

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

BAGIAN KELIMA

MENGGKRITISI POSISI FILOSOFIS IKHWAN AS-SHAFI'

Sebagai cabang filsafat yang mengkaji teori pengetahuan, epistemologi (*theory of knowledge*) bermaksud menjawab sejumlah pertanyaan yang kompleks, namun yang paling mendasar adalah tentang “apa” yang mungkin (dapat) diketahui oleh subjek pengetahuan (manusia), dan “bagaimana” suatu objek itu bisa diketahui olehnya.¹ Pertanyaan pertama menyangkut objek (lingkup) pengetahuan, sedangkan yang berikutnya menunjuk cara (metode) mengetahui, tentu saja di dalamnya termasuk alat atau sumber pengetahuan yang terdapat pada diri manusia guna mengetahui objek tersebut. Melalui tinjauan kritis terhadap aspek-aspek epistemologis yang mendasar ini—objek, sumber dan metode pengetahuan—keberadaan suatu teori pengetahuan (epistemologi) dapat diukur dan ditetapkan posisi filosofisnya. Dan perspektif inilah yang hendak diimplementasikan pada kajian ini, sehingga diperoleh gambaran yang representatif tentang bangunan sekaligus posisi filosofis Ikhwan as-Shafa' dalam pemikirannya mengenai epistemologi.

Agar sampai kepada pemahaman mendalam terhadap posisi filosofis epistemologi Ikhwan as-Shafa' tersebut, kiranya perlu ditetapkan suatu parameter untuk alat ukur sekaligus sebagai sarana justifikasi. Adapun sarana justifikasi yang digunakan dalam kajian kritis ini adalah pemikiran-pemikiran epistemologi yang telah ada (eksis),

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

tentu saja yang telah mapan bentuknya dan bahkan kini menjadi model pemikiran serta mengkristal ke dalam bentuk aliran atau mazhab epistemologi, tentu saja dengan tidak melupakan akar-akar historisnya. Dalam konteks dan kepentingan yang demikian ini, sungguh sudah semestinya bahasan tentang tiga mazhab pemikiran epistemologi itu—rasionalisme, empirisme dan intuisiisme—dipaparkan terlebih dahulu, sebelum benar-benar masuk pada kajian kritis mengenai topik inti posisi filosofis Ikhwan as-Shafa' dalam bidang epistemologi.

A. Tipologi Epistemologi

Akar pemikiran epistemologi atau filsafat pengetahuan, secara historis, sudah ada sejak zaman Yunani Kuno, dengan Plato (427-347 SM) dan Aristoteles (384-322 SM) sebagai cikal-bakal dan *prototype*-nya.² Meskipun demikian, kristalisasinya ke dalam bentuk suatu aliran-aliran atau mazhab pemikiran yang mapan, sehingga merupakan model yang relatif baku hingga sekarang, baru terjadi pada abad 17/18 M, ketika renaissance mencapai tingkat kedewasaannya. Pada abad itu lahir dua mazhab epistemologi yang berlainan, dan bahkan dalam batas-batas tertentu bisa dinyatakan saling bertentangan, yakni rasionalisme dan empirisme.³ Kemudian paska dua aliran itu, tepatnya pada abad 19/20 M, muncul satu mazhab epistemologi lagi, dengan Henri Bergson (1859-1941) sebagai eksponennya, yang kemudian dikenal dengan sebutan intuisiisme.⁴ Atas dasar ini, maka pemikiran dalam bidang epistemologi dapat ditipologisasikan, setidaknya, menjadi tiga macam aliran besar, yaitu: rasionalisme, empirisme dan intuisiisme.⁵ Adapun penjelasan mengenai masing-masing mazhab pemikiran epistemologi tersebut dapat dilihat pada uraian di bawah ini.

1. Rasionalisme (*Rationalism*)

Sebagai sebuah aliran atau mazhab epistemologi (yang mapan), rasionalisme biasa dinisbahkan kepada kaum rasionalis abad ke-17 dan ke-18 M. Rasionalisme muncul pada abad ke-17 M dengan Rene Descartes (1596-1650), filosof Perancis, dan sekaligus merupakan Bapak filosof modern, sebagai tokoh penggagas dan eksponen utamanya.⁶ Para tokoh mazhab rasionalisme lainnya paska Rene Descartes, baik yang eksis pada abad ke-17 maupun ke-18, yang penting disebut antara lain: Spinoza (1632-1677), Leibniz (1646-1716) dan Christian Wolff (1679-1754). Meski rasionalisme, sebagai sebuah aliran pemikiran dalam epistemologi, baru muncul pada abad ke-17 M lewat tangan Rene Descartes, namun akar pemikiran rasionalisme sebenarnya dapat dilacak jauh ke belakang sebelum abad itu hingga pada pemikiran para filosof Yunani terutama Plato (427-347 SM),⁷ dan bahkan boleh jadi dalam batas-batas tertentu juga pada Aristoteles.⁸

Tidak jarang para penulis mengalami kesulitan dalam hal menentukan batasan konseptual rasionalisme secara tepat. Dalam konteks ini Louis O. Kattsoff⁹ dalam sebuah pernyataannya pernah mengatakan bahwa memang tidak mudah menentukan batasan rasionalisme, tentu saja dalam kapasitasnya sebagai sebuah aliran pemikiran di bidang epistemologi. Meskipun demikian tampaknya harus diakui bahwa terdapat idea dasar bagi rasionalisme, yang dapat ditemukan pada rasionalisme dalam berbagai variannya, dan sekaligus idea dasar itu merupakan karakteristik (ciri khusus) bagi rasionalisme. Idea dasar itu sesungguhnya telah tercermin dalam istilah rasionalisme itu sendiri, yakni pengakuan bahwa rasio (akal) merupakan sumber dari segala pengetahuan yang valid bagi manusia.¹⁰ Sumber pengetahuan yang benar dan terpecah hanyalah rasio atau akal, bukan indera dan atau pengalaman inderawi seperti yang dikehendaki oleh

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

aliran empirisme. Pengetahuan yang memenuhi persyaratan sebagai pengetahuan yang benar hanyalah pengetahuan yang bersumber dan atau diperoleh dengan melalui rasio (akal). Bagi mazhab rasionalisme, manusia lewat pancainderanya tidak mungkin sampai pada pengetahuan; dan hanya lewat akal (rasio)-nya saja manusia bisa mendapatkan pengetahuan yang benar dan terpecaya.

Pengapresiasian rasionalisme terhadap peran penting akal (rasio) sebagai sumber atau sarana pengetahuan, sama sekali tidak sampai berujung pada pengingkaran (secara total) peran pancaindera dan atau pengalaman inderawi. Memang indera dan atau pengalaman inderawi, dalam pandangan rasionalisme, bukan merupakan sumber pengetahuan, karena indera memang tidak mungkin bisa menghasilkan pengetahuan yang sebenarnya. Namun demikian rasionalisme tetap mengakui kontribusi indera terhadap rasio guna sampai pada pengetahuan yang benar. Dalam rasionalisme, indera bukanlah sumber (utama) pengetahuan karena darinya sekali-kali tidak pernah dicapai pengetahuan mengenai realitas, dan karena memang benar-benar tiada alasan filosofis bagi kaum rasionalis untuk mengatakan bahwa pengetahuan itu bersumber dari indera. Hanya saja peran indera di sini, menurut rasionalisme dan telah disepakati oleh kaum rasionalis dari varian apa pun, adalah sebatas sebagai pelengkap atau pembantu rasio dalam pencapaian pengetahuan; atau dengan—meminjam ungkapan dari M. Amin Abdullah—bahwa peran indera oleh kaum rasionalis ditempatkan pada posisi lemah, dinomor duakan dan berada di bawah dominasi rasio atau akal.¹¹

Selain sangat mengapresiasi peran penting rasio (akal), rasionalisme mengakui keberadaan pengetahuan *apriori* pada setiap diri atau akal manusia, sekaligus arti pentingnya dalam proses perolehan pengetahuan bagi manusia. Pengetahuan *apriori* ini, yang keberadaannya mendahului pengalaman, dan bahkan bersifat fitri

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

(pembawaan), biasanya dikontraskan dengan pengetahuan yang didapatkan lewat pengalaman yang dinamakan pengetahuan *aposteriori*. Sebagai yang mendahului pengalaman, pengetahuan *apriori* bersifat universal dan dengan melaluinya, manusia dengan akal (rasio)-nya, secara deduksi, dapat memperoleh pengetahuan tentang realitas-realitas. Dengan kata lain, pengetahuan *apriori* itu, dalam penalaran deduksi, merupakan titik pijak bagi akal manusia untuk mendapatkan pengetahuan mengenai realitas-realitas.

Meski setiap tokoh yang merepresentasikan dirinya sebagai kaum rasionalis mengakui keberadaan dan arti penting pengetahuan *apriori*, namun tak jarang mereka memiliki istilah yang berbeda dalam pengartikulasiannya. Plato (427-327 SM), misalnya, tentu dengan catatan kalau ia dianggap sebagai seorang rasionalis, dan atau setidaknya peletak dasar rasionalisme, menamakan pengetahuan *apriori* sebagai pengetahuan tentang idea-idea—realitas-realitas universal lagi eternal atau bentuk-bentuk murni abstrak yang terdapat di dunia idea (metafisik)¹²—sehingga ia sering diapresiasi sebagai pembangun aliran idealisme.¹³ Bagi Plato, idea-idea (forma-forma) itu hanya bisa diketahui oleh manusia melalui rasio atau akal, bukan dengan pancaindera.¹⁴ Sebagai dimaklumi, Plato dengan beranjak dari pengakuannya atas pra-eksistensi jiwa berpandangan bahwa sebelum bersama tubuh-material, jiwa manusia berada di dunia idea (metafisik) dan di sana ia bisa berhubungan dan mengetahui idea-idea. Pandangan ini belakangan berimplikasi pada pengakuan kaum Platonis atas adanya pengetahuan bawaan (*fitri*) atau *a priori*; tiap manusia lahir dalam keadaan memiliki pengetahuan bawaan. Hanya saja kemudian pengetahuan itu menjadi terlupakan ketika jiwa menyatu dengan tubuh-material, dan oleh karenanya kemudian dalam ajaran Plato tentang teori pengetahuan terkenal sebuah ungkapan bahwa pengetahuan adalah merupakan pengingatan kembali (*al-'ilm*

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

tadzakkur)¹⁵—maksudnya tentang idea-idea yang telah terlupakan.

Satu hal yang boleh dikatakan sebagai baru dan orisinal dari Plotinos, terkait dengan pengembangan pemikiran ontologis Plato di atas, adalah teori emanasi, yang Plotinos fungsikan untuk menjelaskan proses kemunculan segala realitas dari Yang Satu. Doktrin esensialnya adalah bahwa alam terjadi dengan cara melimpah (mengalir) dari Yang Satu (Asal), dan yang melimpah tetap sebagai bagian dari asal tadi, namun tak bersifat sebaliknya. Akal dan jiwa serta materi, dengan demikian, mengalir (emanasi) dari Yang Satu. Makin jauh dari asal, makin tidak sempurna keberadaannya, dan begitu pula sebaliknya; sebagaimana hukum seperti ini juga berlaku pada keberadaan cahaya dari matahari sebagai sumbernya. Dengan demikian berarti tidak terjadi hubungan secara langsung antara Tuhan dengan dunia materi, meskipun Dia sebagai sumber dan tempat kembali bagi segala realitas. Itulah sebabnya Plotinos sering dinyatakan sebagai pengubah filsafat Aristoteles yang antroposentris, berpusat pada manusia, kemudian menjadi teosentris, yang berpusat kepada Yang Ilahi.¹⁶

Sementara Rene Descartes, eksponen utama rasionalisme sekaligus Bapak filsafat modern, menyebut pengetahuan *apriori* dengan substansi sebagai *innate ideas* (idea-idea bawaan), yang kebenarannya bersifat *clear and distinct*, jelas dan tegas sehingga tidak bisa diragukan lagi.¹⁷ Lebih lanjut, Rene Descartes membagi *innate ideas* atas tiga macam, yaitu: (1) Pemikiran. Saya memahami diri saya sebagai makhluk yang berfikir, maka harus diterima juga bahwa pemikiran merupakan hakikat saya; (2) Tuhan sebagai wujud yang sempurna. Karena saya punya idea “sempurna”, maka mesti ada sebab dari idea itu, di mana kesempurnaan akibat tidak akan bisa melebihi penyebabnya. Sebab yang bersifat sempurna itu tidak lain adalah Tuhan; dan (3) Keluasan. Saya mengerti materi sebagai keluasan atau ekstensi, sebagaimana hal itu telah dilukiskan dan dipelajari oleh para

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

ahli ilmu ukur.¹⁸ Relevan dengan karakter pengetahuan *a priori*, maka tiga *innate ideas* ini—menurut Rene Descartes—merupakan kebenaran yang tidak diragukan lagi.

Seperti halnya Rene Descartes, tentu saja juga para tokoh rasionalis yang lain, Spinoza juga menetapkan pengetahuan *a priori* itu sebagai prinsip dasar pasti, yang kebenarannya bersifat aksiomatis, dan menganggap bahwa setiap langkah dari pencarian kepastian itu merupakan satu-satunya jaminan bagi pengetahuan. Namun demikian Spinoza berbeda dengan pendahulunya, Rene Descartes, dalam hal pembagian macam substansi; kalau Rene Descartes telah membagi substansi menjadi dua yakni jiwa—yang hakikatnya adalah pemikiran—dan materi—yang hakikatnya adalah keluasan, maka Spinoza hanya mengakui adanya satu substansi. Dan Meski Spinoza sendiri tidak pernah mengatakan bahwa substansi itu sebagai Tuhan, namun ia telah mengakui dengan tegas bahwa substansi itu bersifat ilahi (metafisis).¹⁹

Sementara Leibniz, tokoh rasionalis lainnya, menyebut substansi itu dengan istilah “monade” sebagai *principles and the grace founded on reason*. Leibniz sendiri mengartikan monade sebagai “*the true atoms of nature*”; atom di sini bukan dalam pengertian menurut Demokritos dan Epikuros, melainkan sebagai “jiwa-jiwa” sehingga monade yang ia maksudkan adalah “pusat-pusat kesadaran”. Begitulah Leibniz, ia adalah salah satu tokoh rasionalisme yang tentu saja mengakui prinsip-prinsip rasional berupa pengetahuan *apriori*.²⁰ Di atas prinsip-prinsip rasional, pengetahuan *apriori*, itulah kemudian Leibniz menyusun pemikiran filsafatnya, di antaranya yang paling terkenal adalah logika modern, yang kemudian telah menghantarkan dirinya untuk diapresiasi sebagai Bapak logika modern. Dan akhirnya pandangan-pandangan Leibniz ini mendapatkan sistematisasi di tangan tokoh rasionalis berikutnya yakni Chistian Wolff, dan bahkan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

ada yang sampai menyatakan bahwa Christian Wolff sendiri sebenarnya tidak pernah menciptakan suatu sistem filsafat yang baru, kecuali hanya sebatas melakukan sistematisasi pemikiran Leibniz.

