa diantara fungsi penting daya kogitasi adalah menerima bisikan-bisikan halus (*kbawatir*), ilham dan wahyu.⁵²⁵ Meskipun demikian, Ikhwan as-shafa' seperti halnya para tokoh Sufi sangat memberikan apresiasi atas signifikansi penyucian jiwa dalam sistem epistemologinya, bahkan kesucian jiwa (dan kecerdasan akal) menurut mereka merupakan hal yang mutlak dilakukan dalam rangka untuk penerimaan wahyu dan ilham.

Penetapan akal dan atau daya-daya rasional sebagai alat menangkap realitas-realitas gaib (metafisik) membuktikan bahwa Ikhwan—khususnya dalam hal epistemologi—bukanlah sebagai Sufi. Memang mereka sangat mengapresiasi pentingnya penyucian jiwa—hal yang sangat ditekankan oleh Sufi—dan bahkan mengintroduksi sejumlah institusi moralitas yang dalam tradisi Sufisme begitu populer masuk kategori *maqamat* dan *ahwal*, misalnya, *zuhd*, *tawakkul*, *rida*,⁵²⁶ hingga Mahmud Subhi, misalnya, sampai menegaskan bahwa Ikhwan mempunyai kecenderungan kuat Sufistik.⁵²⁷ Namun dikarenakan mereka itu dalam pemikiran epistemologinya hanya menetapkan akal (rasio)—menafikan intuisi dan atau metode intuitif—maka sungguh tak ada alasan menjustifikasi mereka sebagai kaum Sufi. Mereka lebih tepat dinyatakan sebagai *failas-f* (filosof Muslim)—setidaknya dalam konteks epistemologi—dan kesufian mereka tidak lebih hanya sebatas dalam arti formal. Dalam konteks ini Mahmud Subhi pernah mengatakan bahwa hanya terdapat keserupaan luar atau lahiriah antara

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

Ikhwan dengan Sufisme,⁵²⁸ sehingga Ikhwan bukanlah kelompok Sufi dan bukan pula kelompok tarekat Sufi.

Dari berbagai tindakan mengetahui tersebut, yang sudah tentu melibatkan ketiga macam unsur dasar epistemologi, dihasilkan suatu pengetahuan. Sistematisasi lebih lanjut terhadap pengetahuan-pengetahuan akan menghasilkan apa yang disebut dengan ilmu pengetahuan (sains) atau pengetahuan ilmiah dalam terminologi modern.⁵²⁹ Dalam konteks ini Ikhwan as-shafa' telah membuat teori klasifikasi atas tiga macam ilmu: *al-'ul-m ar-riyadiyyah*, *al-'ul-m asy-syar'iyah al-wad'iyyah* dan *al-'ul-um al-falsafiyah al-haqiqiyah*,⁵³⁰ di mana masing-masing darinya mempunyai karakteristik dan beraneka ragam cabang. Ilmu pengetahuan kategori pertama, yang terdiri atas tujuh macam, merupakan ilmu-ilmu yang fungsinya untuk mendapatkan kehidupan (dunia) dan kebaikan urusan duniawi. Sementara kategori yang kedua, yang meliputi enam cabang ilmu, menunjuk kepada ilmu-ilmu yang berdaya guna untuk kebaikan batin dan pencapaian kebahagiaan akhirat, yang pengamalannya akan mendatangkan pahala dan pelanggarannya mendatangkan dosa. Oleh karena itu kemudian ada yang menamakan *al-'u-um ar-riyadiyyah* sebagai ilmu-ilmu duniawi (*al-'ulum ad-dunyawiyyah*), sedangkan *al-'ulum asy-syar'iyah al-wad'iyyah* adalah sebagai ilmu-ilmu keagamaan/religius (*al-'ul-um ad-diniyyah*).⁵³¹ Sementara itu ilmu-ilmu filosofis mempunyai cabang: matematika, logika, fisika (ilmu alam) dan metafisika.⁵³²

Catatan Akhir:

¹Ikhwan as-Shafa', *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'* (Beirut: Dar Shadir, 1957), misalnya: R. 1, h. 262, 399; R. 3, h. 385. Relevan dengan ini telah dikatakan bahwa Ikhwan menggunakan kata *al-'ilm* untuk menunjuk makna pengetahuan (*al-ma'rifa*). Lihat, misalnya: Nariyah Jamal ad-Din, *Falsafah at-Tarbiyah 'Inda Ikhwan as-Shafa'*, (Kairo: Samir Abu Daud, 1983), h. 208.

² Lihat, misalnya: R. 1, h. 262.

³ R. 1, h. 399; R. 3, h. 385.

⁴ Relevan dengan definisi pengetahuan yang disampaikan oleh Ikhwan as-Shafa', sebagai bandingan kiranya dapat dilihat penjelasan John Edward Bentley yang mengatakan "pengetahuan adalah pemahaman terhadap fakta-fakta" (*knowledge is comprehension of facts*). Lihat, John Edward Bentley, *Philosophy an Outline—History*, p. 1.

⁵ R. 1, h. 262.

⁶ R. 3, h. 392.

⁷Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Sinar Harapan, 1996), h. 55-59.

⁸ Tentang teori logika Ikhwan dapat dibaca pada: R. 1, h. 390-451. Adapun uraian mereka seputar klasifikasi ilmu (pengetahuan)—*riyadhiyyah*, *syar'iyyah* dan *filosofis*—di mana yang pertama berguna untuk kebaikan fisik dan hidup di dunia, sedang yang kedua untuk penyucian jiwa dan kebaikan hidup di akhirat, dapat dibaca pada: R. 1, h. 266-267.

⁹Selain kosmologi, metafisika khusus itu juga membahas tentang teologi dan antropologi. Lihat, misalnya: Burhanudin Salam, *Logika Material, Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: Rineka Cipta, 1997), h. 71.

¹⁰Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terjemah Sujono Sumargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), h. 75-76, 193.

¹¹ Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, h. 75-76, 193.

¹² Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, h. 76-77.

¹³ R. 3, h. 232.

¹⁴Nuansa semacam ini terlihat dalam penjelasan yang disampaikan oleh Ikhwan as-Shafa' mengenai empat kualitas atau sifat yang dilimpahkan Tuhan

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

kepada ciptaan-Nya. Dikatakan oleh Ikhwan as-Shafa' bahwa sifat ada (*wujud*) mendahului sifat keabadian, kelengkapan dan kesempurnaan. Hanya saja tampaknya boleh jadi urutan itu hanya dalam pengertian logis, bukan urutan masa, karena pelimpahan empat sifat tersebut kepada Intelek atau Akal Aktif terjadi secara sekaligus (*daj'ah wahidah*), bukan secara berangsur-angsur. Lihat, R. 3, h. 182.

¹⁵ Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, h. 197.

¹⁶ R. 3, h. 232.

¹⁷ Lihat, Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 1538-1539.

¹⁸ R. 3, h. 232-233.

¹⁹ Lihat, misalnya: R. 3, h. 56, 203.

²⁰ Lihat, misalnya: R. 3, h. 233.

²¹ R. 1, h. 51; R. 3, h. 182, 202, 206; R. 4, h. 206. Ikhwan as-Shafa' melakukan pembedaan bilangan utuh (*al-'adad as-shabih*) menjadi empat tingkatan: satuan (*abad*), puluhan (*'asyurat*), ratusan (*mi'un*) dan ribuan (*uluq*).

²² Lihat, R. 3, h. 56, 181-182, 202.

²³ Misalnya, kasus penyebutan materi (*al-hayula*); dalam risalah tiga puluh dan tiga puluh tiga disebut dengan ungkapan yang lengkap yakni *al-hayula al-ula*. Sedangkan pada risalah tiga puluh dua dengan ungkapan yang kurang lengkap yakni *al-hayula* saja.

²⁴ Urutan totalitas maujud dalam risalah ini adalah: *al-Bari*, *al-'aql*, *an-nafs*, *at-thabi'ah*, *al-hayula al-ula*, *al-jism al-muthlaq*, *al-falak*, *al-arkan al-arba'ah*, *al-muwalladat as-tsalatsab*. Lihat, R. 3, h. 56.

²⁵ R. 3, h. 181-182.

²⁶ R. 3, h. 202.

²⁷ Ikhwan as-Shafa', *Ar-Risalah al-Jami'ah*, diedit oleh Mustafa Ghalib, Vol. 1, (Beirut: Dar Shadir, 1973), h. 260.

²⁸ Lihat, misalnya: R. 1, h. 53-54, 199; R. 2, h. 24; R. 3, h. 36, 197.

²⁹ Misalnya: R. 1, h. 53-54, 199; R. 2, h. 24; R. 3, h. 36, 197.

³⁰ Pencipta dengan angka satu, Intelek Aktif dengan dua, Jiwa Universal dengan tiga, Materi Pertama dengan empat, *at-thabi'ah* dengan lima, Jisim Absolut dengan enam, Falak dengan tujuh, Empat Unsur Pokok dengan delapan dan *al-Muwalladat* dengan sembilan. Lihat, R. 3, h. 181-182; *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol 1, h. 260. Bandingkan dengan: Jabur 'Abd an-Nur, *Ikhwan as-Shafa'* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1961), h. 39. Dan bahkan dalam risalah ke-33, urutannya diperkuat

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

dengan penjelasan bahwa masing-masing anggota maujud memiliki jenis (macam) yang jumlahnya ekivalen dengan nomor urutannya. Misalnya: Intelek Aktif yang ada pada urutan dua terdiri dua macam yakni intelek bawaan (*al-'aql al-gharizī*) dan intelek yang diusahakan (*al-'aql al-muktasab*), Jiwa Universal yang berada pada urutan tiga terdiri tiga macam yakni jiwa vegetatif (*nabatiyyah*), sensitif (*bayananiyyah*) dan rasional (*nabiqah*) dan begitu pula maujud-maujud lainnya. Lihat, R. 3, h. 202-203; *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 2, h. 341-342.