Relevan dengan dua karakteristik rasionalisme tersebut—apresiasi yang kuat terhadap rasio (akal) dan pengakuan pengetahuan *apriori*—maka metode pengetahuan yang diterapkan dalam mazhab rasionalisme adalah penalaran deduktif. Sebagai salah satu metode berfikir dalam rangka pencapaian suatu pengetahuan, deduksi bertolak dari suatu dalil atau pengetahuan aksiomatis yang bersifat umum menuju kesimpulan-kesimpulan yang lebih khusus. Dengan kata lain, pengetahuan-pengetahuan mengenai hal-hal partikular dalam rasionalisme didasarkan kepada pengetahuan aksiomatis yang lebih bersifat umum. Jadi dalam metode penalaran deduksi, yang merupakan perangkat metodis dalam rasionalisme, konklusi atau kesimpulan sebagai sebuah pengetahuan baru lingkungannya lebih sempit dibandingkan premis mayor yang mendasarinya. Dalam konteks ini Leibniz, salah seorang tokoh rasionalisme, mengatakan bahwa dunia empirik ini hanya dapat dipahami dengan melalui penerapan dasar-dasar pertama pemikiran, dan tanpa itu kita tidak dapat melakukan penyelidikan ilmiah. Oleh karena itu jika kita menginginkan agar kesimpulan-kesimpulan itu berupa pengetahuan, maka premis-premisnya harus benar secara mutlak.

Teori kebenaran yang terdapat dalam rasionalisme, sesuai dengan karakter aspek metodisnya yakni deduksi, adalah koherensi atau konsistensi. Dikatakan oleh Jujun S. Suriasumantri, penalaran teoritis yang berdasarkan pada logika deduktif mempergunakan teori kebenaran koherensi (konsistensi).²¹ Secara ringkas dapat dijelaskan bahwa berdasarkan teori koherensi, suatu pernyataan dipandang benar kalau pernyataan itu bersifat koheren atau konsisten dengan pernyataan-pernyataan benar yang sudah ada sebelumnya. Bila kita

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

akui bahwa “semua manusia pasti akan mati” adalah pernyataan benar, maka pernyataan bahwa “Zaid adalah seorang manusia dan ia pasti akan mati” adalah benar pula, karena pernyataan yang kedua ini adalah konsisten (koneren) dengan pernyataan pertama yang memang sudah benar.

Dari uraian di atas kiranya dapat dipahami bahwa rasionalisme setidaknya mempunyai doktrin dengan karakteristik berikut ini. **Pertama**, Sebagai sebuah mazhab epistemologi, rasionalisme—relevan dengan sebutannya—hanya mengakui akal atau rasio sebagai sumber atau alat pengetahuan yang absah. Memang para rasionalis tidak sampai mengingkari peran pancaindera dan atau pengalaman iderawi, namun pengakuan mereka terhadapnya paling tinggi hanya sebatas sebagai pembantu rasio, karena baginya indera sekali-kali memang tidak pernah bisa menghasilkan suatu pengetahuan. **Kedua**, rasionalisme mengakui dan menetapkan adanya pengetahuan *apriori* pada diri manusia, meski kemudian masing-masing tokoh rasionalis umumnya memiliki istilah yang berbeda dalam penyebutan pengetahuan *apriori* itu. Sejalan dengan dua karakteristik yang telah disebutkan itu, maka rasanya dapat dipahami kalau kemudian ada yang mengatakan bahwa rasionalisme merupakan mazhab pemikiran—dalam bidang epistemologi—yang memberikan penekanan kuat atas pentingnya peran akal (rasio), idea, kategori, forma, sebagai sumber pengetahuan; sedangkan peran pancaindera dinomorduakan, diposisikan di bawah dominasi rasio atau akal.²² **Ketiga**, sebagai kelanjutan dari doktrin atau karakteristik pertama dan kedua tersebut, kaum rasionalis menerapkan penalaran deduksi sebagai metode pengetahuan yang valid; metode yang bertolak dari pengetahuan *a priori* yang bersifat umum untuk memperoleh pengetahuan tentang hal-hal yang khusus. Dan **Kempat**, teori kebenaran yang dianut rasionalisme, sesuai dengan karakter dasar

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

penalaran deduksi, adalah koherensi (konsistensi); suatu pernyataan adalah benar kalau koheren dengan pernyataan yang benar sebelumnya.

Demikianlah rasionalisme telah memberikan apresiasi yang kuat terhadap rasio (akal) sebagai sumber pengetahuan. Karena rasio itu terdapat pada subjek (pengetahuan), maka asal pengetahuan mesti dicari pada subjek itu. Rasio (akal) berfikir dan dari aktivitas berfikir inilah kelak dihasilkan suatu pengetahuan. Karena hanya manusia yang melakukan aktivitas berfikir maka sudah tentu hanya manusia saja yang berpengetahuan, dan pengetahuannya itu sangat menentukan laku perbuatan dan tindakannya. Dan karena tumbuhan dan hewan tidak punya rasio dan berarti tidak berfikir, maka mereka tidak berpengetahuan, dan semua laku perbuatannya ditentukan oleh naluri. Oleh karena itu jelaslah bahwa pengetahuan hanya bisa dibangun oleh manusia yakni dengan melalui rasio atau akalinya, dan karenanya hal ini menjadi karakteristik bagi manusia.

2. Empirisme (*Empiricism*).

Istilah empirisme (*empiricism*) secara bahasa berasal dari kata Yunani *empirie* yang berarti pengalaman.²³ Sementara secara terminologis, empirisme, sebagai mazhab epistemologi yang dikontraskan rasionalisme, adalah aliran pemikiran yang berpandangan bahwa sumber seluruh pengetahuan manusia adalah ditemukan pada pengalaman (*experience*)—*empiricism is the doctrine that the source of all knowledge is to be found in experience.*²⁴ Dengan demikian berarti semua pengetahuan manusia pada akhirnya berdasarkan pada pengalaman. Betapa pun rumitnya, pengetahuan manusia mesti dapat dilacak kembali hingga pada pengalaman, dan bahkan—menurut empirisme radikal—yang tidak bisa dilacak kembali secara demikian itu berarti dianggap bukan pengetahuan, setidaknya bukan pengetahuan tentang

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

hal-hal faktual.²⁵ William P. Altson, dalam sebuah tulisannya tentang empirisme, mengatakan bahwa maksud “pengalaman” di sini pada umumnya (secara tipikal) adalah pengalaman inderawi.²⁶

Sama halnya dengan rasionalisme, aliran empirisme muncul pada abad 17/18 M. Sebagai sebuah aliran dalam pemikiran epistemologi, empirisme muncul di Inggris, dan mula-mula dipelopori oleh Francis Bacon (1561-1662), kemudian dilanjutkan dan bahkan mempunyai format yang lengkap di tangan para tokoh empiris pasca Descartes seperti Thomas Hobbes (1588-1679), John Lock (1632-1704), Berkeley (1685-1753) dan David Hume (1711-1776). Meskipun empirisme sebagai aliran pemikiran yang mapan secara formal baru muncul pada abad 17/18, namun akar-akar pemikirannya dalam batas-batas tertentu sebenarnya sudah dapat ditemukan pada pemikiran filosof Yunani yakni Aristoteles,²⁷ sehingga ia biasa pula diapresiasi sebagai salah satu tokoh empirisme.

Pandangan bahwa “pengalaman (inderawi)” sebagai sumber seluruh pengetahuan manusia, adalah doktrin dasar empirisme, yang telah disepakati oleh setiap tokohnya,²⁸ hingga mereka yang berasal dari empirisme paling radikal pun. Sebagai sebuah ilustrasi, tentu dalam konteks memperjelas signifikansi pengalaman (inderawi) dalam proses perolehan pengetahuan, jawaban atas pertanyaan berikut ini penting dikedepankan. Misalnya, bagaimana anda tahu api itu adalah panas? Jawabnya, dengan menyentuhnya sehingga saya memperoleh pengalaman tentangnya bahwa api itu memang terasa panas. Dengan demikian terhadap pertanyaan-pertanyaan tentang bagaimana orang mengetahui atau memperoleh pengetahuan, oleh kaum empiris dijawab dengan menunjukkan pengalaman-pengalaman indriawi yang sesuai; melihat, mendengarkan, meraba, membahu dan merasakan, sehingga diperoleh pengalaman tentang sesuatu yang terindra itu.

Sejalan dengan apresiasinya terhadap pengalaman inderawi

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

tersebut, maka empirisme memberikan penekanan begitu kuat terhadap peran penting pancaindera. Segala pengetahuan manusia tentang realitas, pintu masuknya adalah pancaindera. Karena itu andaikata seseorang disebabkan oleh adanya faktor tertentu salah satu atau sejumlah inderanya menjadi tidak berfungsi, maka orang yang bersangkutan tentu saja tidak akan pernah bisa memperoleh pengalaman dan pengetahuan (gambaran) tentang hal-hal (objek) yang terkait dengan indera itu. Kasus orang yang buta sejak lahir, misalnya, ia tidak akan pernah bisa memiliki pengetahuan tentang warna-warna. Ada sebuah ungkapan yang populer terkait dengan ini, dan diduga kuat dari Aristoteles, filosof Yunani yang dalam batas tertentu merupakan peletak dasar semangat empirisme,²⁹ “barangsiapa kehilangan salah satu indera, maka ia telah kehilangan satu pengetahuan”—*man faqada hissana faqada faqada ‘ilman*.³⁰

Sebesar apa pun apresiasi terhadap peran penting indera diberikan, namun penafian secara total terhadap akal atau rasio tidak pernah terjadi dalam empirisme. Rasio masih tetap difungsikan tetapi dalam kerangka empirisme, atau rasio dilihat di dalam kerangka empirisme. Kadangkala akal dinyatakan bagaikan tempat penampungan, yang secara pasif hanya berperan menerima hasil-hasil penginderaan. Lebih dari itu, akal tidak jarang dinyatakan memiliki fungsi mengelola konsepsi-konsepsi gagasan-gagasan inderawi, yang dilakukan dengan cara menyusun atau membagi-bagi konsepsi itu melalui proses abstraksi dan generalisasi (universalisasi).³¹ Karena indera dalam empirisme adalah satu-satunya yang memberi bekal akal manusia dengan konsepsi-konsepsi dan gagasan-gagasan, maka gagasan yang tidak dapat dijangkau oleh indera tentu saja tidak dapat diciptakan oleh rasio. Dengan demikian, peran rasio dalam empirisme adalah sekunder dan diletakkan pada posisi nomor dua, di bawah peran penting dan dominasi indera.³²

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

Berawal dari penetapan pengalaman inderawi sebagai sumber seluruh pengetahuan manusia, maka pengetahuan bawaan atau fitri tidak mendapatkan tempat dalam empirisme. Setiap manusia dilahirkan dalam keadaan tak punya atau membawa pengetahuan. Karena memang seluruh pengetahuan manusia adalah *aposteriori* yakni pengetahuan yang didasarkan pada pengalaman, dan sebaliknya tidak ada dalam aliran empirisme pengetahuan kategori rasional *apriori*, pengetahuan yang pada akal (rasio) manusia yang keberadaannya mendahului pengalaman, atau bahkan merupakan bawaan atau fitri. John Locke, misalnya, tokoh penting empirisme dan sekaligus bapak empirisme Britanica, mengatakan bahwa rasio manusia mula-mula putih bersih bagaikan secarik kertas putih (*as white paper*) yang belum tertulis apa pun padanya, seluruh isinya yang berupa pengetahuan berasal dari pengalaman (inderawi).³³

Berlainan dengan rasionalisme, induksi merupakan metode berfikir untuk mendapatkan pengetahuan dalam aliran empirisme.³⁴ Oleh karena itu wajar kalau kemudian metode berfikir induksi ini mendapatkan perhatian dari beberapa tokoh empirisme, diantaranya adalah: Francis Bacon (1561-1626)—yang kemudian terkenal dengan induksi idolanya—John Stuart Mill (1806-1873)—yang kelak terkenal dengan logika induksinya—dan David Hume, serta Aristoteles—yang populer dengan abstraksi dan generalisasinya. Terlepas dari adanya sejumlah perbedaan yang telah ada, induksi sebagai metode berfikir berintikan pada proses berfikir yang beranjak dari hal-hal khusus ke yang umum; dari hal-hal empirik-partikular ke hukum-hukum dan prinsip-prinsip yang bersifat umum-universal, dengan observasi-eksperimentasi sebagai teknik operasionalnya.

Sesuai dengan karakteristik berfikir induksi, maka korespondensi adalah merupakan teori kebenaran yang dianut dalam empirisme. Menurut teori korespondensi, dengan eksponen utamanya

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

adalah Bertrand Russel (1872-1970), suatu pernyataan atau proposisi adalah benar kalau materi pengetahuan yang terkandung di dalam pernyataan itu berkorespondensi (bersesuaian) dengan objek yang dituju oleh pernyataan itu.³⁵ Jika seseorang mengatakan, misalnya, “ibu kota Indonesia adalah Jakarta”, maka pernyataan itu adalah benar karena sesuai dengan objek yang bersifat faktual-empirik yakni Jakarta memang menjadi ibu kota Indonesia. Sebaliknya sekiranya orang mengatakan bahwa “ibu kota Indonesia adalah Bandung”, maka pernyataan itu adalah tidak benar karena memang tidak sesuai dengan objek-faktualnya.

Dari uraian tentang empirisme di atas, selanjutnya dapat diketahui sejumlah prinsip dasar ajarannya sebagai karakteristik baginya. **Pertama**, sumber semua pengetahuan manusia adalah pengalaman. **Kedua**, karena pengalaman yang dimaksudkan di sini adalah pengalaman inderawi, maka empirisme memberikan penekanan yang sangat kuat terhadap peran pancaindera, sedangkan peran akal (rasio) dinomor-duakan, di bawah bayang-bayang dominasi indera. **Ketiga**, empirisme menolak segala bentuk pengetahuan *a priori* atau bawaan, semua pengalaman manusia bersifat *aposteriori*, didasarkan dan muncul setelah pengalaman. **Keempat**, metode penalaran yang diterapkan dalam empirisme adalah berfikir induksi, berangkat dari fakta atau partikular-partikular ke hukum-hukum universal sebagai konklusi. **Kelima**, teori kebenaran yang dianutnya adalah korespondensi, suatu pernyataan adalah benar kalau objek yang terkandung dalam pernyataan itu sesuai atau berkorespondensi kenyataan faktual yang dituju oleh pernyataan itu.