³¹Konklusi seperti ini—totalitas maujud ada sembilan—sejalan dengan pandangan sejumlah penulis tentang Ikhwan as-Safa'. Lihat, misalnya: Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (USA: Shambala Boulder, 1978), p. 51-52; 'Umar Farukh, *Tarikh al-Fiker al-'Arabi ila Ayyam Ibn Khaldun*, (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1972), h. 386-387. Hanya saja dalam hal ini Farukh kurang teliti; ia salah ketika menempatkan Jiwa Universal setelah Tubuh Absolut dan kemudian baru disusul oleh *at-thabi'ah*. Padahal semestinya—sebagai telah dijelaskan dalam risalah ke-32 dan 33, di mana tata urutan totalitas maujud diperbandingkan dengan susunan bilangan satuan dari satu sampai sembilan, posisi Jiwa berada setelah Intelek Aktif dan sebelum Materi Pertama, kemudian disusul oleh *at-thabi'ah* dan setelah itu baru Tubuh Absolut.

³² R. 3, h. 56, 179, 181, 237; R. 4, h. 124.

³³ R. 3, h. 181, 237; R. 4, h. 124.

³⁴ Misalnya: *'Illah kull al-maujud*: R. 3, h. 184; *Sabab kull maujud*: R. 3, h. 190; *Mubdi' al-jami' wa Khaliq al-kull*: R. 3, h. 198; *Mujid al-maujudat*: Lihat, *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 2, h. 361.

³⁵ Lihat, *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 2, h. 341, 361; R. 1, h. 54.

³⁶ R. 3, h. 184.

³⁷ R. 3, h. 196-197.

³⁸ R. 3, h. 197.

³⁹ Lihat, Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, h. 24.

⁴⁰ Al-Farabi, *Ara' Abl al-Madinah al-Fadlilah* (Mesir: Maktabah Muhammad 'Ali Sabih wa Auladuh, t.th.), h. 22. Lihat pula: Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 27-28; Saiful Muzani (ed.), *Islam Rasional, Gagasan dan Pemikiran Harun Nasution* (Bandung: Mizan, 1995), h. 44-45.

⁴¹ Penjelasan tentang teori emanasi menurut Ibn Sina antara lain dapat dilihat pada: Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, h. 34-35.

⁴² R. 3, h. 184.

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

⁴³ R. 1, h. 54; R. 3, h. 181-182; *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 1, h. 260.

⁴⁴ R. 3, h. 181.

⁴⁵ Lihat, Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban dalam Islam*, terjemah J. Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1986), h. 134.

⁴⁶ R. 3, h. 196.

⁴⁷ Peter A. Angeles, *Dictionary of Philosophy* (New York: Barnes and Noble Books, 1981), p. 73.

⁴⁸ R. 3, h. 196.

⁴⁹ R. 3, h. 338.

⁵⁰ R. 3, h. 337-338.

⁵¹ R. 1, h. 54.

⁵² R. 1, h. 54.

⁵³ R. 3, h. 337-338.

⁵⁴ Lihat, misalnya: Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists, An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (Ikhwan as-Shafa')*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), p. 35-36.

⁵⁵ Plotinus mengemukakan suatu hirarki tiga hipostasis atau prinsip yang berada di atas materi (*al-hayulā*), yakni mencakup Yang Satu (*The One*) atau Yang Baik (*The Good*), Intellek atau Akal dan Jiwa. Lihat, Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 34.

⁵⁶ R. 3, h. 196.

⁵⁷ R. 3, h. 337.

⁵⁸ R. 3, h. 184, 238.

⁵⁹ Lihat, *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 1, h. 25.

⁶⁰ Lihat, *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 1, h. 240.

⁶¹ R. 3, h. 185.

⁶² R. 3, h. 184.

⁶³ R. 3, h. 187, 197. Bandingkan dengan: *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 1, h. 240.

⁶⁴ R. 3, h. 185.

⁶⁵ R. 3, h. 187, 196.

⁶⁶ R. 3, h. 197.

⁶⁷ R. 3, h. 197.

⁶⁸ Lihat, *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 2, h. 374.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

⁶⁹ R. 3, h. 198.

⁷⁰ R. 3, h. 237.

⁷¹ R. 3, h. 184, 185, 187, 197.

⁷² R. 3, h. 184.

⁷³ R. 3, h. 39-40, 237. Bandingkan dengan: R. 3, h. 36, 186, 198.

⁷⁴ R. 3, h. 197-198. Hal ini terjadi karena kualitas-kualitas itu bersifat saling mendahului, sekalipun bukan dalam pengertian waktu. Kualitas keberadaan mendahului keabadian, lalu disusul oleh kelengkapan dan akhirnya kesempurnaan. Konsekuensinya setiap yang sempurna mesti lengkap, setiap yang lengkap mesti abadi, setiap yang abadi mesti berwujud (ada), tetapi tidak sebaliknya. R. 3, h. 182.

⁷⁵ R. 3, h. 197.

⁷⁶ R. 3, h. 185, 238.

⁷⁷ R. 3, h. 184.

⁷⁸ R. 3, h. 186. Bandingkan dengan: R. 1, h. 53.

⁷⁹ Kadangkala Ikhwan as-Shafa' menyebut materi pertama sebagai substansi yang mati (*mayyitah*), bodoh (*jabil*) dan pasif (*munfa'il*). Lihat, *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 1, h. 260.

⁸⁰ R. 3, h. 36, 186.

⁸¹ R. 3, h. 186.

⁸² R. 3, h. 186.

⁸³ R. 2, h. 7-8; Lihat, *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 1, h. 144; Jabur 'Abd an-Nur, *Ikhwan as-Shafa'*, h. 38.

⁸⁴ R. 3, h. 36, 186. Bandingkan dengan: *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 1, h. 144.

⁸⁵ R. 2, h. 93, 124, 127, 152.

⁸⁶ R. 2, h. 93, 124, 152.

⁸⁷ R. 2, 132, 152. Dalam penjelasannya, Ikhwan as-Shafa' berkali-kali merujuk kepada ayat tentang malaikat: "*la ya'shuna Allah ma amarahum wa ya'faluna ma ju'maruna*" (Qs. 16: 50). Meskipun demikian, mereka tidak jarang juga menyebutnya dengan istilah *at-thabi'ah*.

⁸⁸ R. 2, h. 152.

⁸⁹ Sesuai dengan konteksnya, selain diartikan sebagai kekuatan spiritual, oleh Ikhwan istilah *at-thabi'ah* juga diartikan dengan fisik (alam). Misalnya: Ilmu-ilmu alam mereka sebut *al-'ulum at-thabi'iyah*, bandingan dari hal-hal atau realitas-realitas metafisik (*al-umur ar-rubaniyyah*). Lihat, R. 1, h. 53.

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

⁹⁰ R. 2, h. 126-127.

⁹¹ R. 2, h. 332.

⁹² Ikhwan as-Shafa' menunjukkan masih terdapatnya hubungan alam dengan Tuhan lewat ungkapan yang beragam. Misalnya: *kama sya'a Bariba*: R. 2, h. 133; *bi idz'n Allah*: R. 2, h. 65, 89, 126, 127.

⁹³ R. 2, 153. Bandingkan dengan: R. 2, h. 126.

⁹⁴ Ayat-ayat al-Qur'an yang dimaksudkan adalah: Qs. al-Anfal (8): 17; Qs. al-Waqi'ah (56): 58-59, 63-64.

⁹⁵ R. 2, 197; R. 4, h. 187, 197.

⁹⁶ Lihat, misalnya: Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 42.

⁹⁷ R. 3, h. 36-37.

⁹⁸ R. 2, h. 6-7, 197.

⁹⁹ Ismail K. Poonawala, "Ikhwan as-Shafa' (Brethren of Purity)", dalam *The Encyclopedia of Religion*, diedit oleh Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1986), Vol. 7, p. 94.

¹⁰⁰ R. 2, h. 24.

¹⁰¹ Lihat, misalnya: R. 2, h. 35.

¹⁰² R. 3, h. 197. Lihat pula, Ismail K. Poonawala, Ikhwan as-Shafa', p. 94.

¹⁰³ R. 2, h. 6.

¹⁰⁴ R. 2, h. 25.

¹⁰⁵ R. 2, h. 25.

¹⁰⁶ R. 2, h. 7, 25.

¹⁰⁷ R. 2, h. 16; R. 4, h. 187, 204.

¹⁰⁸ Dengan sangat tegas Ikhwan as-Safa' telah mengidentikkan *as-samawat* dengan *al-aflak*. Langit disebut *sama'* karena ketinggianya dan dinamakan *falak* karena gerakannya yang melingkar. Lihat, R. 2, h. 26.

¹⁰⁹ Pernah dikatakan oleh Ikhwan bahwa 'Arzy Tuhan adalah *al-qalam*-Nya. Lihat, *Ar-Risalab al-Jami'ah*, Vol. 1, h. 25.

¹¹⁰ R. 2, h. 28.

¹¹¹ Uraian Ikhwan as-Safa' mengenai masalah ini bisa dilihat pada: R. 2, h. 28-29.

¹¹² Lihat, *Ar-Risalab al-Jami'ah*, Vol. 1, h. 263-264.

¹¹³ R. 2, h. 6.

¹¹⁴ R. 2, h. 167.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

¹¹⁵ Lihat, R. 2, h. 167.

¹¹⁶ Lihat, misalnya: R. 2, h. 167-169.

¹¹⁷ Kihat, *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 1, h. 156; R. 2, h. 171.

¹¹⁸ Dalam kaitan ini, Ikhwan mengatakan bahwa pohon korma termasuk kelompok tumbuhan dari segi fisiknya dan tergolong hewan dari sudut jiwanya. Lihat, R. 2, 168.

¹¹⁹ Tidak seperti halnya alam mineral dengan tumbuh-tumbuhan, dan seterusnya dengan alam binatang, yang biasanya dihubungkan oleh satu buah spesies; transisi dari alam hayawan ke alam manusia terjadi melalui spesies yang beragam, tergantung dari sisi mana dilihatnya. Dari bentuk fisiknya, transisi keduanya adalah melalui kera (*al-qird*); dari sisi perilaku jiwanya, keduanya dihubungkan oleh kuda (*al-faras*), burung (*at-tha'ir*) dan sebagainya. Lihat, R. 2, h. 170.

¹²⁰ R. 3, h. 237; Lihat, *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 1, h. 374.

¹²¹ R. 3, h. 237; Lihat, *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 1, h. 374.

¹²² Lihat, *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 1, h. 20, 374; R. 3, h. 237.

¹²³ R. 3, h. 237.

¹²⁴ R. 3, h. 237.

¹²⁵ R. 3, h. 237.

¹²⁶ Diantara contoh yang dikemukakan oleh Ikhwan as-Safa' adalah "tempat tidur" (*as-sarir*). Dikatakan oleh Ikhwan as-Safa' bahwa benda ini memiliki empat kausa: tukang kayu menjadi kausa efisien, kayu sebagai kausa material, segi empat merupakan kausa formal dan untuk duduk adalah kausa finalnya. R. 3, h. 237.

¹²⁷ R. 3, h. 238.

¹²⁸ Ayat al-Qur'an yang dimaksudkan oleh Ikhwan as-Safa' adalah sebagai berikut: Qs. al-Qamar (54): 50 dan Qs. al-A'raf (7): 54. Lihat, R. 3, h. 238.

¹²⁹ Bunyi lengkap kutipan Ikhwan terhadap ayat ini adalah: "*alallah- al-khalq wa al-amr, tabaraka Allah rabb al-'alamin*".

¹³⁰ R. 3, h. 238.

¹³¹ Di dalam salah satu tempat, Tuhan diapresiasi pula dengan ungkapan '*illah al-manjudat wa sabab al-ka'inat*, sebagaimana angka satu merupakan '*illah al-'adad*. Lihat, R. 3, h. 56.

¹³² R. 3, h. 238-239.

¹³³ R. 2, h. 332.

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

¹³⁴ R. 3, h. 403.

¹³⁵ Dalam konteks ini dikatakan oleh Ikhwan bahwa realitas-realitas fisik atau jisim-material adalah realitas yang dapat diketahui lewat indera, yang di dalamnya mencakup benda-benda angkasa (*al-afلاك*), unsur-unsur dasar yang empat (*al-arkan al-arba'ab*) dan hal-hal yang terlahir dari campuran empat unsur pokok (*al-muwalladat*). Lihat, R. 3, h. 237.

¹³⁶ R. 3, h. 231-232, 402.

¹³⁷ Sehubungan dengan ini, Ikhwan as-Safa' pernah mengatakan bahwa realitas-realitas immaterial adalah hal-hal yang dapat ditangkap oleh akal dan dikonsepsikan oleh daya fikir. Lebih jauh disebutkan, masuk ke dalam lingkup kategori ini adalah materi pertama, jiwa (universal) dan intelek aktif: R. 3, h. 231-232, 402. Bandingkan dengan: R. 3, h. 196-197. Dalam suatu tempat, khususnya dalam bahasan mengenai relativitas substansi dan bentuk, tiga realitas immaterial itu disebut dengan ungkapan *as-surab ar-rubani* (bentuk-bentuk ruhani-immaterial): R. 3, h. 235. Sementara pada salah satu tempat dalam *Rasa'il*, Ikhwan memasukkan bentuk-bentuk immaterial yang terbebas dari materi (*as-suwar al-mujarradab*) ke dalam lingkup *al-umur ar-rubaniyyah* ini: R. 3, h. 238, 352.

¹³⁸ R. 3, h. 402-403.

¹³⁹ R. 3, h. 232-233.

¹⁴⁰ R. 3, h. 31, 56, 204.

¹⁴¹ R. 3, h. 202.

¹⁴² R. 3, h. 31, 203-204.

¹⁴³ R. 3, h. 31.

¹⁴⁴ R. 3, h. 31.

¹⁴⁵ R. 3, h. 57.

¹⁴⁶ R. 3, h. 37.

¹⁴⁷Ikhwan mendasarkan pandangannya ini pada ketetapan Qs. an-Nahl (16): 78—*wa Allah akhbrajakum min butun ummatikum la ta'lamuna syai'an*. Lihat, R. 3, h. 31.

¹⁴⁸ Sehubungan dengan hal ini Ikhwan menukil sejumlah ayat al-Qur'an: Qs. al-An'am (6): 91; al-'Alaq (96): 5.

¹⁴⁹ R. 3, h. 413, 444. Bandingkan dengan: R. 3, h. 22.

¹⁵⁰ R. 3, h. 337-338.

¹⁵¹ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, h. 29.

¹⁵²Argumen-argumen itu adalah: *wa man yargab 'an millah ibrahim illa man*

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

safiba nafsab—jabila nafsab (Qs. 2: 130); *man 'arafa nafsab faqad 'arafa rabbab; a'rafukum binafsib a'rafukum birabbib* (al-Hadis). Lihat, R. 1, h. 76. Lebih jauh Ikhwan katakan: Orang yang mengklaim telah mengetahui segala realitas atau maujud, tetapi ia belum mengetahui diri sendiri, mereka itu bagaikan seorang pemberi pakaian orang lain padahal dirinya dalam kondisi telanjang; atau pemberi makanan orang lain padahal dirinya sedang kelaparan; atau penunjuk jalan orang lain padahal ia sendiri tidak mengetahui jalan ke rumahnya; dan atau bagaikan pemberi obat orang lain padahal ia sendiri dalam keadaan sakit: R. 4, h. 169. Bahkan hal yang seperti itu, sebagai ditegaskan oleh Ikhwan sendiri, adalah merupakan suatu keburukan. Lihat, R. 3, h. 189.

¹⁵³ R. 2, h. 319.

¹⁵⁴ R. 1, h. 259.

¹⁵⁵ Lihat, misalnya: R. 3, h. 212-214.

¹⁵⁶ R. 1, h. 259.

¹⁵⁷Diantara perumpamaan itu adalah: tubuh bagaikan rumah sedangkan jiwa merupakan penghuninya: R. 2, h. 286; tubuh bagaikan toko sedangkan jiwa ibarat pekerja atau pelayan dalam toko itu: R. 2, h. 322-323.

¹⁵⁸ R. 2, h. 319.

¹⁵⁹ R. 3, h. 213-214. Ikhwan secara objek mengakui bahwa ungkapan manusia sebagai kosmos kecil (*'alam sagir*) dan alam semesta sebagai manusia besar (*insan kabir*) bukan orisinal dari dirinya, sehingga mereka mengatakan dengan *ra'y* atau *qaul hukama'*: Lihat, R. 3, h. 212. Menurut Scikho Murata, dua term ini merupakan terjemahan harfiah dalam bahasa Arab atas ungkapan Yunani: *al-'alam kabir*, kosmos besar, dan *al-'alam sagir*, kosmos kecil. Kadangkala keutamaan diberikan kepada manusia, sehingga makrokosmos pun menjadi manusia besar (*al-insan al-kabir*) dan mikrokosmos menjadi manusia kecil (*al-insan as-sagir*). Banyak pengarang yang menyinggung makrokosmos dan mikrokosmos ini melalui ungkapan “cakrawala dan jiwa” (*al-afaq wa al-anfus*), yang dirujukkan kepada Qs. 41: 53. Lihat, *The Tao of Islam* (Albany: State University of New York Press, 1992), p. 23-24.

¹⁶⁰ R. 3, h. 213-214.

¹⁶¹ Osman Bakar, *Taubid dan Sains*, h. 34.

¹⁶² Osman Bakar, *Taubid dan Sains*, h. 207-208.

¹⁶³ Penjelasan Ikhwan as-Safa' tentang posisi manusia sebagai makhluk yang menempati posisi moderasi: Lihat, R. 3, h. 20-23.

¹⁶⁴ Lihat, misalnya: R. 2, h. 326; R. 3, h. 67-68.

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

¹⁶⁵ Lihat, misalnya: R. 3, h. 89, 188, 197-199, 237.

¹⁶⁶ Moh. Saeed Sheikh, *A Dictionary of Muslim Philosophy* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1976), p. 26.

¹⁶⁷R. 2, h. 326, 346-347; R. 3, h. 68. Meski demikian pengertian yang relatif sama, kadangkala Ikhwan sebut tiga macam jiwa itu dengan istilah: *an-nafs an-nabatiyyah*, *an-nafs al-gadabiyyah* dan *an-nafs al-insaniyyah*. Dengan perbandingan tubuh sebagai sebuah kota, tiga macam jiwa itu diibaratkan sebagai kelompok sosial masyarakat yang eksis di suatu wilayah kota tertentu: R. 2, h. 323-325.

¹⁶⁸ R. 2, h. 153.

¹⁶⁹ R. 2, h. 284. Lihat pula: Mustafa Galib, *Ikhwan as-shafa' wa Khullan al-Wafa'* (Beirut: Dar wa Maktabah al-Hilal, 1979), h. 79.

¹⁷⁰ R. 3, h. 68.

¹⁷¹R. 3, h. 31.

¹⁷² R. 4, h. 51.

¹⁷³ Maksudnya, pengetahuan tidak menyatu secara esensial dengan jiwa manusia. Pada salah satu tempat dalam *Rasa'il*, Ikhwan menyebut pengetahuan dalam hubungannya dengan jiwa sebagai *al-a'rad ar-rubaniyyah* (aksiden-aksiden ruhani), diperbandingkan dengan *al-a'rad al-jismaniyyah* (aksiden-aksiden jismani-material). Dengan kata lain, mereka membedakan aksiden menjadi yang material dan immaterial; jika yang pertama menunjuk kualitas yang terdapat pada jisim seperti warna hitam pada benda hitam, maka yang disebut terakhir merujuk kepada kualitas yang berada pada substansi-substansi spiritual-immaterial seperti pengetahuan pada jiwa manusia, sebagaimana juga sifat kedermawanan, adil, berani dan yang semisalnya. Sekaligus ini menunjukkan penolakan Ikhwan terhadap pandangan sebagian ilmuwan yang mengatakan *a'rad rubaniyyah* berada pada jisim seperti pengetahuan dikatakan berada pada kalbu (fisik), akal dalam otak, keberanian dalam empedu dan lain sebagainya. Menurut penilaian Ikhwan, orang-orang yang berpandangan seperti ini berarti tidak mengenal hakikat substansial jiwa. Lihat, R. 1, h. 264-265.