Jika akar rasionalisme ditemukan pada Plato, maka akar empirisme dapat dilacak hingga pemikiran Aristoteles (384-322 SM,³⁶ meski harus dikatakan bahwa Aristoteles bukanlah seorang empiris dalam pengertian yang sepenuhnya (tulen).³⁷ Berawal dari pemaknaan

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

ontologis bahwa yang benar-benar real adalah hal-hal partikular kongkrit-teramati,³⁸ gabungan dari materi dan bentuk (forma),³⁹ yang sekaligus berarti realitas-realitas itu juga sebagai objek pengetahuan,⁴⁰ Aristoteles memberi penekanan kuat terhadap peran penting indera dan atau pengetahuan inderawi,⁴¹ menolak pengetahuan bawaan atau pengetahuan *apriori*, dan ini jelas merupakan dimensi fundamental doktrin aliran empirisme. Dengan kata lain, semua pengetahuan manusia, menurut Aristoteles, bersifat *aposteriori*, berdasarkan pengalaman dan karenanya tidak mendahului pengalaman. Memang Aristoteles dalam teori abstraksinya,⁴² jalan memperoleh pengetahuan (berupa, pengertian umum sesuatu), telah menunjukkan arti penting akal (rasio), namun karena menurutnya pengertian-pengertian umum⁴³ itu berpangkal dari pengalaman inderawi, maka akal dalam konteks ini tidak bisa berbuat banyak kecuali adanya indera. Dengan demikian indera atau pengalaman inderawi bagi Aristoteles tetap merupakan sumber utama pengetahuan, dan peran akal (rasio) tetap diakui namun posisinya di bawah dominasi indera. Meski demikian, Aristoteles dengan logika formilnya,⁴⁴ hingga ia diapresiasi sebagai Bapak Logika,⁴⁵ telah mengapresiasi penalaran deduktif, berfikir yang beranjak dari kebenaran umum ke hal-hal yang lebih khusus; dan dari dimensi inilah Aristoteles tampaknya tidak bisa dijustifikasi begitu saja sebagai seorang empirisis dalam arti sepenuhnya, karena deduksi adalah salah satu dimensi signifikan bersifat metodis dari rasionalisme.

Dari uraian di atas dapat diketahui betapa Aristoteles sangat menekankan arti penting indera, sekalipun ia tetap mengakui peran penting akal. Hukum-hukum atau pengetahuan bukan merupakan bawaan, tetapi diperoleh lewat proses panjang pengamatan empirik, yang disebut abstraksi (dari *abstrahere*: melepaskan kulit sesuatu). Aristoteles mengakui bahwa pengamatan inderawi itu berubah-ubah, tidak tetap dan kekal, tetapi dengan pengamatan terus-menerus

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

terhadap objek-objek inderawi, akal (rasio) akan bisa melepaskan atau mengabstraksikan bentuk umum dari benda-benda kongkrit tersebut. Dari situ, lahir pengetahuan bersifat umum berupa hukum atau prinsip yang dirumuskan akal dengan melalui proses pengamatan dan pengalaman inderawi. Bagi Aristoteles, tanpa indera dan atau pengamatan inderawi, manusia tidak bisa menemukan pengetahuan berupa hal-hal yang bersifat umum tersebut; setiap pengetahuan mesti berpijak pada hasil pengamatan indera. Jadi, pengetahuan berpangkal pada pengamatan indera, atau pengalaman inderawi, sementara akal hanya memiliki fungsi sekunder yakni melakukan sistematisasi semata; tanpa peran aktif indera, sekali-kali akal manusia tidak mungkin memperoleh pengetahuan.

3. Intuisionisme⁴⁶

Selain dua aliran atau mazhab pemikiran epistemologi yang telah dijelaskan di atas—rasionalisme dan empirisme—masih terdapat satu aliran atau mazhab lain lagi dalam bidang epistemologi atau teori pengetahuan, yang hingga sekarang tidak sedikit pengikutnya, yakni yang populer dengan sebutan intuisionisme. Filosof Barat yang biasa disebut-sebut sebagai tokoh dan bahkan pelopor (pionir) aliran intuisionisme adalah Henry Bergson (1859-1941), salah seorang filosof modern dari Perancis.⁴⁷ Selain Henry Bergson sendiri, Murtada Mutahhari telah menyebut nama-nama lain sebagai tokoh intuisionis yakni: Pascal, seorang ahli matematika yang cukup terkenal; William James (1842-1910), ahli ilmu jiwa dan filosof terkenal berkebangsaan Amerika; dan Alexis Carrel.⁴⁸

Berbeda dengan rasionalisme yang menekankan peran rasio (akal) dan empirisme yang lebih mengapresiasi peran indera, mazhab intuisionisme—sesuai dengan sebutannya—memberikan apresiasi yang sangat kuat terhadap intuisi sebagai sumber atau sarana

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

pengetahuan. Dengan kata lain dapat dikatakan bahwa intuisi merupakan sarana atau alat untuk memperoleh pengetahuan yang sebenarnya. Pengetahuan tentang realitas yang sebenarnya, bagi mazhab ini, tidak diperoleh melalui indera dan atau rasio (akal), tetapi dengan perantaraan intuisi. Meski demikian para intuisisionis, tentu saja termasuk Henry Bergson, tidak pernah mengingkari peran indera dan rasio dalam keseluruhan sistem bangunan pengetahuan manusia.

Intuisi, atau dalam pemikiran Islam biasa disebut hati (*qalb*), merupakan sarana untuk mendapatkan pengetahuan secara langsung. Karakter dasar intuisi semacam ini tentu saja berbeda dengan akal (rasio), karena yang disebutkan terakhir sebagai sarana pengetahuan yang bersifat tidak langsung. Hal demikian sejalan dengan arti kebahasaan term intuisi itu sendiri, sebagaimana dikatakan oleh Burhanudin Salam, yakni melihat secara langsung⁴⁹ (maksudnya, dengan mata batin). Henry Bergson sendiri pernah menyatakan bahwa intuisi adalah sarana untuk mengetahui secara langsung dan seketika.⁵⁰ Sementara Harold H. Titus memberikan catatan, bahwa intuisi yang ditemukan orang dalam penjabaran-penjabaran mistik memungkinkan kita untuk mendapatkan pengetahuan langsung yang mengatasi pengetahuan yang diperoleh lewat indera dan akal (rasio).⁵¹

Karakteristik intuisi sebagai sarana untuk mendapatkan pengetahuan secara langsung, antara lain, dilatari oleh hal-hal berikut ini. Karena intuisi memiliki kemampuan dasar mengintegrasikan, maka ia mengatasi tabir pembatas antara subjek dengan objek, sehingga objek ada pada diri subjek dan tercapai penyatuan antara keduanya. Di samping itu karena intuisi bertumpu pada pangalaman-pengalaman batin-spiritual yang disebut pengalaman eksistensial—bandingan pengalaman fenomenal—yakni pengalaman yang secara langsung kita rasakan dan kita alami.

Kehadiran intuisi, tentu dalam posisinya sebagai sumber

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

pengetahuan secara langsung, adalah untuk mengatasi keterbatasan rasio (akal)—tentu saja juga pancaindera. Bagi kaum intuisionis, meski intuisi merupakan sarana pengetahuan yang paling handal, setidaknya menurut mereka, namun peran akal—tentu saja juga indera—tidak serta merta diingkari. Dalam konteks ini peran intuisi lebih sebagai penyempurna akal, khususnya menyangkut hal-hal yang berada di luar jangkauan akal; intuisi berperan ketika akal sudah tidak mampu lagi. Oleh karena itu Henry Bergson, sebagaimana dikutip oleh Iqbal, pernah mengatakan bahwa intuisi adalah semacam intelek yang lebih tinggi,⁵² yang mampu menjangkau apa yang sudah tidak mampu dipahami oleh akal, sehingga intuisi itu selain diatribusi sebagai bersifat suprainderawi juga disebut bersifat suprarasional.

Metode untuk mendapatkan pengetahuan bersifat langsung terhadap objek metafisik biasa dinamakan metode intuitif (*'irfani*). Relevan dengan sebutannya, metode intuitif ini bertumpu pada peran intuisi; sebagaimana penginderaan bertumpu pada indera dan rasional-demonstratif pada akal (rasio). Atas dasar karakteristik keberadaan intuisi di atas, metode intuitif berlainan dengan observasi, meski keduanya sama-sama menunjuk pada penangkapan objek secara langsung; objek observasi adalah hal-hal fisik-empirik, sedangkan metode intuitif berurusan dengan hal-hal nonfisik. Berbeda dengan metode rasional yang tidak langsung karena penangkapan terhadap objeknya melalui inferensi dari premis-premis yang telah diketahui sebelumnya, metode intuitif merupakan cara penangkapan realitas nonfisik secara langsung, dan sifat langsung inilah ternyata yang menjadi kekhasan metode intuitif dibanding dengan metode-metode lainnya.

Produk metode intuitif dinamakan pengetahuan intuitif. Sesuai dengan karakter dasar intuisi dan atau metode intuitif di atas, pengetahuan intuitif bukan diperoleh melalui penginderaan dan bukan

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

pula penalaran rasional, melainkan melalui pengalaman langsung. Dalam konteks ini, Henry Bergson, sebagaimana dirujuk oleh Louis O. Kattsoff, pernah melakukan pembedaan pengetahuan atas *knowledge about* (pengetahuan mengenai) dan *knowledge of* (pengetahuan tentang).⁵³ Pengetahuan mengenai, lanjut Kattsoff, dinamakan pengetahuan diskursif atau pengetahuan simbolis, pengetahuan lewat simbol-simbol dan karenanya bersifat tidak langsung. Sedangkan pengetahuan tentang merupakan pengetahuan langsung, yang diperoleh secara langsung tanpa perantara, dan inilah yang disebut sebagai pengetahuan intuitif. Pengetahuan intuitif ini biasa disebut pula sebagai pengetahuan eksistensial,⁵⁴ karena ia dialami dan dirasakan secara langsung oleh subjek, dan disebut pula sebagai bersifat presensial,⁵⁵ karena hadir dan menyatu dalam diri subjek.

B. Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa': Sebuah Ulasan Kritis

Untuk memahami pemikiran Ikhwan al-Shafa' tentang objek pengetahuan, mula-mula harus dilacak dari konsepsinya seputar sifat "ada". Menurutny, sifat "ada" (*al-wujud*), yang mereka kontraskan dengan "tiada" (*al-'adam*), merupakan kualitas paling universal dan niscaya diantara semua kualitas,⁵⁶ sehingga sesuatu yang teratributi olehnya—yang ada atau yang bersifat ada—menjadi mungkin diketahui oleh manusia, subjek yang mengetahui (*al-wajid*). Dalam konteks ini, Ikhwan mengkaitkan yang-ada (*al-manjud*), bandingan dari yang-tiada (*al-ma'dum*), dengan sumber (alat) mengetahui; yang-ada adalah yang mungkin dan atau dapat diketahui dengan salah satu dari daya-daya mengindera (*bi ihda al-quwa al-bassasah*), salah satu daya-daya rasional (*bi ihda al-quwa al-'aqliyyah*) dan bukti demonstratif bersifat niscaya (*al-burban ad-dlaruri*).⁵⁷ Implikasinya, yang tidak bisa dipersepsi indera, dikonsepsikan akal dan tidak pula ditegakkan lewat bukti demonstratif, mesti dinyatakan sebagai yang tiada. Secara substantif

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

konsep Ikhwan ini tampaknya memang tidak berbeda, atau setidaknya tidak bertentangan (kontradiksi), dengan pandangan para filosof pada umumnya,⁵⁸ tentu saja termasuk para rasionalis dan empiris serta intuisionis.

Yang-ada dalam posisinya sebagai objek pengetahuan lingkungannya sangat kompleks, ekuivalen dengan kompleksitas totalitas yang-ada. Sebagaimana terlihat pada uraian sebelumnya, Ikhwan telah mendeskripsikan totalitas maujud dengan menggunakan berbagai perspektif: tata urutan kemunculan, kausa-kausaa Aristotelian dan kerangka waktu serta luasan cakupan (partikular-universal). Perspektif apa pun yang digunakan hasilnya akan bertemu dalam sebuah idea dasar bahwa rujukan objek pengetahuan tidak pernah keluar dari lingkup sebutan teknis-epistemologis, yang terlahir akibat pengkaitan objek dengan sumber (alat) pengetahuan yang telah ada: hal-hal terindra (*al-mahsusat, sensibles*), hal-hal yang diketahui lewat pemikiran rasional (*al-ma'qulat, intellegibles*) dan hal-hal yang diketahui dengan bukti demonstratif (*al-mubarhanat*).⁵⁹ Istilah *al-mahsusat* menunjuk hal-hal fisik-material (*al-ajsam*), realitas terendah status ontologisnya, gabungan materi dengan bentuk (forma), di dunia fisik-empirik ini.⁶⁰ Sementara *al-ma'qulat* selain menunjuk pada bentuk-bentuk immaterial yang diabstraksikan dari materinya,⁶¹ juga pada bentuk-bentuk immaterial murni (*as-shurah al-mujarradah*) dan atau realitas-realitas immaterial (*ar-ruhani*).⁶² Dan terakhir, *al-mubarhanat* menunjuk hal-hal yang hanya bisa dicapai dengan bukti-bukti demonstratif niscaya dan argumen-argumen pasti; selain tidak bisa dipersepsi pancaindra, *al-mubarhanat* juga tidak mungkin ditangkap manusia lewat daya imajinasinya.⁶³

Setidaknya, terdapat dua hal penting dari konsepsi Ikhwan tersebut. *Pertama*, dalam deskripsinya mengenai yang-ada, Ikhwan menonjolkan dimensi ketauhidan. Dari perspektif pertama (tata urutan