¹⁷⁴Inti ajaran kaum Platonis tentang pengetahuan bawaan dapat dijelaskan sebagai berikut: ketika manusia lahir, dia sudah mengetahui semua hal, tanpa ada sesuatu pun yang terlewatkan. Karena sebelum turun dan berada bersama tubuh, jiwa telah berada di alam idea dan di sana ia mengetahui hakikat-hakikat segala yang-ada di alam semesta (idea). Kemudian tatkala sudah turun bersama tubuh, jiwa menjadi lupa atas segala pengetahuannya terdahulu, sehingga konsep belajar bagi kaum Platonis dipandang sebagai usaha untuk mengingatkan kembali pengetahuannya terdahulu dan bahkan populer di kalangan mereka ungkapan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

“pengetahuan adalah pengingatan kembali” (*al-'ilm tafakkur*). Lihat, misalnya: Murtada Mutahhari, *Fitrah*, terjemah Afif Muhammad, (Jakarta: Lentera Basritama, 1999), h. 32; Muhammad Baqir as-Sadr, *Falsafatuna*, h. 53.

¹⁷⁵R. 3, h. 424. Sehubungan dengan hal ini Ikhwan as-Safa' pernah mengatakan bahwa sesempurna-sempurna manusia adalah mereka yang telah berhasil mengaktualisasikan seluruh potensialitas keutamaannya dengan sebutan apresiatif *mu'min haqq 'alim rabbani hakimah failasuf muhaqqiq*. Lihat, R. 3, h. 31.

¹⁷⁶R. 1, h. 262.

¹⁷⁷Lihat, misalnya: Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Vol. 1, (Yogyakarta: Kanisius, 2001), h. 48-49.

¹⁷⁸Muhamad Baqir as-Sadr, *Falsafatuna*, h. 56-57.

¹⁷⁹Jabur 'Abd an-Nur, *Ikhwan as-shafa'* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1961), h. 47; 'Umar Farukh, *Tarikh al-Fikr al-'Arabi ila Ayyam Ibn Khaldun* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1972), h. 384.

¹⁸⁰A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), h. 174. Dalam konteks pengetahuan tentang Tuhan, Ikhwan membaginya atas umum dan khusus; yang pertama—yang lebih terkait dengan keberadaan Allah—bersifat naluriyah (*garizy*), ada pada tiap manusia bersamaan dengan penciptaannya, sedang yang kedua—lebih terkait dengan sifat-sifat, keesaan Tuhan dan semisalnya—diusahakan manusia lewat belajar dan kualitasnya berbeda-beda pada masing-masing individu, karenanya bersifat *ta'limi*. Lihat, R. 4, h. 233. Istilah *garizy* di sini sama sekali tidak menunjuk pada pengetahuan *a priori* seperti dalam doktrin rasionalisme, tetapi secara potensial berada pada jiwa (*maujud fi an-nafs bi al-qumwah*). Dengan demikian pengertiannya tetap berada dalam kerangka dasar *'allahah bi al-qumwah* (mengetahui secara potensial). Lihat, Nariyah Jamal ad-Din, *Falsafah at-Tarbiyah 'Inda Ikhwan as-shafa'*, h. 220.

¹⁸¹R. 1, h. 262.

¹⁸²R. 1, h. 262.

¹⁸³Teks lengkap pernyataan Ikhwan adalah: *inna ashab an-nam-s al-mu'allim-n wa al-mu'addib-n wa al-ustaf-n li al-basyar kullubum. Wa mu'allim-n ashab an-navamishum al-mala'ikah wa mu'allim al-mala'ikah huwa an-nafs al-kulliyah wa mu'allimuba al-'aql al-fa'al. Wa Allah Mu'allim kullubum*. Lihat, R. 3, h. 480.

¹⁸⁴R. 2, h. 323.

¹⁸⁵R. 2, h. 334.

¹⁸⁶R. 2, h. 334.

¹⁸⁷R. 2, h. 145.

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

¹⁸⁸ R. 3, h. 424.

¹⁸⁹ Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 17-18.

¹⁹⁰ R. 2, h. 339.

¹⁹¹ R. 2, h. 339.

¹⁹² R. 2, h. 324.

¹⁹³ R. 2, h. 322.

¹⁹⁴ R. 3, h. 405-406.

¹⁹⁵ R. 1, h. 30; *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 1, h. 230.

¹⁹⁶ R. 2, h. 436.

¹⁹⁷ R. 2, h. 326.

¹⁹⁸ R. 2, h. 346.

¹⁹⁹ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 22.

²⁰⁰ Lihat, misalnya: R. 2, h. 339-340.

²⁰¹Dalam konteks ini Ikhwan pernah menjelaskan bahwa salah satu faktor penyebab terjadinya kesalahan dalam menetapkan keputusan adalah karena manusia hanya mengandalkan hasil penginderaan dari salah satu indera lahir, tanpa melengkapinya dengan hasil penginderaan dari anggota pancaindera lainnya, tentu terhadap objek berupa yang *mahs-s* yang dapat dijangkau oleh lebih dari satu indera lahir. Lihat, R. 2, h. 348.

²⁰²Misalnya, indera pendengaran dan penglihatan selain dibahas bersama indera-indera lahir lainnya dalam risalah ke-24 dari *Rasa'il Ikhwan as-shafa'* dengan kepala judul *al-hass wa al-mahs-s*, keduanya dibahas kembali dalam risalah ke-31. Lihat, R. 3, h. 105-109, 123-131.

²⁰³ R. 3, h. 405.

²⁰⁴ R. 3, h. 405-406.

²⁰⁵ R. 3, h. 405-406.

²⁰⁶ R. 3, h. 124-125.

²⁰⁷ Lihat, misalnya: Qs. an-Nahl (16): 78.

²⁰⁸ R. 3, h. 123-124.

²⁰⁹ R. 3, h. 124.

²¹⁰ R. 3, h. 410.

²¹¹ R. 2, h. 346.

²¹² R. 3, h. 105.

²¹³ R. 3, h. 409.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

²¹⁴Uraian mengenai posisi moderasi manusia, terutama terkait dengan kemampuannya dalam mengetahui suatu objek, termasuk yang melalui pancaindera dapat dilihat pada: R. 3, h. 20-23.

²¹⁵Berbagai contoh yang disampaikan oleh Ikhwan as-Safa' berkaitan dengan masalah itu antara lain: cahaya yang terlampau terang dan kegelapan yang pekat, mereka contohkan dengan ketidak-mampuan mata menangkap sinar matahari yang sangat terang di tengah (siang) hari pada musim kemarau, dan juga warna-warna dalam kegelapan yang pekat; sementara mengenai jarak yang terlalu dekat, mereka contohkan tentang ketidak-mampuan mata menangkap kedua telapak tangan yang ditempelkan pada dua pelupuk mata; dan tentang benda yang bergerak sangat cepat, contoh yang mereka sampaikan adalah mengenai anak panah yang dengan secepat kilat keluar dari busungnya. Lihat, R. 3, h. 409.

²¹⁶Mengenai sesuatu yang sebenarnya kecil tetapi tampak besar oleh mata, Ikhwan contohkan sepotong uang logam yang dimasukkan ke dalam kolam yang sangat jernih airnya; contoh ini juga mereka pergunakan untuk menjelaskan sesuatu yang sebenarnya jauh tetapi tampak dekat. Sementara sesuatu yang sebenarnya diam tetapi terlihat bergerak atau sebaliknya, dicontohkan oleh Ikhwan dengan orang yang sedang naik sampan (berjalan) bertenaga uap lalu memandang sesuatu yang sebenarnya diam di tepi sungai, tetapi sesuatu itu tampak olehnya bergerak (berjalan), sedangkan dirinya sendiri dan orang-orang di dalam sampan itu yang sebenarnya bergerak justru tampak diam oleh matanya. Adapun contoh mengenai sesuatu yang sebenarnya lurus tetapi terlihat oleh mata sebagai bengkok dicontohkan oleh mereka lewat sebuah tongkat lurus yang dimasukkan ke dalam air sehingga terlihat bengkok oleh mata. Lihat, R. 3, h. 410.

²¹⁷Yusuf al-Qardawi, *Al-'Aql wa al-'Ilm fi al-Qur'an al-Karim* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), h. 234-236.

²¹⁸ R. 2, h. 168.

²¹⁹ R. 2, h. 184-185.

²²⁰ R. 3, h. 412-413.

²²¹ R. 3, h. 105-106.

²²² R. 3, h. 106.

²²³ R. 1, h. 30; *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 1, h. 230.

²²⁴Murtada Mutahhari, *Mengenal Epistemologi*, terjemah Muhamad Jawad Bafaqih (Jakarta: Lentera Basritama, 2001), h. 51.

²²⁵R. 2, h. 284. Lihat, Mustafa Galib, *Ikhwan as-shafa' wa Khullan al-Wafa'*, h. 79.

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

²²⁶ R. 2, h. 339.

²²⁷ R. 2, h. 145.

²²⁸ R. 2, h. 334.

²²⁹ R. 2, h. 339-340.

²³⁰Dalam teori klasifikasinya, Ikhwan as-Safa' menguraikan jiwa dengan kategori genus-genus (*al-ajnas*), spesies-spesies (*al-amwa'*) dan sub spesies atau individu-individu (*al-asykhas*). Dikatakan oleh Ikhwan, tiga jiwa yang digambarkan sebagai tiga kelompok masyarakat dalam sebuah kota—jiwa vegetatif, sensitif dan rasional—merupakan genus, daya-dayanya sebagai spesies dan fungsi-fungsi atau aktivitasnya merupakan individu-individu. Lihat, R. 2, h. 225-233.

²³¹ R. 2, h. 326.

²³² R. 2, h. 350-351; R. 3, h. 241-242.

²³³ CA. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, h. 65.

²³⁴ Lihat, misalnya: R. 2, h. 324, 328.

²³⁵ R. 2, h. 242. Bandingkan dengan penjelasan dalam: R. 2, h. 347.

²³⁶ R. 2, h. 247.

²³⁷ Abd al-Latif Muhammad al-'Abd, *Al-Insan fi Fikr Ikhwan as-shafa'* (Kairo: Maktabah Anha', t.th.), h. 174.

²³⁸Dalam konteks ini Ikhwan as-Safa' sebagai misal menyebutkan contoh berupa burung berkaki empat, himar berkepala manusia, kuda bersayap dua dan sebagainya. Lihat, R. 3, h. 416.