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

kemunculan) dan kedua (kausa-kausa Aristotelian), khususnya, Pencipta diapresiasi sebagai bersifat unik, tidak serupa sedikit pun dengan ciptaan. Pada perspektif pertama, Tuhan unik karena tidak bisa diatributi dengan atribut-atribut yang inheren pada ciptaan, baik kategori fisik-material maupun nonfisik-immaterial; dan dalam perspektif kedua, Tuhan unik karena keberadaan-Nya tidak diikat oleh kausa apa pun. Pencipta, dalam hal ini, lebih diapresiasi sebagai Sumber (Sebab) segala yang-ada (ciptaan),⁶⁴ bagaikan angka satu—bukan bilangan genap dan bukan pula ganjil—merupakan sumber (pangkal) seluruh bilangan.⁶⁵ Citra keesaan Tuhan tak akan pernah rusak meski telah muncul dari-Nya ciptaan yang banyak lagi majemuk, sebagaimana satu tetap pada karakter ketunggalannya meski telah lahir darinya bilangan yang beragam.⁶⁶ Tampak dalam konsepsi ini transendensi dan immanensi Tuhan mendapatkan perhatian secara sekaligus dari Ikhwan as-Shafa'. Oleh karena itu, dunia bukanlah realitas yang terlepas sama sekali dari Tuhan; dunia bukan realitas independen, tetapi mutlak bergantung dan mendapat eksistensinya dari Tuhan semata; dan inilah ketauhidan. Pemikiran Ikhwan as-Shafa' semacam ini, yang bisa dikatakan sebagai representasi faham keislamannya, tentu saja tidak sejalan dengan pandangan para saintis modern (Barat),⁶⁷ yang pada umumnya—dengan kerangka pikir positivisme—sengaja melepaskan dunia (empirik) dari dimensi spiritual dan atau Tuhan. Dan bahkan kontras itu menjadi tampak makin tajam ketika diketahui bahwa positivisme,⁶⁸ landasan filosofis sains modern, tidak saja menempatkan dunia (fisik-empirik) ini sebagai realitas yang independen, tetapi juga telah mendefinisikannya sebagai satu-satunya realitas.⁶⁹

Kedua, lingkup objek pengetahuan, menurut Ikhwan, cakupannya tampak sangat kompleks, meliputi segala realitas yang-ada, baik realitas fisik-material maupun nonfisik-immaterial. Dengan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

demikian pandangan Ikhwan mengenai objek pengetahuan tidaklah sesempit pemikiran Plato, yang hanya membatasinya pada realitas-realitas abstrak berupa idea-idea universal atau forma-forma (bentuk-bentuk) immaterial murni (*as-shumar al-mujarradah*) di dunia idea (metafisik); dan tak pula sesempit Aristoteles, yang secara tegas membatasi objek pengetahuan hanya pada realitas-realitas partikular-kongkrit-teramati. Dalam konteks ini, Ikhwan tampak mengakomodasi pandangan dua filosof Yunani itu,⁷⁰ dan kemudian mengintegrasikannya secara kreatif dengan doktrin Islam. Memang doktrin Islam secara tegas selain mengakui adanya hal-hal fisik-material di alam empirik-material ini, juga hal-hal nonfisik-immaterial-metafisik, atau gaib dalam istilah agamanya, dan oleh karena itu lingkup objek pengetahuan dalam epistemologi Islam juga mencakup dua macam realitas tersebut.⁷¹ Lebih dari itu, tentu saja pandangan Ikhwan mengenai lingkup objek pengetahuan itu jauh melampaui dan atau tidak sejalan dengan pandangan mazhab empirisme utamanya, tentu berarti juga sains modern, yang hanya membatasi objek kajiannya pada lingkup yang sangat sempit yakni realitas-realitas empirik-inderawi di dunia fisik-material ini,⁷² tidak menjangkau realitas-realitas nonfisik-immaterial (gaib) dan bahkan tidak jarang realitas-realitas nonfisik ini sengaja diingkarinya.

Sepanjang menyangkut teori emanasi (*al-faidl*), rupanya dominasi Neoplatonisme atas pemikiran Ikhwan as-Shafa' tidak mungkin dipungkiri. Ikhwan telah merujuk teori emanasi Plotinos untuk menggambarkan proses kemunculan segala ciptaan dari Pencipta.⁷³ Dengan kata lain, ciptaan muncul dari Pencipta dengan cara emanasi, di mana teori ini juga menjadi andalan sejumlah filosof Muslim yang lain semisal al-Farabi (259/872-339/941)⁷⁴ dan Ibn Sina (370/980-428/1037).⁷⁵ Pengadopsian teori emanasi oleh sejumlah filosof Islam, termasuk oleh Ikhwan sendiri, tentu tidak lepas dari

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

maksud utama untuk mempertegas sifat keesaan Tuhan, karena teori emanasi itu sendiri secara konseptual memang mengandung kesan tauhid.⁷⁶ Hanya saja setidaknya terdapat dua karakteristik teori emanasi Ikhwan, yang sekaligus menjadi pembeda dengan Plotinos. *Pertama*, Pencipta dalam pandangan Ikhwan secara tegas dinyatakan aktif (berkehendak), sehingga mereka tak sepenuhnya setuju dengan model penganalogian emanasi dengan pancaran cahaya dari matahari dalam teori Plotinos; mereka lebih suka menisbahkan seperti ucapan (*kalam*) dengan subjek-pengucap (*mutakallim*)-nya.⁷⁷ Di sini, tampaknya Ikhwan telah memberikan nuansa ketauhidan terhadap teori emanasi, tentu sesuai dengan doktrin teologis yang dianutnya, sehingga teori emanasi Plotinos yang semula terkesan bersifat alamiah—ibarat kemunculan cahaya dari matahari—kini menjadi berada di bawah lingkup kehendak dan kesengajaan Tuhan.⁷⁸ *Kedua*, teori emanasi Ikhwan dalam banyak hal diilhami oleh kecenderungan Neo-Phytagorean, emanasi seluruh ciptaan dari Pencipta diibaratkan dengan kemunculan seluruh bilangan dari angka satu.⁷⁹ Dengan demikian tidak terlalu salah kalau—berkaitan dengan hal ini—Ikhwan dalam batas-batas tertentu dikatakan telah melakukan pemaduan secara kreatif doktrin emanasi Plotinos dengan teori bilangan Phytagoras, dan sudah tentu tidak terlepas dari semangat tauhid.

Selanjutnya, adalah berkaitan dengan keanggotaan emanasi beserta susunan hirarkisnya. Tata urutan hirarkis anggota emanasi menurut Plotinos adalah: Yang Satu (*The One*), akal, jiwa dan materi;⁸⁰ dalam wujudnya yang masih sederhana, hirarki ini sebenarnya sudah dimunculkan Plato lewat konsepsinya tentang dunia idea.⁸¹ Begitu pula Ikhwan, dengan ungkapan yang mirip dan substansi makna yang relatif sama, menyebutkan empat hirarki maujud anggota penuh emanasi, yakni Pencipta (*al-Bari*), Intelek Aktif (*al-'aql al-fa'āl*), Jiwa Universal (*an-nafs al-kulliyah*) dan Materi Pertama (*al-hayula al-ula*).⁸²

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Hanya saja, sebagaimana dikatakan oleh Netton, keduanya sedikit berbeda dalam dua hal, yakni menyangkut kadar transendensi Yang Satu (Pencipta) dan status Materi dalam keseluruhan struktur dan proses emanasionis.⁸³ Lebih jauh, anggota hirarki yang-ada di tangan Ikhwan mengalami pengembangan rincian yang lebih rumit dan kompleks; selain empat di atas, Ikhwan masih menambahkan lagi lima nama hingga jumlah seluruhnya ada sembilan. Ringkasnya, totalitas yang-ada menurut Ikhwan berjumlah sembilan dengan tata urutan: Pencipta (*al-Bari*), Intelek Aktif (*al-'aql al-fa'ah*), Jiwa Universal (*an-nafs al-kulliyah*), Materi Pertama (*al-hayula al-ula*), Jisim atau Tubuh Absolut (*al-jism al-muthlaq*), *at-thabi'ah*, *al-aflak*, *al-arkan al-arba'ah* dan *al-muwalladat*.⁸⁴

Unsur Neoplatonisme yang dikembangkan keanggotaannya tersebut, oleh Ikhwan dipadukan dengan teori bilangan Pythagoras. Berawal dari asumsi adanya kesesuaian sifat bilangan dengan maujud, Ikhwan menganalogikan proses emanasi segala ciptaan dari Pencipta dengan kemunculan bilangan-bilangan dari angka satu. Bahkan, sifat kesesuaian itu berlanjut terus hingga menyangkut jumlah anggota maujud dan sifat ekivalensi yang inheren pada masing-masing posisinya. Empat realitas metafisik yang dinyatakan Ikhwan sebagai anggota penuh emanasi—Pencipta, Intelek Aktif, Jiwa Universal dan Materi Pertama—ternyata relevan dengan sifat ciptaan yang kebanyakan diciptakan Tuhan dengan sifat empat;⁸⁵ dan totalitas maujud ternyata bersesuaian dengan jumlah seluruh bilangan kategori satuan yang seluruhnya berjumlah sembilan.⁸⁶ Bahkan, masing-masing anggota itu—lanjut Ikhwan as-Shafa'—ternyata bersifat ekivalen dengan urutan yang ditempatinya.⁸⁷ Akal Aktif, misalnya, yang dalam tata urutan totalitas maujud berada pada hirarki kedua, terdiri dari dua macam yakni akal *gharizi* (bawaan) dan *muktasab* (yang diusahakan); begitu pula Jiwa Universal, yang dalam hirarki totalitas maujud

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

menempati urutan tiga dinyatakan terdiri atas tiga macam yakni jiwa vegetatif, sensitif dan jiwa rasional.

Platonisme ternyata juga mewarnai pemikiran Ikhwan berkaitan dengan objek pengetahuan ini. Memang, sepanjang menyangkut konsep dan teori emanasi serta perincian keanggotaannya, dominasi Neoplatonisme—yang diintegrasikan dengan Pythagorean dan doktrin Islam—adalah cukup kuat, hingga Netton sampai menyatakan: “Ikhwan as-Safa’ lebih Neoplatonik ketimbang Platonik”.⁸⁸ Sungguh pun demikian, kiranya mesti diakui bahwa dalam kaitan ini pula Ikhwan tidak terlepas begitu saja dari Platonisme, meski secara kuantitatif berada di bawah dominasi Neoplatonisme. Satu bukti signifikan unsur Platonisme dalam *Rasa'il* adalah apa yang diidentifikasi Ikhwan sebagai bentuk-bentuk immaterial murni (*as-shumar al-mujarradah*),⁸⁹ bentuk-bentuk yang sepenuhnya terbebas dari ikatan materi. Bentuk-bentuk semacam ini bersifat immaterial dan sepenuhnya terbebas dari ikatan materi apa pun, serta secara potensial semula berada pada Intelek Aktif lalu dilimpahkan kepada Jiwa Universal, sebelum kemudian menyatu dengan materi yang kelak melahirkan jisim-jisim. Yang dikonsepsikan Ikhwan dengan *as-shurah al-mujarradah* ini, sungguh tidak diragukan lagi keidentikkannya dengan doktrin utama Plato mengenai idea-idea universal di dunia idea (metafisik), dan memang tidak jarang pula sebagian ahli mengartikulasikan idea-idea Plato itu dengan istilah *as-shurah al-mujarradah*.⁹⁰

Aristotelian ternyata tidak dilupakan begitu saja oleh Ikhwan. Seperti pada bahasan tentang filsafat pertama dan ilmu alam, Ikhwan meminjam term-term Aristotelian sekaligus konsep dasarnya, terutama term materi (*hayula*) dan bentuk (*shurah*). Dua term itu dipergunakan Ikhwan guna mendeskripsikan jisim-jisim, seperti halnya Aristoteles memakainya dalam melukiskan keberadaan benda-benda fisik-material

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

(partikular). Materi adalah “setiap substansi penerima bentuk”; dan bentuk adalah “tiap-tiap rupa yang diterima substansi”,⁹¹ yang menurut Netton,⁹² definisi Ikhwan ini sejalan dengan konsepsi Aristoteles. Hanya kemudian aplikasinya diperluas, terbukti dengan pengakuan Ikhwan atas adanya Materi Pertama (*al-hayula al-nula*)—suatu yang tak teratributi apa pun—dan bentuk-bentuk immaterial murni (*as-shurah al-mujarradah*); dua realitas itu tidak pernah diakui adanya oleh Aristoteles.⁹³ Dan dari rumusan definisi tentang materi yang dinukil tersebut dapat dipahami pula bahwa Ikhwan mengidentikkan materi dengan substansi, sebagaimana hal seperti ini juga pernah dilakukan Aristoteles dalam *Metaphysics*, “materi juga merupakan substansi adalah jelas”.⁹⁴ Dan bahkan kemudian Ikhwan kembangkan dan integrasikan konsep dasar materi-bentuk Aristotelian itu dengan teori hirarkhi Neoplatonistik. Sesuai dengan apresiasinya terhadap angka empat, Ikhwan mengidentifikasi materi ke dalam empat kategori Neoplatonistik.⁹⁵ Kategori-kategori ini tidaklah bersifat eksklusif, tetapi saling hubungan, di mana segala sesuatu punya rujukan pada Materi Pertama yang tak lain dari “keberadaan” dan tak berkualitas serta berkuantitas.

Adapun unsur Aristotelian berikutnya dalam *Rasa'il* adalah empat kausa (*al-'ilal al-arba'ah*) Aristotelian, yang secara rinci dibahas Ikhwan dalam fasal bertajuk “*al-'Ilal wa al-Ma'lul*”. Sebutan dan doktrin tentang empat kausa Aristotelian, yakni: kausa material (*hayulaniyyah*), formal (*shuriyyah*), final (*tamamiyyah*) dan efisien (*fa'iliyyah*),⁹⁶ yang boleh jadi merupakan upaya terkuat Aristoteles untuk menampilkan alasan-alasan bagi hal-hal yang ditemukan di dunia fisik-material, diambil alih begitu saja oleh Ikhwan as-Shafa'.⁹⁷ Dengan demikian, istilah-istilah Arab yang disebut di belakang (dalam kurung) mengikuti empat kausa Aristotelian di atas, sesungguhnya hanyalah merupakan pengaraban atas empat kausa Aristotelian dari Ikhwan as-Shafa'. Hanya kemudian

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

wilayah aplikasinya oleh Ikhwan diperluas hingga menyangkut hal-hal yang bersifat immaterial-metafisik.⁹⁸ Di dalam *Rasa'il*, setelah menampilkan realitas-realitas fisik-material dan di bahas dalam kerangka empat kausa Aristotelian, Ikhwan melanjutkannya pada Tubuh Absolut (*al-jism al-muthlaq*), Materi Pertama (*al-hayula al-ula*), Jiwa Universal (*an-nafs al-kulliyah*), Intelek Aktif (*al-'aql al-fa'ah*); masing-masing dari mereka ini memang memiliki kausa yang secara kuantitas berbeda-beda, namun semuanya berpangkal pada kausa efisien yang sama yakni Pencipta.