²³⁹ R. 3, h. 417.

²⁴⁰ R. 3, h. 245-246.

²⁴¹ R. 3, h. 246.

²⁴² R. 3, h. 243-244.

²⁴³ Lihat, misalnya: R. 2, h. 392.

²⁴⁴ Penjelasan Ikhwan as-Safa' mengenai topik ini dapat dibaca antara pada: R. 1, h. 390.

²⁴⁵ Lihat, misalnya: R. 1, h. 391-392.

²⁴⁶ R. 1, h. 391-392.

²⁴⁷ R. 2, h. 350.

²⁴⁸ Rumusan lengkap definisi yang disampaikan oleh Ikhwan as-Safa' adalah: *wa anna as-sun'ah laisat syai'an sima ikbraj tilka as-s-urrah allati fi nafs as-sani' al-*

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

'alim wa wad'iha fi al-hay-la. Lihat, R. 1, h. 399.

²⁴⁹ R. 2, h. 351.

²⁵⁰ R. 2, h. 351.

²⁵¹ Lihat, R. 2, h. 351.

²⁵² Lihat, R. 1, h. 392-393.

²⁵³ R. 1, h. 391-392.

²⁵⁴ Tentang uraian DM. Dunlop mengenai hal ini dapat dibaca pada: Osman Bakar, *Hierarki Ilmu, Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu*, terjemah Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), h. 84.

²⁵⁵ R. 1, h. 393.

²⁵⁶ R. 3, h. 240.

²⁵⁷ R. 3, h. 232.

²⁵⁸ R. 1, h. 390, 392; R. 2, h. 153, 334.

²⁵⁹ R. 3, h. 425, 456.

²⁶⁰ R. 3, h. 240; R. 2, h. 351.

²⁶¹ R. 3, h. 466.

²⁶² R. 3, h. 457.

²⁶³ R. 1, h. 437-438.

²⁶⁴ R. 1, h. 392.

²⁶⁵ R. 3, h. 466.

²⁶⁶ R. 3, h. 466-367.

²⁶⁷ Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, terjemah Saiful Muzani (Bandung: Mizan, 1995), h. 27-28.

²⁶⁸ Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, h. 27-28.

²⁶⁹ Peter R. Senn, *Social Science and its Methods* (Boston: Harlbroak, 1971), h.

4.

²⁷⁰ R. 3, h. 31.

²⁷¹ Lihat, misalnya: R. 3, h. 424.

²⁷² Misalnya, Ikhwan menegaskan bahwa proses belajar dan mengajar adalah merupakan langkah yang bisa menjadikan hal yang semula masih bersifat potensial (mungkin) meningkat menjadi aktual atau benar-benar nyata ada. Lihat, R. 1, h. 262.

²⁷³ R. 2, h. 334.

²⁷⁴ R. 3, h. 232.

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

²⁷⁵ R. 2, h. 334.

²⁷⁶ R. 3, h. 232-233.

²⁷⁷ R. 1, h. 153-154.

²⁷⁸Dalam risalah ini, pencapaian pengetahuan terhadap objeknya dalam konteks waktu disebutkan melalui: *Ihda al-hawass, as-sam' wa al-akbbar* dan *al-qiyas*. Lihat, R. 3, h. 444.

²⁷⁹ R. 3, h. 303.

²⁸⁰ R. 2, h. 334. Lihat pula: R. 2, h. 351; R. 3, h. 232.

²⁸¹ R. 1, h. 153-154. Lihat pula: R. 3, h. 444.

²⁸² R. 3, h. 303.

²⁸³Dalam kaitan ini Ikhwan as-Safa' mengatakan: *amma bi tariq al-burhan ad-dar-ri allati biya tariq al-istidlal*. Lihat, R. 3, h. 232.

²⁸⁴ R. 3, h. 444.

²⁸⁵ R. 3, h. 444.

²⁸⁶M.M. Sherif (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Ottoharrassowitz, 1963), p. 292; CA. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, h. 60.

²⁸⁷ R. 2, h. 334.

²⁸⁸Secara implisit, pandangan Ikhwan as-Safa' seperti itu tercermin, misalnya, dalam pernyataannya: "Manusia yang pengetahuannya hanya sebatas objek-objek empirik-inderawi (*mahs-sat*) merupakan manusia yang paling rendah kualitasnya". R. 2, h. 334.

²⁸⁹ R. 3, h. 424.

²⁹⁰ Baca, R. 2, h. 339-346.

²⁹¹ R. 1, h. 188-194.

²⁹² R. 3, h. 123-132.

²⁹³ R. 3, h. 124-125.

²⁹⁴Anas Abd al-Hamid al-Quz, *Ibnu Qayyim Berbicara tentang Manusia dan Semesta*, terjemah Luqman Hakim dan Abu Nadia Ahmad, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2001), h. 61.

²⁹⁵ Anas Abd al-Hamid al-Quz, *Ibnu Qayyim Berbicara tentang Manusia dan Semesta*, h. 61-62.

²⁹⁶ Lihat, misalnya: R. 2, h. 351.

²⁹⁷ R. 2, h. 351.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

²⁹⁸Ikhwan as-Safa' membedakan suara menjadi *hayawaniyyah* (sensitif) dan *gairu hayawaniyyah* (bukan sensitif); kemudian yang disebut terakhir dibagi lagi menjadi yang natural (*tabi'iyah*)—seperti petir, suara kayu dan semisalnya—dan bukan natural (*'aliyah*)—seperti suara kendang, terompet, seruling dan yang semisalnya. Adapun yang sensitif dibedakan atas rasional (*mantiqiyyah*)—suara-suara manusia—dan tidak rasional (*gairu mantiqiyyah*)—suara-suara binatang; dan suara manusia dibagi juga menjadi dua macam yakni tersusun teratur dari huruf-huruf (*dallah*) guna menunjuk makna tertentu—seperti kata-kata dan pernyataan-pernyataan (*aqawil*) dan yang tak tersusun teratur dari huruf-huruf (*gairu dallah*)—seperti tertawa, menangis dan semisalnya. Lihat, R. 2, h. 344. Di tempat yang lain, Ikhwan as-Safa' membagi suara (dari sumbernya) menjadi tiga macam: suara yang berasal dari makhluk hidup (suara manusia dan binatang), makhluk tidak hidup atau mati (seperti suara batu, kayu, besi dan sebagainya) dan makhluk tidak hidup-tidak juga mati, *la hayy wa la mayyit* (seperti desisan angin, gemericiknya aliran air dan sebagainya). Lihat, R. 3, h. 127.

²⁹⁹ R. 1, h. 189; R. 2, h. 344; R. 3, h. 102, 123.

³⁰⁰ R. 1, h. 189-190.

³⁰¹ R. 1, h. 190.

³⁰²R. 1, h. 189; R. 2, h. 344. Udara merupakan satu-satunya perantara indera pendengaran dengan suara sebagai objeknya. Hal inilah salah satu faktor penentu keunggulan indera pendengaran atas penglihatan. Dari sisi ini, kuat (keras) dan lemah (lembut)-nya udara menjadi salah satu sebab terjadinya kekeliruan hasil penginderaan melalui indera pendengaran. Lihat, R. 3, h. 107.

³⁰³ R. 1, h. 189.

³⁰⁴Objek penginderaan ada sembilan macam: cahaya (*an-n-r*), kegelapan (*adb-dhulmah*), warna-warna (*al-abwan*), konfigurasi-konfigurasi atau bentuk-bentuk (*al-asykal*) pada jisim, jarak kejauhan (*al-ab'ad*)-nya, gerakan-gerakan (*al-barakat*), diam (*as-suk-n*), tempat atau letak (*al-anda*). Lihat, misalnya: R. 2, h. 346; R. 3, h. 106.

³⁰⁵Warna diibaratkan oleh Ikhwan as-Safa' sebagai warna putih dan kegelapan sebaga warna hitam. Lihat, R. 2, h. 345.

³⁰⁶ R. 2, h. 345.

³⁰⁷ R. 3, h. 106-107.

³⁰⁸Pandangan Ikhwan as-Safa' seperti itu telah terangkum dalam sebuah pernyataannya: *wa kullama kaḥḥurat al-wasa'it bainab- wa baina an-nadbar kana al-khata' fih aḥḥar*. Lihat, R. 3, h. 107.

³⁰⁹ R. 2, h. 340-342.

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

³¹⁰ R. 2, h. 240-241.

³¹¹ R. 2, h. 240-241.

³¹² R. 2, h. 342.

³¹³ R. 2, h. 343-344.

³¹⁴ R. 2, h. 328, 339.

³¹⁵ Lihat, misalnya: R. 2, h. 335.

³¹⁶ R. 2, h. 350.

³¹⁷ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, h. 52.

³¹⁸ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, h. 69.

³¹⁹ R. 2, h. 350.

³²⁰ Lihat, misalnya: R. 3, h. 409-411.

³²¹ Lihat, misalnya: R. 2, h. 284.

³²² R. 3, h. 106.

³²³ R. 3, h. 106.

³²⁴ R. 2, h. 334.

³²⁵ R. 2, h. 335, 340, 343.

³²⁶ R. 2, h. 334.

³²⁷ R. 2, h. 350.

³²⁸ R. 2, h. 347.

³²⁹ R. 2, h. 350.

³³⁰ R. 2, h. 350.

³³¹ R. 3, h. 405-406.

³³² R. 3, h. 410.

³³³ Lihat, misalnya: R. 3, h. 246, 421-422.

³³⁴ R. 3, h. 246, 421-422.

³³⁵ Penalaran merupakan proses berfikir (logis) dalam menarik suatu kesimpulan berupa suatu ilmu pengetahuan dengan berdasarkan pada pengetahuan yang telah ada. Lihat, Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*, h. 42.

³³⁶ R. 2, h. 334.

³³⁷ Lihat, misalnya: R. 3, h. 238 dan 352.

³³⁸ R. 2, h. 351.

³³⁹ Tiga sebutan adalah menunjuk pada realitas, yakni individu (*asy-syakhs*), spesies (*an-nau'*) dan genus (*al-jins*). Sementara yang menunjuk pada kualitas

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

adalah: diferensia (*al-fasl*), kekhususan (*al-kebass*) dan aksiden (*al-'araḍ*). R. 1, h. 395. Di tempat lain telah dijelaskan, tiga kualitas itu secara urut bisa disebut *jinsiyah*, *nau'iyah* dan *syakhsiyah*. Lihat, R. 1, h. 443.