Selanjutnya berkaitan dengan sumber (alat) pengetahuan, basis pemikiran filosofis Ikhwan as-Shafa' dapat dilacak pada pandangannya terhadap jiwa partikular (*juz'iyah*) manusia. Di dalam statusnya yang paling natural (alami), jiwa partikular manusia telah Ikhwan nyatakan sebagai tidak mempunyai pengetahuan sedikit pun, karena menurut mereka setiap manusia itu memang lahir dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun.⁹⁹ Bagi Ikhwan as-Shafa', pandangannya yang cukup fundamental ini didasarkan pada pemahaman terhadap kandungan makna Qs. an-Nahl (16): 78: *Wa Allah akbrajakum min buthun ummahatikum la ta'lamuna syai'an* (Allah telah mengeluarkan (melahirkan) kamu sekalian dari perut (kandung) ibu kalian dalam keadaan tidak mengetahui sesuatu pun); dan sekaligus ayat ini adalah merupakan sandaran legalitasnya. Ikhwan as-Shafa' menggambarkan jiwa partikular manusia yang baru lahir bagaikan searik kertas yang putih-bersih, belum terdapat lukisan sedikitpun padanya.¹⁰⁰ Dengan demikian bagi Ikhwan berarti pengetahuan manusia itu bersifat *aposteriori* (didasarkan pada pengalaman) dan karenanya muncul setelah pengalaman, bukan bersifat fitri (bawaan) atau *apriori*.

Tentu saja ajaran Ikhwan as-Shafa' yang meniadakan pengetahuan bawaan (fitri) bersifat *apriori* tersebut lebih sejalan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

dengan pandangan aliran empirisme ketimbang mazhab rasionalisme. Sebagaimana telah kita ketahui, betapa para tokoh empirisme telah sepakat dalam hal peniadaan pengetahuan bawaan dan atau pengetahuan *apriori* pada setiap manusia, karena menurutnya semua pengetahuan manusia memang bersumber dari pengalaman (inderawi) dan karenanya mesti dikatakan bersifat *aposteriori*,¹⁰¹ bukan bersifat *apriori*. John Lock (1632-1704), misalnya, seorang tokoh penting aliran empirisme Inggris, yang kemudian pandangannya diikuti oleh para empirisis sesudahnya, melukiskan jiwa manusia itu mula-mula adalah tanpa memiliki pengetahuan apa pun, bagaikan secarik kertas putih-bersih (*as a white paper*) dalam pengertian belum terlukiskan sesuatu pun padanya.¹⁰² Dan boleh jadi, ternyata istilah John Lock yang mengumpamakan jiwa partikular manusia “bagaikan kertas putih” itu sama persis dengan ungkapan arabnya “*kamatsal waraq abyad*” yang dipergunakan sendiri oleh Ikhwan as-Shafa’ di dalam *Rasa’il*-nya seperti disebut di atas. Doktrin Ikhwan as-Shafa’ yang seperti ini—peniadaan pengetahuan *apriori* pada manusia—sekaligus menunjukkan atas ketidak-sesuaian pandangannya dengan pemikiran para tokoh rasionalisme Barat seperti Rene Descartes, yang dalam teori pengetahuannya secara tegas mengapresiasi begitu kuat adanya pengetahuan bawaan (fitri) atau pengetahuan *apriori* pada setiap manusia.¹⁰³

Hanya saja kemiripan pandangan Ikhwan as-Shafa’ dengan doktrin empirisme tersebut, khususnya dalam hal peniadaan pengetahuan bawaan (fitri) atau *apriori*, masih perlu segera diberi penjelasan lebih lanjut. Karena jiwa partikular manusia, yang saat lahir kondisinya belum berpengetahuan itu, oleh Ikhwan as-Shafa’ kemudian diartikulasikan dengan ungkapan “mengetahui secara potensial” atau “berpotensi mengetahui” (*‘allahamah bi al-quwwah*).¹⁰⁴ Dengan mengatakan bahwa banyak orang bijak mengutip diktum

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

Plato, “pengetahuan adalah pengingatan kembali” (*al-‘ilm tadzakkur*), Ikhwan menekankan, seharusnya diktum itu dipahami bahwa “jiwa manusia adalah mengetahui secara potensial”, dan ia membutuhkan pengajaran untuk langkah aktualisasinya hingga ia menjadi “benar-benar mengetahui” atau “mengetahui secara aktual” (*‘allamah bi al-fi‘l*).¹⁰⁵ Karena istilah potensial (*al-qumwah*) menunjuk pada makna kemungkinan (*al-imkan*), maka posisinya tentu berada pada posisi “tengah” antara yang benar-benar aktual (*al-fi‘l*) atau nyata sudah ada (*al-wujud*) dengan yang tiada (*al-‘adam*).¹⁰⁶ Konsep demikian ini tentu mengingatkan kita terhadap istilah dan konsep potensialitas dan aktualitas Aristoteles,¹⁰⁷ dan sekaligus menunjukkan betapa Ikhwan as-Shafa’ dalam konteks ini memang sangat dekat dengan Aristoteles, lebih-lebih terkait dengan penetapan posisi “potensial”—yang dalam pandangan Aristoteles—ternyata sejalan dengan Ikhwan as-Shafa’ di atas yakni berada diantara yang benar-benar nyata ada atau aktual dengan yang tiada.¹⁰⁸ Memang secara implisit, Ikhwan mengakui praeksistensi jiwa, sebagai tercermin dalam penjelasan bahwa jiwa manusia adalah satu kekuatan dari jiwa universal, namun hal ini sama sekali tidak sampai mendorong mereka untuk memberikan justifikasi adanya pengetahuan bawaan (*fitri*).

Melalui konsep dasar “jiwa manusia mengetahui secara potensial” tersebut, Ikhwan as-Shafa’ bermaksud melakukan penolakan terhadap pandangan yang menetapkan pengetahuan bawaan atau *apriori*, terutama dari pihak yang menjustifikasi dirinya sebagai representasi kaum Platonis. Menurut Ikhwan as-Shafa’, pengakuan terhadap pengetahuan bawaan merupakan bentuk kesalahan interpretasi kaum Platonis terhadap diktum Plato di atas—*al-‘ilm tadzakkur* (pengetahuan adalah pengingatan kembali)—jadi bukan merupakan pandangan orisinal Plato sendiri.¹⁰⁹ Dan sekaligus pandangan semacam ini—sekali lagi— membuktikan atas ketidak-

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

sepahaman Ikhwan as-Shafa' terhadap doktrin dasar mazhab rasionalisme di Barat modern, tentu termasuk Plato, terutama yang secara tegas menetapkan pengetahuan *apriori*, yakni pengetahuan yang mendahului pengalaman dan karenanya pengetahuan itu bersifat fitri (bawaan).

Pandangan Ikhwan as-Shafa' yang berkecenderungan Aristotelian di atas—yang dalam batas peniadaan pengetahuan bawaan sejalan dengan empirisme—berlanjut terus hingga pada model teori klasifikasi daya-daya jiwa. Hanya saja kemudian dalam teori klasifikasi jiwa itu, Ikhwan melakukan pemaduan dengan unsur Platonian, termasuk dalam hal penggunaan terma-termannya; kadangkala mereka meminjam term-term Aristoteles dan kadangkala menggunakan istilah Plato, dan bahkan term dua filosof Yunani itu pernah mereka gunakan bersamaan dengan cara digabungkan. Dengan kata lain, menyangkut daya-daya dan (atau) fungsi-fungsi jiwa, rincian atau klasifikasi yang diberikan oleh Ikhwan cenderung mengakomodasi dan memadukan teori Aristoteles dengan Plato. Pada salah satu teori klasifikasinya, Ikhwan menyebut tiga daya dari substansi tunggal jiwa: vegetatif (*nabatiyyah*), sensitif (*bayawaniyyah*) dan rasional (*nathiqah*);¹¹⁰ ini tidak diragukan adalah model klasifikasi daya-daya jiwa dengan term-term Aristoteles.¹¹¹ Sementara dalam versi lainnya, substansi (tunggal) jiwa manusia dibagi atas: bernafsu (*syahwaniyyah*), pamarah (*qadlabiyyah*) dan rasional (*nathiqah*);¹¹² teori ini bukan dari Aristoteles, tapi term-term Plato.¹¹³ Ditemukannya dua versi klasifikasi jiwa berbeda dalam *Rasa'il* menunjukkan sikap penerimaan Ikhwan terhadap keduanya, dan sekaligus membuktikan sikap akomodatif mereka. Bahkan, Ikhwan pernah menggunakan term-term Aristoteles dan Plato secara bersamaan sekaligus dalam bentuk penggabungan seperti dalam kutipan berikut ini:

ونحن قد بينا بأن هذه الأسماء تقع على نفس واحدة بحسب أفعالها المختلفة، و ذلك أنها اذا فعل في الجسم الغداء و النمو، سميت نباتية و شهوانية و اذا فعلت الحس و الحركة، سميت حيوانية غضبية؛ و إذا فعلت النطق و التمييز و الروية و الفكر، سميت ناطقة.

“Dan sungguh telah kami jelaskan bahwasannya adanya nama-nama (beragam) yang diberikan kepada jiwa yang satu (substansinya) karena didasarkan pada fungsi-fungsi atau aktivitasnya yang berbeda-beda. Yakni, kalau ia (jiwa) melalui organ tubuh beraktivitas berupa nutrisi (makan) dan tumbuh maka ia dinamakan *nabatiyyah-syahwaniyyah*; bila ia (jiwa) melakukan penginderaan dan bergerak maka ia disebut *hayawaniyyah-gadlabiyyah*; dan bila ia (jiwa) beraktivitas bertutur-kata, melakukan pembedaan, memberikan pertimbangan dan berfikir maka ia disebut *nathiqah*”.¹¹⁴

Masih berkaitan dengan persoalan tentang sumber pengetahuan di atas, dua hal berikut ini penting untuk diketahui. *Pertama*, Ikhwan telah menetapkan otak (*dimagh*) sebagai pusat proses-proses psikis-kognitif, dan oleh karenanya otak adalah merupakan tempat daya imajinasi, kognitasi (berfikir) dan memori.¹¹⁵ Konsep ini sejalan dengan pandangan Plato,¹¹⁶ sekaligus menyelisih Aristoteles yang menetapkan jantung sebagai sentral proses-proses psikis-kognitif itu.¹¹⁷ *Kedua*, Ikhwan tampak sejalan dengan Aristoteles sebatas dalam pengidentikkan akal dengan jiwa rasional;¹¹⁸ namun keidentikkan keduanya itu ternyata tidaklah bersifat penuh, karena ternyata Ikhwan juga menetapkan status akal di atas jiwa (rasional).¹¹⁹ Selanjutnya teori pembagian akal oleh Ikhwan di dalam *Rasa'il* menjadi akal bawaan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

(*gharizī*) dan perolehan atau yang diusahakan (*muktasab*),¹²⁰ adalah salah satu bukti bahwa bagi Ikhwan kadangkala akal (*rasio*) memang dianggap lebih tinggi derajatnya dibanding jiwa rasional; akal jenis pertama (bawaan, *gharizī*) adalah yang diidentikkan dengan jiwa rasional, dan akal jenis kedua (yang diusahakan, *muktasab*) sebagai yang berada di atas jiwa rasional.

Ajaran peniadaan pengetahuan bawaan, dalam batas-batas tertentu, berimplikasi pada pengapresiasian yang begitu kuat terhadap peran penting indera (pancaindera), tentu dalam kapasitasnya sebagai sumber atau alat pengetahuan. Ikhwan memang mengakui kalau pancaindera sebagai alat pengetahuan paling rendah, di bawah peringkat akal (*rasio*), namun kehadirannya dalam keseluruhan sistem pengetahuan manusia sangat signifikan dan bahkan bersifat mutlak, karena fungsi-fungsinya mendasari fungsi sumber pengetahuan yang lebih tinggi yakni akal (*rasio*). Bahkan seandainya manusia itu tanpa pancaindera, atau punya indera tetapi tidak berfungsi, rasanya manusia tidak mungkin bisa memperoleh pengetahuan tentang objek-objek pengetahuan, baik yang pencapaiannya lewat akal (*rasio*) dan atau bukti-bukti demonstratif maupun pancarindera itu sendiri.¹²¹ Jadi, meski peringkat akal (*rasio*) mengungguli indera, namun *rasio* (akal) tanpa kehadiran indera tampaknya tidak akan pernah mampu berbuat banyak. Dalam segmen ini, jelas nuansa empirisme begitu kuat, ketimbang rasionalisme, pada teori pengetahuan Ikhwan as-Shafa'.

Apresiasi Ikhwan yang begitu kuat terhadap indera tidak secara otomatis membuat mereka dapat dinyatakan sebagai penganut setia empirisme. Hal demikian disebabkan oleh sikap Ikhwan, yang meski memberi penekanan arti penting indera tetapi mereka tidak sampai menomorduakan akal (*rasio*) apalagi menafikannya. Dan bahkan fungsi akal, yang menurut aliran empirisme hanya sebatas untuk mengolah data inderawi secara induktif lewat proses abstraksi

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

dan generalisasi (universalisasi),¹²² oleh Ikhwan diperluas wilayah kompetensinya hingga menjangkau hal-hal non-fisik, baik lewat deduksi-logis—karakter metodis rasionalisme—maupun, meminjam istilah Plato, persepsi rasional atau penangkapan realitas-realitas nonfisik, termasuk dalam pengertian ini adalah lewat wahyu (dan ilham).¹²³ Dengan demikian sepanjang hanya terkait dengan apresiasi terhadap indera dan peran akal (rasio)—sebatas peran dan kemampuannya melakukan abstraksi dan generalisasi (induksi)—Ikhwan memang tampak lebih dekat dengan empirisme, dan atau Aristoteles sebatas aspek empirismenya. Akan tetapi mengingat akal—dalam pandangan Ikhwan—ternyata juga mampu menjangkau realitas-realitas non-fisik-immaterial, termasuk realitas-realitas metafisik atau forma-forma immaterial murni (*as-shurub al-mujarradah*), baik lewat deduksi logis—salah satu karakteristik rasionalisme—maupun persepsi rasional, maka klaim Ikhwan sebagai penganut empirisme tulen (penuh) menjadi gugur seketika. Dengan demikian sepanjang menyangkut peran akal, dalam batas-batas tertentu tampaknya Ikhwan as-Shafa' telah melakukan pengintegrasian pandangan Aristoteles dan Plato, tentu saja juga dengan semangat doktrin Islam.