³⁴⁰Lihat, misalnya: Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1996), h. 46; Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, (Jakarta: Tintamas, 1986), h. 123.

³⁴¹Uraian Ikhwan as-Safa' secara lengkap mengenai sepuluh kategori tersebut dapat dibaca pada: R. 1, h. 406-408.

³⁴²Lihat, misalnya: R. 395-396. As-Sadr menyebut pengetahuan sederhana dengan *tasawwur* atau konsepsi, sedang yang jamak ia namakan *tasdiq* (pembenaran). Lihat, Baqir as-Sadr, *Falsafatumī*, h. 51-52.

³⁴³ R. 1, h. 411.

³⁴⁴ Lihat, misalnya: M. Saeed Sheikh, *A Dictionary of Muslim Philosophy*, (Lahore: Institute of Islam Culture, 1976), p. 10.

³⁴⁵ Lihat, misalnya: M. Saeed Sheikh, *A Dictionary of Muslim Philosophy*, p. 10..

³⁴⁶Lihat, misalnya: Abu Hamdan, "Turuq al-Fikr," dalam *Al-Falsafah wa al-Fikr al-Islami*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, t.th.), h. 38-39.

³⁴⁷M.M. Sherif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, p. 292.

³⁴⁸ R. 1, h. 439.

³⁴⁹Teks lengkapnya adalah: *al-hukm 'ala al-um-r al-kulliyat al-ga'ibat bi sifat qad udrikat jami'uha fi ba'd juz'iyatiba*. Lihat, R. 3, h. 444.

³⁵⁰ R. 2, h. 350.

³⁵¹ Lihat, misalnya: R. 2, h. 350.

³⁵² R. 2, h. 180; R. 3, h. 397..

³⁵³ R. 1, h. 439.

³⁵⁴ R. 3, h. 444.

³⁵⁵ R. 3, h. 444.

³⁵⁶ R.G. Soekadijo, *Logika Dasar, Tradisional, Simbolik dan Induktif*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1994), h. 132.

³⁵⁷ R. 3, h. 445.

³⁵⁸ R.G. Soekadijo, *Logika Dasar*, h. 134.

³⁵⁹Murtada Mutahhari, *Mengenal Epistemologi*, terjemah Muhammad Jawad Bafaqih, (Jakarta: Lintera, 2001), h. 146, 164-165 dan 180.

³⁶⁰Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Vol. 1, h. 52.

³⁶¹C.A. Van Peursen, *Orientasi di Alam Filsafat*, terjemahan Dick Hartoko,

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

(Jakarta: Gramedia, 1991), h. 20.

³⁶² Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Vol. 1, h. 52.

³⁶³ R. 3, h. 445.

³⁶⁴ Osman Bakar, *Hirarki Ilmu*, h. 75.

³⁶⁵ R. 3, h. 445.

³⁶⁶ R. 3, h. 423.

³⁶⁷ R. 2, h. 351.

³⁶⁸Perumpaan semacam itu secara lebih jelas pernah disampaikan oleh Murtada Mutahhari. Bahkan lebih jauh, Mutahhari melengkapi uraiannya dengan perbedaan rasio dengan cermin, yang intinya ia bermaksud menunjukkan berbagai keistimewaan akal manusia atas cermin, meski keduanya dapat dianalogikan. Baca, Murtada Mutahhari, *Mengenal Epistemologi*, h. 165-178.

³⁶⁹ Lihat, misalnya: R. 1, h. 432; R. 3, h. 444.

³⁷⁰ R.G. Soekadji, *Logika Dasar*, h. 136.

³⁷¹ Lihat, M. Saeed Sheikh, *A Dicitonary of Muslim Philosophy*, p. 25.

³⁷² Bunyi Qs. an-Nisa' (4): 174 itu adalah “*ya ayyuha an-nas qad ja'akum burhan min rabbikum wa anzalna ilaikum n-ran mubinan*”.

³⁷³ Bunyi Qs. Yusuf (12): 24 adalah “*wa laqad hammat bib wa hamma biba lan la an ra'a burhan rabbih*”.

³⁷⁴ Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: al-Markaz as-Saqafah al-'Arabi, 1991), h. 383.

³⁷⁵Tentang terjemahan (*tariq*) *al-burban* dalam *Rasa'il* dengan “deduksi logis” (*logical deduction*), antara lain disampaikan oleh Ian Richard Netton, dalam dua buah karyanya: Lihat, Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 21; Netton, *al-Farabi and His School*, p. 35. Kemudian penerjemahan yang sama atas istilah itu—*burban*—meski tidak terkait dengan *Rasa'il*, dalam arti penulis tidak merujuk pada *Rasa'il*, antara lain disampaikan oleh: Hossein Ziai, *Subrawardi dan Filsafat Iluminasi*, terjemah Afif Muhammad dan Munir, (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1999), h. 50.

³⁷⁶Lihat, R. 4, h. 35. Bahkan dalam bahasan Ikhwan tentang logika, yang memang banyak mereka rujukkan kepada Aristoteles, telah terdapat sejumlah keserupaan judul—meski tidak berarti dalam isinya—dalam *Rasa'il* dengan *Corpus Aristotelian*. Lebih dari itu, pengelompokan tradisional enam risalah Aristoteles ke dalam judul kolektif *Organon*, diduga kuat telah ditiru oleh Ikhwan as-Safa', meski tidak sepenuhnya identik.

³⁷⁷ R. 1, h. 421-422, 432. Bandingkan dengan M. Saeed Sheikh, *A Dictionary*

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

of Muslim Philosophy, p. 99-100.

³⁷⁸ R. 1, h. 420-421. Dalam konteks ini Ikhwan membuat klasifikasi premis atas yang *muntij* dan *gairu muntij*, atas dasar ada-tidaknya term tengah; kategori pertama menunjuk premis-premis yang terdapat term tengah, sedangkan yang kedua bersifat sebaliknya.

³⁷⁹ R. 1, h. 421.

³⁸⁰ R. h. 415.

³⁸¹Dalam kaitan ini, Ikhwan as-Safa' membagi pernyataan menjadi dua: *pertama*, yang mengandung klaim kebenaran atau kepalsuan, dan ini yang diidentifikasi sebagai proposisi; *kedua*, yang di dalamnya sama sekali tidak terdapat klaim kebenaran atau kepalsuan. Lihat, R. 1, h. 415. Penjelasan lebih lanjut mengenai perbedaan dua istilah ini dapat dibaca pada: Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, h. 177-178.

³⁸² R. 1, h. 419.

³⁸³ R. 1, h. 395.

³⁸⁴Enam kata itu adalah: tiga menunjuk pada realitas-realitas yakni individu (*asy-syakhs*), spesies (*an-nau'*) dan genus (*al-jins*); sedangkan tiga lainnya yang menunjuk kualitas atau sifat adalah diferensia (*al-fasl*), kekhususan (*al-kehassah*) dan aksiden (*al-'arad*). Lihat, R. 1, h. 395.

³⁸⁵ R. 1, h. 418.

³⁸⁶Contoh: setiap manusia adalah hewan (*kull insan hayawan*); dan setiap hewan bergerak (*wa kull hayawan mutabarrik*). Maka kata hewan (*al-hayawan*) merupakan term-tengah yang tampil dalam dua premis sekaligus yakni sebagai predikat pada premis pertama dan subjek pada premis kedua.

³⁸⁷ Misal: setiap manusia adalah hewan (*kull insan hayawan*); dan setiap burung adalah hewan (*wa kull ta'ir hayawan*). Kata "hewan" juga menjadi term-tengah yang menempati posisi predikat dalam dua premisnya.

³⁸⁸Contoh: setiap manusia adalah hewan (*kull insan hayawan*); dan setiap manusia tertawa (*wa kull insan dabak*). Term tengahnya "manusia", tampil pada dua premis dengan menempati posisi subjek.

³⁸⁹Merujuk contoh di atas, kiranya cukup jelas bahwa "hewan" –yang tampil pada dua premis dan sekaligus menjadi penghubung keduanya merupakan term-tengah yakni sebagai predikat pada premis pertama dan subjek pada premis kedua. Lihat, R. 1, h. 420-421.

³⁹⁰Penjelasan mengenai figur pertama itu sebagai silogisme sempurna: Lihat, M. Saeed Sheikh, *A Dictionary of Muslim Philosophy*, p. 104.

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

³⁹¹ R. 1, h. 418.

³⁹² R. 1, h. 411.

³⁹³ R. 1, h. 421-422.

³⁹⁴ R. 1, h. 427.

³⁹⁵ Lihat, R. 3, h. 444. Bandingkan dengan: R. 1, h. 437.

³⁹⁶ R. 1, h. 394.

³⁹⁷ R. 1, h. 422-423.

³⁹⁸ R. 1, h. 432.

³⁹⁹ R. 1, h. 422.

⁴⁰⁰ R. 1, h. 423.

⁴⁰¹ R. 1, h. 433.

⁴⁰² R. 1, h. 433-437.

⁴⁰³ R. 1, h. 432.

⁴⁰⁴Istilah *al-burhan*, term yang dipergunakan dalam logika Muslim untuk menunjukkan metode ilmiah demonstrasi atau bukti demonstratif, berasal dari al-Qur'an Qs. 4: 174 dan Qs. 12: 24. Lihat, M. Saeed Sheikh, *A Dictionary of Muslim Philosophy*, p. 25. Lihat pula: Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, h. 25.

⁴⁰⁵Metode-metode logis di bawah demonstratif adalah: *an-l-tiqa*, *rit-riqa*, *t-biqa* dan *sufustiqā*. Lihat, R. 1, h. 268. Secara berurutan istilah yang dipergunakan oleh Majid Fakhry untuk menyebut empat macam logika itu adalah: poetika (*syi'ri*), retorika (*khitabi*), dialektika (*jadali*), dan sofistika (*mugaliti*). Lihat, Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York: Columbia of University Press, 1983), p. 113.

⁴⁰⁶ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, h. 154.

⁴⁰⁷ R. 3, h. 232.