Begitu pula dengan pengapresiasianya terhadap akal (rasio), yang bahkan menurutnya punya jangkauan sangat luas, tidak kemudian serta merta Ikhwan bisa dijustifikasi sebagai kaum rasionalis. Memang bila penilaian hanya difokuskan pada penetapan penggunaan deduksi semata, mereka tampak dekat dengan rasionalisme, karena ini memang merupakan karakteristik metodis bagi rasionalisme. Namun karena mereka telah meniadakan pengetahuan bawaan atau pengetahuan *apriori*, yang padahal pengakuan adanya pengetahuan bawaan atau *apriori* seperti ini adalah salah satu prinsip dasar doktrin rasionalisme, dan bahkan pengetahuan-pengetahuan aksiomatis yang menjadi titik pijak berfikir

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

deduktif—menurut Ikhwan as-Shafa'—juga digali dari pengalaman inderawi (lewat induksi), maka khusus dari sisi ini jelas Ikhwan as-Shafa' justru lebih dekat dengan pandangan Aristoteles, dan tentu juga empirisme.

Dengan memperhatikan uraian di atas, terutama yang menyangkut peran indera dan akal (rasio) dalam perolehan pengetahuan manusia, kiranya dapat dipahami bahwa Ikhwan as-Shafa' mengakui arti penting indera dan intelek (akal) sekaligus. Dalam batas-batas tertentu hal demikian menunjukkan betapa Ikhwan telah melakukan pepaduan secara kreatif antara pandangan Aristoteles dengan Plato, dan dalam batas-batas tertentu juga antara semangat empirisme dengan rasionalisme, tentu dengan sejumlah catatan penjelasan. Menurut Mehdi Ha'iri Yazdi,¹²⁴ sistem epistemologi yang mengintegrasikan peran penting indera dan akal merupakan karakter epistemologi Islam, tentu dengan catatan masing-masing ditempatkan sesuai dengan proporsinya secara tepat, sesuai dengan watak dari objek yang menjadi sarannya. Karena itu Osman Bakar menyatakan, epistemologi Islam adalah bukan empirisme dalam pengertian Barat yang secara eksklusif hanya mengapresiasi peran indera dan memomorduakan akal (rasio), dan bukan pula rasionalisme dalam pengertian Barat yang secara eksklusif hanya menekankan peran penting rasio (akal) dan atau memomorduakan indera.¹²⁵

Sungguh pun demikian itu, namun pandangan-pandangan mereka tentang sumber pengetahuan (khususnya), ternyata belum benar-benar mencerminkan sistem epistemologi menurut Islam secara utuh dan menyeluruh (komprehensif), khususnya kalau dipandang dari perspektif orang-orang yang mengapresiasi sufisme sebagai salah satu bagian integral dari keseluruhan sistem epistemologi dalam Islam. Karena sumber atau alat pengetahuan dalam teori pengetahuan menurut Islam bukan hanya berupa pancaindera (indera eksternal) dan

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

akal (intelekt) semata, tetapi juga masih ada sumber (alat) lain yang disebut intuisi (kalbu),¹²⁶ yang selama ini hanya lebih bisa diakui dalam tradisi sufisme dan di Barat, terutama sekali, oleh Henry Bergson.¹²⁷ Memang rasio manusia—menurut pandangan Ikhwan as-Shafa' di atas—mempunyai kemampuan yang luar biasa hingga mampu menjangkau realitas-realitas metafisik, namun karena akal hanya mencapainya secara tidak langsung (melalui perantara malaikat),¹²⁸ maka dengan kemampuan dasarnya seperti itu akal (rasio) tetap saja tidak sepenuhnya bisa menggantikan peran intuisi yang dalam Sufisme diapresiasi sebagai sarana untuk menerima pengetahuan secara langsung.¹²⁹

Selanjutnya karena epistemologi juga menyangkut pada bagaimana subjek mengetahui objek pengetahuan, maka jelas sekali bahwa jawaban atas pertanyaan ini adalah menyangkut metode, yang berintikan pada cara-cara subjek dengan alat yang ada sampai pada objek pengetahuan. Sesuai dengan kompleksitas lingkup objek pengetahuan, yang menurut Ikhwan wilayahnya mencakup hal-hal fisik-inderawi dan nonfisik-suprainderawi, maka mereka menetapkan beragam metode, yakni penginderaan (pengamatan), penalaran induksi dan deduksi logis atau pembuktian secara demonstratif,¹³⁰ serta periwayatan dan wahyu (juga ilham). Metode pertama menunjuk tindakan indera terhadap benda-benda fisik-inderawi (*mahsusat, sensibles*) dengan cara pengamatan inderawi sehingga diperoleh gambaran-gambaran partikular tentangnya. Sementara metode yang kedua (induksi), yang keberadaannya masih sangat terkait dan bahkan bergantung pada penginderaan, merupakan tindakan rasio (akal) terhadap benda-benda inderawi tadi dengan cara abstraksi dan generalisasi sehingga diperoleh pengertian umum tentang benda-benda inderawi tadi. Dua cara mengetahui ini—penginderaan dan induksi—adalah elemen pokok bersifat metodis dalam empirisme, di

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

mana indera dengan cara melakukan pengamatan terhadap benda-benda fisik-inderawi hingga diperoleh kesan-kesan inderawi (partikular), kemudian akal fikiran mengelola kesan-kesan itu dengan cara mengabstraksikan sehingga diperoleh pengertian umum darinya. Khusus dari sisi metodis ini, sesuai dengan apresiasi kuat Ikhwan terhadap indera di atas, jelas dapat diketahui betapa kuat dominasi empirisme pada teori pengetahuan Ikhwan as-Shafa', dan sekaligus keberadaannya ini sangat menyerupai konsepsi dan teori pengetahuan Aristoteles.

Kemudian menyangkut penggunaan deduksi logis atau penalaran lewat bukti-bukti demonstratif (*al-burhan*), tentu dalam kapasitasnya sebagai cara mendapatkan pengetahuan yang benar, Ikhwan memang tampak lebih sebagai kaum rasionalis. Karena sebagaimana kita ketahui, penggunaan metode deduksi logis dan pengakuan atasnya sebagai cara mendapatkan pengetahuan yang benar, yang beranjak dari hal-hal umum ke yang lebih khusus, adalah merupakan karakteristik bersifat metodis bagi aliran rasionalisme. Hanya saja justifikasi terhadap Ikhwan sebagai rasionalisme ini, terkait dengan apresiasinya terhadap metode deduksi, harus segera diberi catatan “tanpa melibatkan persoalan apakah pengetahuan aksiomatis yang menjadi titik pijak metode deduksi merupakan pengetahuan *apriori* atau *aposteriori*”. Dalam hal deduksi logis ini, yang teknisnya lewat silogisme, Ikhwan tidak segan-segan merujuk logika Aristoteles, dan karenanya rasionalisme mereka dalam konteks ini lebih cenderung pada Aristotelian, dan mereka sampai memberi apresiasi terhadap filosof Yunani ini sebagai *shahib al-manthiq*,¹³¹ sebuah apresiasi yang sering pula dilakukan oleh sejumlah pemikir Muslim.¹³² Bahkan, Ikhwan as-Shafa' sampai membuat ceritera tentang Aristoteles: “Seandainya Aristoteles masih hidup untuk mendengar yang dibawanya (Muhammad), niscaya filosof Yunani itu tak ragu lagi mesti

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

memeluk Islam".¹³³

Tentu saja rasionalisme Ikhwan, yang keberadaannya lebih cenderung pada Aristotelian tersebut, tidak terlepas dari adanya semangat rasional dalam Islam, atau bahkan boleh jadi karena dilandasi oleh doktrin Islam itu sendiri. Karena dalam bahasan-bahasannya mengenai logika deduktif dengan teknis sillogisme, di mana Ikhwan menjadikan *Organon* Aristoteles sebagai kitab rujukannya,¹³⁴ mereka telah menunjuk ayat al-Qur'an sebagai landasan dan untuk dasar legitimasinya.¹³⁵ Dalam konteks ini, Osman Bakar, seorang pemikir Islam kontemporer dari Malaysia, pernah mengatakan bahwa *al-burhan*, istilah yang digunakan dalam logika Muslim untuk menunjuk metode ilmiah demonstrasi atau bukti demonstratif, adalah berasal dari al-Qur'an,¹³⁶ tepatnya Qs. an-Nisa' (4): 174. Lebih jauh Osman Bakar, dengan merujuk keterangan al-Gazali, mengatakan bahwa istilah al-Qur'an *al-mizān*, yang biasanya diterjemahkan sebagai timbangan, merujuk antara lain pada logika (deduktif). Dengan demikian meski dalam hal metode deduksi logis atau pembuktian secara demonstratif ini Ikhwan sangat merujuk kepada logika Aristoteles, namun mereka tidak lepas dari semangat rasional Islam sebagai terdapat al-Qur'an.

Selain tiga cara mengetahui di atas, Ikhwan as-Shafa' masih menyebut metode lain berupa periwayatan dan wahyu (dan ilham), yang keberadaannya lebih dikaitkan dengan pengetahuan-pengetahuan religius. Dua metode ini yang tampaknya oleh M.M. Sherif¹³⁷ dan C.A. Qadir,¹³⁸ dalam sebuah bahasan singkatnya tentang "Epistemologi Ikhwan as-Shafa'", digabungkan dan diartikulasikan dengan sebutan inisiasi (bimbingan) dan otoritas (*initiation and authority*).¹³⁹ Seseorang hendaknya memperoleh pengetahuan religius dari seorang guru berwenang, yang menerima pengetahuan itu dari seorang imam, dan imam memperolehnya dari imam sebelumnya dan para nabi, di mana

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

Nabi itu hanya menerima ilmu itu dari Allah lewat wahyu. Dengan menempatkan wahyu sebagai satu diantara cara memperoleh pengetahuan, Ikhwan menunjukkan jati dirinya sebagai filosof Muslim, karena pengakuan otoritas wahyu merupakan satu diantara karakteristik epistemologi Islam. Berlainan dengan pengetahuan-pengetahuan sebelumnya, pengetahuan yang diperoleh dengan melalui wahyu (dan ilham) lebih dipandang sebagai limpahan atau anugerah dari Tuhan (*mauibah Allah*),¹⁴⁰ bukan sebagai suatu yang sengaja diusahakan oleh manusia.

Periwayatan sebagai sebuah cara mengetahui melibatkan peran indera dan akal (rasio) sekaligus; indera menangkap simbol-simbol verbal dan akal menangkap makna kandungannya. Kalau demikian berarti tidak jauh berbeda dengan konsepsi penginderaan dalam empirisme, sepanjang yang dimaksudkan adalah penginderaan terhadap benda-benda inderawi lewat pengamatan lalu dilanjutkan akal mengabstraksikan. Hanya saja karena dalam periwayatan juga melibatkan adanya otoritas—pengakuan penerima riwayat terhadap otoritas penyampai riwayat, sekaligus ini menjadi satu karakteristiknya—maka terkandung nuansa religius di dalamnya, lebih-lebih tampaknya Ikhwan memang lebih mengkaitkan metode ini dengan pengetahuan religius. Dan bahkan nuansa religius itu semakin kental ketika sumber riwayat adalah Nabi, di mana pengakuan otoritas ini mengambil bentuk keyakinan atau keimanan. Oleh karena periwayatan bersumber pada otoritas, maka keberadaan pengetahuan didahului oleh adanya pengakuan otoritas. Boleh jadi karena periwayatan memegang peran penting dalam keilmuan Islam, dan terutama sekali dalam hadis, maka ada yang mengatakan—Naquib al-Attas, misalnya—bahwa periwayatan merupakan karakteristik epistemologi Islam.

Sementara penetapan wahyu, tentu saja dalam pengertian

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

metodisnya, menunjukkan betapa bangunan epistemologi Ikhwan mencerminkan teori pengetahuan Islam. Selain karena Ikhwan sendiri mendasarkan pada doktrin Islam, baik berupa ayat al-Qur'an maupun hadis, pengapresiasian wahyu menjadi salah satu metode pengetahuan memang hanya terjadi dalam struktur epistemologi Islam, dan sekali-kali tidak pada empirisme dan rasionalisme, dan bahkan di kalangan filosof Yunani pun hal demikian belum pernah dibahas. Oleh karena itu tidak terlalu salah kalau kemudian ada sementara ahli yang mengapresiasi bahwa bahasan tentang wahyu secara filosofis adalah orisinil Islam, hingga tidak dapat dibenarkan kalau filsafat Islam itu dikatakan sebagai filsafat Yunani yang diberi baju Islam. Hanya saja kemudian prosesnya dijelaskan oleh Ikhwan dengan teori emanasi Plotinos; ketika jiwa partikular (Nabi) sudah siap, dan Tuhan menghendaki, maka seketika itu pula ia menerima limpahan ilmu berupa wahyu dari jiwa universal (malaikat).¹⁴¹ Mirip dengan wahyu, tetapi peringkatnya berada di bawah wahyu, adalah perolehan pengetahuan dengan melalui ilham,¹⁴² sehingga subjek penerimanya pun berada di bawah derajat para Nabi.

Karena wahyu merupakan anugerah tertinggi dari Tuhan di dunia ini,¹⁴³ maka kenabian menempati derajat tertinggi. Termasuk derajat para filosof pun berada di bawahnya, sehingga *syari'ah nabawiyah*—wahyu dalam arti materi pewahyuan—mesti lebih tinggi daripada pengetahuan-pengetahuan filosofis (*'ulum hikmiyyah*). Pengetahuan filosofis dan hukum ilahi (wahyu) sebenarnya merupakan dua hal yang sama dalam pokok tetapi berbeda dalam hal cabang.¹⁴⁴ Selain karena berasal dari sumber yang sama, keduanya bertemu dalam fungsi dan tujuan akhir.¹⁴⁵ Hanya saja keduanya berbeda dalam hal cara atau jalan,¹⁴⁶ sehingga penisbahan wahyu dan pengetahuan filosofis menjadi berbeda; wahyu karena merupakan anugerah Tuhan maka ia lebih dinisbahkan kepada malaikat yang menjadi perantara

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

antara dirinya dengan Tuhan (dan juga Tuhan), sedangkan pengetahuan-pengetahuan filosofis lebih sebagai hasil usaha manusiawi sehingga ia lebih dinisbahkan kepada diri para filosof itu sendiri.¹⁴⁷

Baik menyangkut wahyu maupun ilham, dan juga pencapaian pengetahuan filosofis, Ikhwan as-Shafa' sangat memberikan penekanan terhadap arti penting kesucian jiwa. Karena itu tidak mengherankan kalau di dalam *Rasa'il* ditemukan terma-terma yang substansi maknanya menunjuk kepada kesucian jiwa. Dari sisi ini tampak sekali betapa Ikhwan memang sangat terpengaruh oleh ajaran Sufisme, terutama penyucian jiwa yang sekaligus merupakan doktrin andalan dalam Sufisme. Pengaruh Sufisme terhadap Ikhwan itu menjadi tampak semakin nyata ketika diketahui bahwa Ikhwan telah mengintroduksi sejumlah term-term formal kesufian yang dalam tradisi Sufisme biasa dikenal sebagai *maqamat* dan *ahwal*.¹⁴⁸ Namun pengaruh itu tampaknya sebatas dalam pengertian lahiriyah atau formal, karena mereka dalam teori pengetahuannya tidak pernah sama sekali mengapresiasi intuisi dan atau metode intuitif, padahal ia adalah karakteristik esensial dalam teori pengetahuan sufisme.

Berbagai keterangan yang telah terdeskripsikan secara panjang lebar di atas, terutama yang berkaitan langsung dengan persoalan teori pengetahuan, sungguh membuktikan betapa kompleks dan beragam tradisi-tradisi dan unsur-unsur yang ikut terlibat dan mewarnai pembentukan pemikiran epistemologi Ikhwan as-Shafa'. Tentu saja kenyataan seperti ini tidak terlepas dari prinsip umum yang mendasari konstruksi pemikiran Ikhwan as-Shafa', yakni inklusif-akomodatif tetapi selektif, tidak eksklusif dan tidak pula fanatik (berlebihan) terhadap mazhab pemikiran tertentu.¹⁴⁹ Karya intelektual mereka *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*, yang sumber rujukannya beragam dan dapat diringkaskan atas empat sumber rujukan utama,¹⁵⁰ adalah wujud

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

aplikasi prinsip dasar itu. Dari sumber-sumber rujukan beragam itu mereka ambil unsur-unsur tertentu yang menurutnya benar dan baik, untuk kemudian dipadukan ke dalam sebuah sistem pemikiran, dengan semangat merekonsiliasikan Islam dengan filsafat Yunani, sehingga pemikiran Ikhwan bercorak eklektisisme.¹⁵¹ Inilah yang oleh sebagian ilmuwan, yang secara antusias mengkaji pemikiran Ikhwan, diidentifikasi sebagai pendekatan eklektis (*manhaj talfiq*).¹⁵² Relevan dengan pendekatan ini, pemikiran epistemologi Ikhwan dibangun atas dasar doktrin Islam, yang kemudian dipadukan dengan filsafat Yunani, terutama pemikiran Plato dan Aristoteles—dan juga Plotinos dan Pythagoras—tentu dengan tetap berbasiskan pada tauhid. Secara lebih spesifik, kiranya dapat dinyatakan bahwa bangunan epistemologi Ikhwan lebih merupakan hasil paduan kreatif antara doktrin Islam dengan Platonisme dan Aristotelianisme, yang berarti dalam batas-batas tertentu juga antara semangat empirisme dan rasionalisme, yang kemudian dalam deskripsinya lebih jauh diperkaya dengan unsur-unsur filsafat Yunani lainnya, terutama Pythagorean dan Plotinian.

Eklektisisme yang berintikan integrasi doktrin Islam dengan Platonisme dan Aristotelianisme itu, yang dalam batas-batas tertentu mesti inklusif pula antara semangat rasionalisme dan empirisme, agaknya memang berorientasikan pada sistem epistemologi tertentu, yang dalam banyak hal berbeda dengan epistemologi dalam sains modern. Nuansa ini paling tidak tampak dari konstruksi epistemologi Ikhwan, yang secara kongkrit dan sistimatis dapat dilacak pada pemikirannya tentang objek, sumber dan metode pengetahuan. Dalam hal objek pengetahuan, Ikhwan tidak hanya menunjuk realitas-realitas fisik-material, tetapi juga yang nonfisik-immaterial (ruhani); ini jelas berlainan dan melampaui sains modern, yang dengan filsafat positivisme sebagai landasannya, membatasi objek kajiannya hanya pada realitas-realitas fisik-empiris (indriawi).¹⁵³ Selain itu, realitas-

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

realitas empiris yang menjadi sasaran (objek) dari sains modern telah dilepaskan begitu saja dari dimensi-dimensi transendensinya; ini jelas bertolak belakang dengan pandangan Ikhwan, yang justru bermaksud menempatkan realitas-ralitas tersebut ke dalam kerangka transendensi Tuhan. Dengan demikian, bila ditinjau dari perspektif Huston Smith, maka sesungguhnya pemikiran Ikhwan as-Shafa' masuk ke dalam lingkup filsafat tradisional—atau yang lebih dikenal sebagai Filsafat Perennial—bandingan dari sains Barat (modern) sebagai filsafat modern.

Kontras antara epistemologi Ikhwan as-Shafa' dengan sains modern berlanjut terus hingga pada masalah sumber pengetahuan. Sebagaimana diuraikan, Ikhwan mengakui indera dan akal sekaligus, dan menempatkan keduanya pada proporsi masing-masing secara tepat; apresiasinya terhadap indera sedikit pun tak berimplikasi pada penolakan terhadap akal (rasio), sebagaimana apresiasinya terhadap akal juga tak mengakibatkan pemberontakan terhadap wahyu. Ini berlainan dengan sains modern yang pada dasarnya hanya mengakui keberadaan indera saja sebagai sumber pengetahuan; para saintis modern memang mengakui peran penting akal dalam proses penalaran, tapi ia hanya digunakan untuk memilih, memutuskan dan melakukan penalaran; sama sekali bukan menjadi alat lain untuk menangkap realitas dalam statusnya sebagai objek pengetahuan.¹⁵⁴

Pandangan Ikhwan tentang objek dan sumber pengetahuan tersebut berlanjut pada masalah metode. Bagi Ikhwan, metode pengetahuan tidaklah bersifat “tunggal” sebagai yang dikehendaki oleh sains modern, tetapi mejemuk berkorespondensi dengan kemajemukan objek dan sumber pengetahuan. Bahkan, diantara metode pengetahuan yang diidentifikasi oleh Ikhwan dalam sistem epistemologinya adalah wahyu (dan ilham), yang kini otoritas dan keberadaannya sengaja ditanggalkan oleh para saintis modern.¹⁵⁵

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

Selain itu, pengakuan Ikhwan atas kemajemukan metode pengetahuan kiranya tidak perlu diragukan lagi kontrasnya dengan epistemologi sains modern yang pada dasarnya hanya mengakui satu metode saja, yang populer dengan sebutan “metode ilmiah”.¹⁵⁶

Apabila dilihat secara kritis, pemikiran epistemologi Ikhwan as-Shafa’—dengan acuan pada karakteristik objek, sumber atau alat dan metode pengetahuan seperti diuraikan di atas—agaknyanya dalam batas-batas tertentu potensial sekali untuk diangkat ke permukaan sebagai salah satu alternatif dari epistemologi sains modern. Mengacu uraian Osman Bakar di seputar epistemologi Islam,¹⁵⁷ konsepsi Ikhwan tentang objek pengetahuan yang mencakup realitas-realitas fisik-material dan nonfisik-immaterial sekaligus,¹⁵⁸ karena memang sejalan dengan doktrin Islam, serta penekanannya pada prinsip ketauhidan,¹⁵⁹ pengakuan atas sumber pengetahuan berupa indera dan akal secara seksama serta penempatan masing-masing pada proporsinya,¹⁶⁰ pengakuan atas kemajemukan metode pengetahuan, sesuai dengan watak objek masing-masing,¹⁶¹ semuanya ini jelas merupakan sebagian karakteristik dari bangunan epistemologi atau teori pengetahuan Islam. Oleh karena itu, kiranya tak terlalu berlebihan kalau dikatakan bahwa dalam batas-batas tertentu epistemologi Ikhwan al-Shafa’ merupakan salah satu rintisan awal dari teori pengetahuan dalam Islam, meski masih perlu dilakukan langkah penyempurnaan. Lebih dari itu, pemikiran epistemologi Ikhwan as-Shafa’ berpotensi untuk dijadikan salah satu bahan acuan guna pembentukan atau rekonstruksi epistemologi Islam, sekaligus merupakan sebuah alternatif bagi epistemologi sains modern, yang kini oleh sebagian intelektual Islam tengah giat dicarikan solusi alternatif pemecahannya.

Hanya saja kalau memang diapresiasi sebagai salah satu rintisan pemikiran epistemologi Islam dan dianggap potensial untuk

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

dirujuk sebagai model epistemologi alternatif menggantikan epistemologi modern-Barat, maka teori pengetahuan Ikhwan tersebut masih memerlukan penyempurnaan. Karena ternyata epistemologi Ikhwan as-Safa' belum mencerminkan epistemologi Islam yang utuh dan konprehensif, terutama kalau dipandang dari kaca mata orang yang mengapresiasi Sufisme sebagai bagian integral dari sistem epistemologi Islam. Karena dalam pemikiran epistemologinya, ternyata Ikhwan as-Shafa' sama sekali tidak mengapresiasi peran penting intuisi atau kalbu dan atau metode intuitif, sebagai yang diapresiasi sangat kuat dalam tradisi Sufisme. Dengan demikian, teori pengetahuan Ikhwan as-Safa' baru layak dinyatakan sebagai salah satu rintisan epistemologi Islam dan layak dijadikan alternatif bagi epistemologi sains modern-Barat, kalau keberadaannya disempurnakan dengan teori pengetahuan yang terdapat dalam tradisi sufisme.

Catatan Akhir:

¹Ian Richard Netton, *Al-Farabi and His School* (London and New York: Routledge, 1992), p. 36; Mulyadhi Kartanegara, *Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002), h. 58; Mulyadhi Kartanegara, "Membangun Kerangka Ilmu:

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

Perspektif Filosofis”, dalam Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo (ed.), *Problem dan Prospek LAIN: Antologi Pendidikan Tinggi Islam* (Jakarta: Dirjen Bimbaga Islam, 2000), h. 252.

²Dalam konteks ini, kiranya penting direnungkan pernyataan A.N. Whitehead, bahwa segenap filsafat, tentu saja termasuk filsafat pengetahuan dalam berbagai alirannya, sesudah masa hidup Plato dan Aristoteles, sesungguhnya lebih merupakan ulasan-ulasan dan pengembangan terhadap pemikiran dua tokoh filosof Yunani itu. Lihat, Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terjemah Sujono Sumargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992), h. 265.

³Muhamad Abu Hamdan, *Al-Falasifah wa al-Fiker al-Islami* (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, t.th.), h. 10; Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Jilid 2 (Yogyakarta: Kanisius, 1996), h. 18.

⁴Lihat, misalnya: Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, h. 144.

⁵Diantara penulis yang membagi aliran epistemologi menjadi rasionalisme dan empirisme serta intuisionisme adalah: Harold H. Titus et. al., *Living Issues in Philosophy* (New York: D. Van Nostrand Company, 1974), p. 181. Model pembagian itu kemudian dirujuk oleh M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Historisitas atau Normativitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 262.

⁶Lihat, misalnya: Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3 (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. and The Free Press, 1972), p. 16; Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Jilid 2, h. 18; Muhamad Abu Hamdan, *Al-Falasifah wa al-Fiker al-Islami*, h. 10.

⁷Abu Hamdan, *Al-Falasifah wa al-Fiker al-Islami*, h. 10. Bahkan sejumlah penulis seperti Richard H. Popkin dan Avrum Stroll, William L. Reese dan M. Amin Abdullah secara tegas menyebut Plato sebagai tokoh rasionalisme. Lihat, Richard H. Popkin dan Avrum Stroll, *Philosophy Made Simple*, diedit oleh A.V. Kelly, (1973), p. 189; M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 244. Dan bahkan William L. Reese selain menunjuk Plato, ia juga menyebut nama filosof Yunani sebelumnya yakni Parmenides (lahir 540 SM) sebagai tokoh rasionalisme. Lihat, William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion* (New York: Humanity Books, 1998), p. 197-198.

⁸Lihat, misalnya: Muhamad Muslih, *Filsafat Ilmu, Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Belukar, 2004), 58. Tampaknya penulis buku ini mengidentifikasi Aristoteles sebagai rasionalis karena metode deduksinya berupa logika formil, yang hal ini—sebagai akan terlihat nanti—merupakan salah satu karakteristik mazhab rasionalisme dalam aspek metodis. Pandangan seperti ini meski dari sisi tertentu bisa dibenarkan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

namun dari sisi lain kurang bisa diterima. Karena dalam pandangan Aristoteles, kategori-kategori yang menjadi titik pijak deduksi dalam logika formilnya, bukan merupakan pengetahuan *apriori* (fitri), tetapi diperoleh melalui proses panjang abstraksi yang kemudian ujungnya dapat diderivasikan pada pengalaman empirik, dan tentu hal demikian tidak sejalan dengan pandangan rasionalisme. Mengenai penjelasan tentang proses pembentukan kategori-kategori seperti itu dapat dilihat pada: Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Jilid 1, h. 46.

⁹Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, h. 139.

¹⁰Rumusan pengertian rasionalisme seperti ini dapat ditemukan antara lain dalam: William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, p. 197-198; Harold H. Titus et.al., *Living Issues in Philosophy*, p. 172.

¹¹ M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 244. Dalam konteks ini Harold H. Titus et. al. pernah mengatakan bahwa pengalaman-pengalaman yang diperoleh lewat pancaindera, menurut kaum rasionalis, baru merupakan bahan mentah pengetahuan (*the raw material of knowledge*), yang kemudian diorganisasikan dan diolah oleh akal (rasio) ke dalam sebuah sistem bermakna dan kemudian baru menjadi pengetahuan. Lihat, Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy*, p. 172.