⁴⁰⁸ R. 1, h. 438.

⁴⁰⁹ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, h. 106.

⁴¹⁰ R. 1, h. 443.

⁴¹¹Al-Farabi membagi materi premis silogisme menjadi empat: (1)pengetahuan primer, (2)pengetahuan indera (*mahs-s*), (3)opini-opini yang umumnya diterima (*masyb-rat*) dan (4)opini-opini yang diterima (*maqblat*). Empat premis ini tak sama tingkat keterpercayaannya; ada yang mencapai tingkat keyakinan, mendekati keyakinan dan percaya begitu saja, sehingga melahirkan perbedaan kualitas hasil silogisme.

⁴¹²Suatu premis bisa dianggap meyakinkan bila memenuhi tiga syarat: (1)

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

kepercayaan bahwa sesuatu itu berada atau tidak dalam kondisi spesifik, (2) kepercayaan bahwa sesuatu itu tidak mungkin merupakan sesuatu yang lain selain dirinya, dan (3) kepercayaan bahwa kepercayaan kedua tidak mungkin sebaliknya. Premis dianggap mendekati keyakinan jika hanya mengacu kepada dua kriteria pertama, sedang yang dipercaya belaka mempersyaratkan kriteria pertama di antara kriteria yang diberikan.

⁴¹³ Lihat, R. 1, h. 443-444.

⁴¹⁴ R. 1, h. 425.

⁴¹⁵ R. 1, h. 424; R. 3, h. 448.

⁴¹⁶ Ayat dimaksudkan adalah: *wa nada'u al-mawaz'in al-qist li yaum al-qiyamah fala tudblamu nafs syai'an*. Lihat, R. 3, h. 448.

⁴¹⁷ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu*, h. 153.

⁴¹⁸ Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), h. 56.

⁴¹⁹ Lihat, misalnya: Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, h. 57.

⁴²⁰ R. 1, h. 425.

⁴²¹ Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, h. 57-58.

⁴²² Lihat, misalnya: R. 1, h. 423.

⁴²³ Pernyataan 'keseluruhan lebih banyak (besar) dari bagian-bagian (nya)'—*al-kull akḥḥar min al-juḥḥ*'—merupakan contoh pengetahuan aksiomatis jenis pertama, tanpa memerlukan proses penyelidikan; sementara pernyataan "sesuatu yang berbeda bila ditambahkan padanya suatu yang sama maka ia pasti tetap berbeda"—*inna al-asyya' al-mukhtalifab lfa ḥidat 'alaiba asyya' mutasawiyah kanat kulluha fi jami' awa'il al-'uq-l as-salimah mukhtalifab*—adalah contoh pengetahuan aksiomatis jenis kedua. Lihat, R. 3, h. 424.

⁴²⁴ R. 1, h. 437.

⁴²⁵ R. 1, h. 439.

⁴²⁶ Dicontohkan Ikhwan: pembunuhan (*al-qatl*) adalah kausa aksidental kematian, karena ternyata orang mati bukan mesti karena terbunuh. Sementara keberadaan jisim diangkat sebagai contoh kausa esensial bagi suatu yang berwarna; tiap yang berwarna adalah jisim (benar), (dibalik) setiap jisim memiliki warna (benar). Mengingat tiada suatu pun yang berwarna terkecuali jisim, maka pasti jisim itu sebagai kausa esensial bagi hal yang berwarna. Lihat, R. 1, h. 442-443.

⁴²⁷ Contoh: sebagian penulis adalah wazir, Zaid adalah seorang penulis. Maka, keberadaan Zaid—boleh jadi atau mungkin—sebagai wazir (tidak pasti).

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

Berbeda bila dinyatakan: setiap penulis adalah pembaca, Zaid adalah penulis. Maka, Zaid—pasti, tidak bisa tidak—adalah seorang pembaca. Lihat, R. 1, h. 443.

⁴²⁸ R. 1, h. 443-444; R. 3, h. 445.

⁴²⁹ R. 3, h. 445.

⁴³⁰ Lihat, misalnya: R. 2, h. 334.

⁴³¹ R. 1, h. 427.

⁴³² R. 1, h. 427-428.

⁴³³ Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, h. 39.

⁴³⁴ Pendefinisian Ikhwan as-Safa' mengenai manusia (*al-insan*) sebagai makhluk (binatang) rasional (*hayawan natiq*) dapat ditemukan dalam sebuah bahasannya yang berjudul "*al-hud-d wa ar-rus-m'*". Penjelasan D.M. Dunlop tentang *an-nutq*, yang diartikan intelegensia, sebagaimana dirujuk oleh Osman Bakar, kiranya dapat dijadikan sebagai bahan perbandingan dan perluasan pemahaman mengenai tiga perangkat metodologis periwayatan tersebut. Bagi DM. Dunlop, *an-nutq* selain menunjuk kepada daya kemampuan untuk mendapatkan pengetahuan dan seni, juga menunjuk pada pengertian-pengertian yang dihasilkan manusia lewat pemahaman, yang disebut dengan ucapan batin (*interior speech*) dan ekspresi bahasa tentang hal-hal yang terdapat dalam fikiran, yang disebut ucapan lahir (*exterior speech*). Lihat, Osman Bakar, *Hirarki Ilmu*, h. 84.

⁴³⁵ Uraian Ikhwan as-Safa' tentang daya kognisi atau refleksi (*quwwah mufakkirah*), daya penutur-oral (*quwwah nutqiyah*) dan daya berkreasia (*quwwah sani'ah*). Lihat, misalnya: R. 2, h. 350-351.

⁴³⁶ R. 3, h. 412-414.

⁴³⁷ R. 3, h. 444.

⁴³⁸ R. 1, h. 153-154.

⁴³⁹ R. 3, h. 303.

⁴⁴⁰ R. 3, h. 415.

⁴⁴¹ R. 3, h. 413.

⁴⁴² M.M. Sherif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, p. 292; C.A. Qadir, *Falsafah dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, h. 60.

⁴⁴³ Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, h. 34 dan 39.

⁴⁴⁴ Penjelasan lengkap mengenai isi risalah tersebut, terutama dalam konteksnya dengan metode periwayatan. Baca, R. 4, h. 61-123. Adapun penjelasan Ikhwan as-Safa' tentang iman dalam risalah itu yang darinya dapat

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

ditarik pengertian menyangkut unsur-unsur periwayatan sebagai metode pengetahuan antara lain pendefinisian iman yang mereka rumuskan sebagai “*at-tasdiq liman buwa a'lamu minka bima yukbbiruka 'amma la ta'lamuli*” (iman adalah membenaran terhadap orang yang lebih tahu daripada anda tentang hal-hal yang anda belum mengetahuinya). Lihat, R. 4, h. 65.

⁴⁴⁵ R. 4, h. 64.

⁴⁴⁶Dari perspektif waktu (zaman), Ikhwan as-Safa' mengklasifikasikan objek pengetahuan atas hal-hal yang lampau (*madi*), sekarang (*hadir*) dan akan datang (*mustaqbal*). Lihat, misalnya: R. 413 dan 444 (atau baca, Bab IV bagian A mengenai objek pengetahuan). Dari ketiga hal itu, hanya hal-hal yang telah lampau (*madi*) saja yang menjadi objek periwayatan. Lihat, misalnya: R. 1, h. 153-154; R. 3, h. 444.

⁴⁴⁷Sehubungan dengan ini, Murtada Mutahhari memberikan penjelasan yang baik sekali. Memang kita bisa melihat dan atau mendengar “berita” tentang hal-hal lampau melalui membaca buku atau media lainnya, tetapi berita itu hanya berhubungan dengan masa sekarang yang bersifat indriawi (*hissi*), sedangkan yang lampau itu sendiri tidak termasuk yang dapat diindera (*mabs-s*). Memang Napolen, misalnya, bagi dirinya sendiri adalah termasuk *mabs-s* (*sensible*), namun bagi kita (atau semua orang sekarang) ia merupakan hal gaib yang *ma'q-l* (*intelligible*). Lihat, Murtada Mutahhari, *Mengenal Epistemologi*, h. 134-135.

⁴⁴⁸ Lihat, misalnya: R. 3, h. 13. Bandingkan dengan, Murtada Mutahhari, *Mengenal Epistemologi*, h. 135.

⁴⁴⁹ R. 3, h. 22. Sehubungan dengan hal-hal yang lampau, Mutahhari memberikan contoh kepada kita tentang Napoleon dan orang-orang terkenal lainnya pada masa dahulu. Lihat, Murtada Mutahhari, *Mengenal Epistemologi*, h. 139-140.

⁴⁵⁰ Misalnya, kisah tentang dialog Malaikat dengan Tuhan sebelum penciptaan Adam; kisah tentang makhluk yang melakukan kerusakan sebelum penciptaan Adam. R. 3, h. 22.

⁴⁵¹Lihat, misalnya: R. 1, h. 236; R. 3, h. 414. Bandingkan dengan: Murtada Mutahhari, *Mengenal Epistemologi*, h. 137; C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, h. 60.

⁴⁵² R. 4, h. 63. Bandingkan dengan, Mutahhari, *Mengenal Epistemologi*, h. 179. M.M. Sherif, *History of Muslim Philosophy*, h. 292; C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, h. 60.

⁴⁵³ R. 3, h. 414, 444.

⁴⁵⁴Lihat, R. 3, h. 444. Di dalam kaitan ini, selama ini penulis belum pernah

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

bisa menemukan contoh-contoh yang disampaikan oleh Ikhwan as-Safa' di dalam *Rasa'il*-nya. Murtada Mutahhari menyampaikan contoh mengenai hal ini, yakni tentang keberadaan kota Tokyo (Jepang), yang padahal kita sama sekali secaral langsung belum pernah pergi ke sana. Murtada Mutahhari, *Mengenal Epistemologi*, h. 179.

⁴⁵⁵ Murtada Mutahhari, *Mengenal Epistemologi*, h. 132-133 dan 135.

⁴⁵⁶R. 3, h. 13. Pembahasan lebih luas perihal akal atau rasio sebagai sarana dalam metode periwayatan; baca, misalnya, Murtada Mutahhari, *Mengenal Epistemologi*, h. 178-187.

⁴⁵⁷ R. 3, h. 13.

⁴⁵⁸ Mahdi Gulsyani, *Filsafat Sains Menurut al-Qur'an*, h. 84.

⁴⁵⁹ Murtada Mutahhari, *Mengenal Epistemologi*, h. 137.

⁴⁶⁰ R. 4, h. 65.

⁴⁶¹ R. 4, h. 66.

⁴⁶²Soedjono Dirdjosisworo, *Pengantar Epistemologi dan Logika*, (Bandung: Remadja Karya, 1985), h. 76.

⁴⁶³ Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, h. 39.

⁴⁶⁴ R. 4, h. 65.

⁴⁶⁵ R. 4, h. 61.

⁴⁶⁶ Di dalam kaitan ini, Ikhwan as-Safa' telah membagi spesies manusia, dalam konteksnya dengan ilmu atau pengetahuan (dan iman) menjadi empat buah kelompok: (1) orang-orang yang diberi karunia ilmu atau pengetahuan tetapi mereka tidak dikaruniai iman; mereka adalah kelompok manusia yang hanya mempelajari karya-karya filosof dan orang-orang 'arif dan menerima pandangan-pandangannya, tetapi mereka sama sekali tidak mempelajari kitab-kitab yang dibawa oleh para nabi sehingga mereka merasa ragu terhadap agama dan bahkan tidak jarang berpaling darinya (2) orang-orang yang diberi karunia iman tetapi tidak diberi anugerah ilmu (pengetahuan); mereka adalah kelompok manusia yang hanya mencukupkan diri membenarkan hal-hal gaib yang disampaikan oleh para nabi lewat kitab-kitab dan hadisnya, tanpa melakukan pembahasan dan penyelidikan terhadapnya yang menghantar menuju pemahaman hakikatnya. (3) orang-orang yang dikaruniai oleh Tuhan iman dan sekaligus ilmu (pengetahuan), dan (4) orang-orang yang tidak diberi anugerah iman sekaligus juga tidak diberi pula ilmu (pengetahuan); mereka adalah kelompok manusia yang hanya sibuk mencari kenikmatan fisik, hingga lupa dan berpaling dari usaha perbaikan moral dan menuntut ilmu agama. Yang paling ideal, dalam

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

pandangan Ikhwan as-Safa' adalah kelompok ketiga yakni orang-orang yang menerima karunia iman sekaligus ilmu (pengetahuan), yang kelompok ini Ikhwan sebut dengan ungkapan “*jahum ikhwanuha al-fudala' al-kiram al-akhyar*”. Keberadaan manusia kelompok ideal ini, lanjut Ikhwan as-Safa', telah diisyaratkan oleh firman Allah dalam Qs. al-Mujadalah (58): 11. Lihat, R. 4, h. 62-64.

⁴⁶⁷Pandangan Ikhwan as-Safa' yang demikian ini tercakup dalam uraiannya tentang empat kelompok manusia dalam hubungannya dengan karunia Tuhan berupa iman dan ilmu (pengetahuan). Lihat, R. 4, h. 63-65.

⁴⁶⁸ R. 4, h. 65.

⁴⁶⁹ R. 4, h. 65.

⁴⁷⁰ R. 4, h. 65.

⁴⁷¹ Ikhwan as-Safa', *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 1, (Beirut: Dar Sadir, 1974), h. 13.

⁴⁷² R. 3, h. 444. Bandingkan dengan: R. 3, hlm 413.

⁴⁷³ Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, h. 39.

⁴⁷⁴ Manna' al-Qattan, *Mababif, fi 'Ul-m al-Qur'an*, (Suriyah: Mu'assasah ar-Risalah, 1994), h. 32-33.

⁴⁷⁵ Muhammad Abduh—sebagai dikutip oleh al-Qattan—mendefinisikan wahyu sebagai “pengetahuan yang didapati seseorang dalam dirinya dengan disertai keyakinan penuh bahwa pengetahuan itu datang dari Allah, baik dengan melalui perantara atau pun tidak; yang pertama melalui suara yang terjelma dalam telinganya atau tanpa suara sama sekali”. Lihat, Manna' al-Qattan, h. 32.

⁴⁷⁶ Definisi wahyu yang disampaikan Manna' al-Qattan adalah: “Pemberitahuan secara tersembunyi dan cepat yang khusus ditujukan kepada orang yang diberitahu tanpa diketahui orang lain”. Al-Qattan, *Mababif, fi 'Ul-m al-Qur'an*, h. 32.

⁴⁷⁷ R. 4, h. 84.

⁴⁷⁸ Baca, R. 4, h. 84-85.

⁴⁷⁹ R. 3, h. 303.

⁴⁸⁰ Lihat, R. 4, h. 83, 84 dan 125.

⁴⁸¹ Sebagai subjek penerima wahyu, dari sisi lain manusia dapat pula dipandang sebagai sasaran dari pewahyuan.

⁴⁸² Lihat, misalnya: R. 4, h. 125.

⁴⁸³ R. 4, h. 5.

Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam pemikiran Ikhwan As-Shafa'

⁴⁸⁴ R. 4, h. 125.

⁴⁸⁵ R. 4, h. 124-136.

⁴⁸⁶ Baca, R. 4, h.

⁴⁸⁷ Untuk mendapatkan gambaran lengkap tentang tema bahasan tersebut. Baca, Ismail K. Poonawala, "al-Qur'an dalam Rasa'il Ikhwan as-Safa'", *Ulumul Qur'an*, Vol. 2, NO. 9, (Jakarta: LSAF, 1991), h. 34-42.

⁴⁸⁸ R. 4, h. 6.

⁴⁸⁹ R. 4, h. 5.

⁴⁹⁰ R.4, h. 9.

⁴⁹¹ R.4, h. 13.

⁴⁹² Didasarkan pada Qs. Yunus (10): 25: "Allah turunkan bersama para nabi itu kitab-kitab". Lihat, R.4, h. 5 dan 6.

⁴⁹³ R. 3, h. 5-6.

⁴⁹⁴ R.3, h. 22.

⁴⁹⁵ Dua istilah tersebut dalam dunia pemikiran Islam sangat akrab dengan sufisme. Istilah *kasyf*, dalam sufisme biasa diterjemahkan sebagai ketersingkapan hijab. Sedangkan *musyabadab* merupakan visi spiritual atau penyaksian batin terhadap hal-hal metafisik yang berada di atas dunia material ini.

⁴⁹⁶ Lihat, misalnya: R. 4, h. 6.

⁴⁹⁷ R.4, h. 5 dan 9.

⁴⁹⁸ R.4, h. 5.

⁴⁹⁹ Lihat, misalnya: R. 4, h. 6.

⁵⁰⁰ R. 4, h. 7.

⁵⁰¹ R. 4, h. 7.

⁵⁰² R. 4, h. 8.

⁵⁰³ R. 2, h. 10.

⁵⁰⁴ R. 2, h. 10.

⁵⁰⁵ Ibn Sina dalam kaitan ini, dengan teori emanasinya, mengatakan bahwa Akal Pertama adalah malaikat tertinggi dan Akal Kesepuluh adalah Jibril. Lihat, misalnya: Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, h. 35.

⁵⁰⁶ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 17.

⁵⁰⁷ Lihat, Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 17-18.

⁵⁰⁸ R. 3, h. 30.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

⁵⁰⁹ R. 3, h. 30.

⁵¹⁰ R. 3, h. 30-31.

⁵¹¹ R. 4, h. 136.

⁵¹² R. 2, h. 11.

⁵¹³ R. 2, h. 11.

⁵¹⁴Bunyi ayat itu adalah: *wa ma kana libasyar an yukallimahu Allah illa wahyan au min wara' hijab au yursila ras-lan, fay-biya bi Ifnih ma yasya'u innab- 'alyyun hakim.*

⁵¹⁵ R. 4, h. 84.

⁵¹⁶ R. 4, h. 84.

⁵¹⁷ Lihat, R. 4, h. 84-89.

⁵¹⁸ Lihat, R. 4, h. 105.

⁵¹⁹ R. 4, h. 109.

⁵²⁰ R. 4, h. 112-113.

⁵²¹ R. 4, h. 112-113.

⁵²² R. 4, h. 112-113.

⁵²³ R. 4, h. 111.

⁵²⁴ R. 4, h. 6.

⁵²⁵ R. 4, h. 129; R. 3, h. 12.

⁵²⁶ Mengenai penjelasan yang bersifat doktrinal dan konsepsional oleh Ikhwan as-Safa' mengenai *zuhd* (asketik) dan *tawakkul* (tawakal) serta *rida'* (rida) dapat dilihat pada: R. 4, h. 61-87.

⁵²⁷Ahmad Mahmud Subhi, *Al-Falsafah al-Akblaqiyah fi Fikr al-Islami: al-'Aqliyy-n wa af-'anqiy-n 'an an-Nadbar wa al-'Amal*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1992), h. 308-309.

⁵²⁸ Ahmad Mahmud Subhi, *Al-Falsafah al-Akblaqiyah*, h. 307.

⁵²⁹ Penjelasan atau uraian secara lebih luas mengenai perbedaan mendasar antara pengetahuan (*knowledge*) dengan ilmu pengetahuan (sains) dapat dibaca, misalnya, pada buku: Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*, h. 119.

⁵³⁰ Lihat, R. 1, h. 266.

⁵³¹ Lihat, Nariyah Jamal ad-Din, *Falsafah at-Tarbiyyah 'Inda Ikhwan as-shafa'*, h. 321. Sehingga Jamal ad-Din, dalam bahasannya tentang klasifikasi ilmu pengetahuan menurut Ikhwan as-Safa', menyebut tiga macam cabang ilmu: ilmu-ilmu diniawi, religius dan ilmu-ilmu filosofis.

⁵³² Uraian Ikhwan lebih lanjut seputar penjelasan dan cabang masing-

***Bagian Keempat: Matra Epistemologi Dalam
pemikiran Ikhwan As-Shafa'***

masing ilmu filosofis ini, serta dua kategori ilmu pengetahuan lainnya, bisa dibaca pada: R. 1, h. 266-275. Lihat pula: Nariyah Jamal ad-Din, *Falsafah at-Tarbiyyah 'Inda Ikhwan as-shafa'*, h. 315-322.