¹² Jamil Saliba, *Min Aflathun ila Ibn Sina* (T.t.: Dar al-Andalus, 1981), h. 28. Ajaran Plato tentang "idea" mengalami pengembangan di tangan Plotinos, yang pemikiran filosofisnya disebut Neoplatonisme. Istilah "Yang Baik" dari Plato, sebutan bagi sebab—juga tujuan segala yang ada—Plotinos ungkapkan sebagai Yang Satu (*The One*), dab di bawah-Nya adalah: akal (*nous*), jiwa (*psuke*) dan materi (*meon*). Lihat, misalnya: Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Jilid 1, h. 66-68.

¹³Harold H. Titus et. al., *Living Issues in Philosophy*, p. 272. Bahkan ajaran tentang idea ini biasa dinyatakan sebagai doktrin filosofis terpenting bagi Plato, yang mesti ditemukan dalam setiap karya-karya Platonis. Lihat, misalnya: M. Saeed Sheikh, *A Dictionary of Muslim Philosophy* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1976), p. 14; Mohamad Hatta, *Alam Pikiran Yunani* (Jakarta: Tintamas, 1986), h. 97.

¹⁴ Paul Edward (ed.), *The Encycloedia of Philosophy*, Vol. 3, p. 10.

¹⁵Uraian memadai tentang pengetahuan sebagai bentuk "peringatan kembali" dalam pemikiran Plato, antara lain dapat dibaca pada: Muhamad Baqir as-Sadr, *Falsafatun±* (Beirut: Dar at-Ta'aruf li al-Matbu'at, 1989), h. 53; Mohamad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, h. 103. Ungkapan populer Plato "*al-'ilm tadzakkur*" ini ternyata telah dinukil pula oleh Ikhwan as-Shafa' dalam *Rasa'il*-nya. Lihat, Ikhwan as-Shafa', *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*, Vol. 3, (Beirut: Dar Shadir, 1957), h.

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

424.

¹⁶ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Jilid 1, h. 66.

¹⁷Lihat, misalnya: Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, p. 16; Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Jilid 2, h. 19.

¹⁸ K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, 46.

¹⁹ K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, h. 48.

²⁰ Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, p. 21-22.

²¹ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), h. 55.

²² Lihat, M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 244.

²³ K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, h. 50.

²⁴ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, p. 197-198. Lihat pula: A.R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy* (New York: Routledge & Kegan Paul, 1996), p. 76.

²⁵ Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, h. 137.

²⁶ William P. Altson, "Empiricism", dalam Edward Craig (ed.), *Routledge Encyclopaedia of Philosophy* (New York and London: Routledge, 1998)

²⁷Tentang pengapresiasian Aristoteles sebagai tokoh atau eksponen empirisme dapat dilihat antara lain pada: Abu Hamdani, *Al-Falasifah wa al-Fikr al-Islami*, h. 10; M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 244. Dalam konteks ini, Abu Hamdani menjelaskan sisi pandangan Aristoteles yang menetapkan bahwa seluruh pengetahuan manusia bersumber dari pengalaman. Bahkan pengetahuan yang biasa disebut sepuluh kategori Aristotelian pun, yang biasa diacu dalam penalaran deduksi logis, menurut Aristoteles juga bersumber pada pengalaman setelah melalui proses panjang abstraksi dan generalisasi. Penjelasan tentang hal ini. Lihat, K. Bertens, *Seri Sejarah Filsafat Barat*, Jilid I, h.

²⁸ Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, h. 139.

²⁹Tentang apresiasi terhadap Aristoteles sebagai tokoh empirisme dapat dilihat antara lain pada: M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 154; Abu Hamdani, *Al-Falasifah wa al-Fikr al-Islami*, h. 10.

³⁰ Murtada Mutahhari, *Mengenal Epistemologi*, terjemah Muhamad Jawad Bafaqih (Jakarta: Lentera Basritama, 2001), h. 51.

³¹Muhammad Baqir as-Shadr, *Falsafatuna* (Beirut: Dar at-Ta'aruf li al-Mathbu'at, 1989), h. 32.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

³² M. Amin Abdullah, *Studi Agama*, h. 154.

³³ K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, h. 51.

³⁴ Muhammad Baqir as-Shadr, *Falsafatuna*, h. 41.

³⁵ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), h. 57.

³⁶ Muhammad Abu Hamdani, *Al-Falasifah wa al-Fiker al-Islami*, h. 10.

³⁷ Harold H. Titus et.al. (ed.), *The Living Issues in Philosophy*, p. 282.

³⁸ K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, h. 14.

³⁹ Sebagai misal adalah sebuah patung; ia terdiri dari bahan (materi) tertentu—mungkin berupa kayu atau batu—dan bentuk tertentu pula—seperti bentuk kuda atau manusia. Materi dan bentuk tidak saja membuat sesuatu menjadi kongkrit, tetapi juga bisa dibedakan dengan lainnya dan sekaligus dapat kenal oleh manusia dengan alat mengetahui yang dimilikinya. Lihat, K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, h. 15.

⁴⁰ Harold H. Titus et.al. (ed.), *The Living Issues in Philosophy*, p. 279.

⁴¹ Muhamad Fuad S.S., “Pandangan dan Pemikiran Plato dan Aristoteles dalam Masalah Epistemologi”, dalam *Jurnal Filsafat* (Jakarta: UI, 1999), Vol. 01, h. 7.

⁴² Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, h. 52. C.A. Van Peursen, *Orientasi di Alam Filsafat*, terjemah Dick Hartoko (Jakarta: Gramedia, 1991), h. 20.

⁴³ Bagi Aristoteles, hal-hal atau pengertian umum yang mengungkapkan jenis suatu benda terdapat di dalam benda-benda kongkrit dan teramati secara bersama, bukan berada di dunia idea sana seperti yang dikehendaki oleh Plato, dan tidak pula pada masing-masing benda partikular.

⁴⁴ Noeng Muhajir, *Filsafat Ilmu: Telaah Sistematis Fungsional Komparatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), h. 20. Bandingkan dengan: Nurcholis Majid (ed.), *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), h. 23.

⁴⁵ Mohamad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, h. 121. Logika Aristoteles diketahui mendapatkan sejumlah modifikasi dan penyempurnaan dari para pengikutnya; namun modifikasi itu hanyalah sebatas membuat perbaikan atau membuat rumusan-rumusan guna memperjelas konsep-konsep logika dari Aristoteles. Menurut Immanuel Kant (1724-1804 M), perbaikan dan penjelasan tersebut lebih banyak menunjukkan usaha agar *performance* logika Aristoteles menjadi tampak lebih elegan (tampam), bukannya agar tampil lebih kokoh (solid).

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

Lihat, Noeng Muhajir, *Filsafat Ilmu*, h. 20.

⁴⁶ Penggunaan istilah “intuisionisme” untuk menunjuk salah satu aliran pemikiran epistemologi dan sekaligus penguraiannya, secara formal antara lain dapat ditemukan pada: Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, h. 144-147; Burhanuddin Salam, *Logika Material, Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: Rineka Cipta, 1997), h. 102-103; Ahmad Mahmud Subhi, *Al-Falsafah al-Akhlaiyyah*, h. 199-204; Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu, Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Belukar, 2004), h. 82-84. Pada karya yang disebutkan pertama dan kedua, intuisionisme diuraikan dalam konteks filosof Barat, khususnya Henry Bergson. Sementara pada karya yang disebut ketiga, intuisionisme diuraikan dalam konteks Tasawuf, sehingga para Sufi disebut dengan kaum intuisionis (*dzaunqiyin*). Dan karya yang disebut keempat, intuisionisme diuraikan dengan format penggabungan perspektif filosof Barat, khususnya Henry Bergson, dengan tradisi mistisisme dalam Islam atau Tasawuf (Sufisme), hanya saja uraiannya masih relatif kurang mendalam dan begitu ringkas.

⁴⁷Tentang Henry Bergson dan pemikirannya, tentu terutama mengenai apresiasinya terhadap intuisi sebagai sumber atau sarana untuk memperoleh pengetahuan langsung. Lihat, Harun Hadiwijono, *Seri Sejarah Filsafat Barat 2*, h. 135-139.

⁴⁸ Lihat, Murtada Mutahhari, *Mengenal Epistemologi*, h. 67.

⁴⁹Burhanuddin Salam, *Logika Materiil*, h. 102.

⁵⁰ Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, h. 146.

⁵¹ Harold H. Titus et.al. (ed.), *The Living Issues in Philosophy*, p. 205.

⁵² Lihat, Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Islam* (New Delhi: Kitab Bavan, 1983), p. 3.

⁵³ Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, h. 145.

⁵⁴ Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), h. 61.

⁵⁵ Penyebutan ini didasarkan pada karakteristik pengetahuan intuitif yang ditandai oleh kehadiran objek ke dalam diri subjek, berlainan dengan pengenalan rasional yang memahami objek dengan lewat simbol-simbol. Lihat, Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, h. 60.

⁵⁶ Lihat, misalnya: R. 3, h. 182.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

⁵⁷ R. 3, h. 232-233.

⁵⁸ Lihat, misalnya: Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, h. 48-50.

⁵⁹ R. 3, h. 403.

⁶⁰ R. 3, h. 237.

⁶¹ R. 3, h. 231-232, 402.

⁶² R. 3, h. 237, 252.

⁶³ R. 3, h. 403.

⁶⁴Lihat, misalnya: R. 3, h. 184, 190, 198, 403; Lihat, pula: *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 2, h. 361.

⁶⁵ Lihat, Misalnya: R. 3, h. 237.

⁶⁶ Lihat, R. 1, h. 54.

⁶⁷ Misalnya: Pierre Simon de Laplace (w. 1827) dalam teorinya mengenai “hukum mekanisme yang mengendalikan alam” dan Charles Darwin (1882) dalam “hukum seleksi alam”. Penjelasan dua teori itu dapat dibaca pada: Mulyadhi Kartanegara, “Membangun Kerangka Ilmu, Perspektif Filosofis”, dalam Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo (ed.), *Problem dan Prospek IAIN, Antologi Pendidikan Tinggi Islam* (Jakarta: Dirjen Bimbaga Islam, 2000), h. 247.

⁶⁸Uraian tentang filsafat positivisme dapat dibaca antara lain pada: Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu, Telaah Sistematis Fungsional Komparatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), h. 61-68.

⁶⁹ Seyyed Hossein Nasr, *A Young Muslim's Guide to the Modern World* (Chicago: Kazi Publications, Inc., 1994), p. 182-184.

⁷⁰Namun pada segmen-segmen tertentu harus diakui adanya dominasi Plato di satu sisi, dan Aristoteles pada sisi yang lain, terhadap pemikiran epistemologi Ikhwan as-Safa', tentu dengan sejumlah catatan penjelas.

⁷¹Lihat, misalnya: Osman Bakar, *Taubid dan Sains*, h. 17.

⁷² Lihat, misalnya, Haidar Bagir dan Zainal Abidin, dalam pengantar Mahdi Gulsyani, *Filsafat Sains Menurut al-Qur'an*, terjemah Agus Effendi (Bandung: Mizan, 1995), h. 1.

⁷³ R. 3, h. 196-197.

⁷⁴ Misalnya: Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, h. 27-31.

⁷⁵ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisime dalam Islam*, h. 34-35.

⁷⁶ Nurcholish Majid, *Khazanah Intelektual Islam*, h. 24.

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

⁷⁷ R. 3, h. 337-338.

⁷⁸ R. 3, h. 338.

⁷⁹ R. 1, h. 54-55.

⁸⁰ Harun Hadiwijono, *Sari Serajah Filsafat Barat*, h. 67-68.

⁸¹ Dari urut yang tertinggi, disebutkan oleh Plato: idea kebaikan (Yang Baik), jiwa, idea keindahan, disusul oleh bentuk-bentuk immaterial murni lainnya. Penjelasan lebih detail tentang masalah ini: Lihat, Mohamad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, h. 104.

⁸² R. 3, h. 196-197.

⁸³Tentang Pencipta, atau Yang Satu dalam istilah Plotinos. Yang Satunya Plotinos mutlak transenden, hingga tak mungkin dikenal oleh manusia sepanjang masih berada di dunia material ini, sedangkan Ikhwan memungkinkan untuk diteketahui-Nya, tentu dengan batas-batas yang tetap mengakui dimensi transendensi-Nya. Kemudian tentang status Materi (Pertama), Plotinos tak mengapresiasi materi sebagai anggota penuh emanasi, karena darinya memang sudah tidak lagi muncul maujud lain. Sementara bagi Ikhwan, materi merupakan anggota penuh; darinya masih lahir maujud berupa Tubuh atau Jisim Absolut (*al-jism al-mutblaq*), dan baru paska kemunculannya proses emanasi dinyatakan telah berakhir (berhenti). Sangat mungkin, hal ini terjadi akibat perbedaan tentang lingkup maujud; Plotinos hanya mengakui yang benar-benar ada bersifat metafisik (immaterial), yang jika didekati lewat teori Plato, semuanya berada di dunia idea-metafisik. Memang, Plato telah membagi dunia atas yang ruhani-immaterial dan jismani-material (teramati), namun baginya yang disebut belakangan itu hanya merupakan suatu bayangan (tak sempurna) semata, bukan hal yang real (*unreal*); sedangkan bagi Ikhwan, keduanya sama-sama diakui sebagai suatu realitas objektif, yang peringkat ontologisnya berbeda tetapi bersifat hirarkis dan tetap saling berkaitan. Lihat, Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 37-39.

⁸⁴Ikhwan as-Safa', *Ar-Risalah al-Jami'ah*, diedit oleh Mustafa Ghalib, Vol. 1 (Beirut: Dar Sadir, 1973), h. 260; R. 3, h. 181-182, 202.

⁸⁵ Misalnya: R. 1, h. 52.

⁸⁶ R. 1, h. 51; R. 3, h. 182, 202; R. 4, h. 206.

⁸⁷ R. 3, h. 181-182; *Ar-Risalah al-Jami'ah*, Vol. 1, h. 260.

⁸⁸ Ian Richard Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 16.

⁸⁹ R. 3, h. 238, 352.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

⁹⁰ Jamil Saliba, *Min Aflathun ila Ibn Sina*, h. 28.

⁹¹ R. 2, h. 6.

⁹² Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 22.

⁹³ Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 26-27.

⁹⁴ Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 26.

⁹⁵ yang dengan urutan dapat disebutkan berikut: (1) Materi untuk kepentingan seni kreativitas manusia (*al-hayula as-shina'i*) seperti kayu yang digunakan oleh tukang kayu; (2) Materi alami (*al-hayula at-thabi'i*) yang mencakup empat unsur dasar: api, udara, air dan tanah; (3) Materi universal (*al-hayula al-kulli*), biasa disebut Tubuh Absolut (*al-jism al-muthlaq*), yang darinya muncul bintang-bintang, empat unsur dasar di atas dan segala sesuatu yang lain; dan (4) Materi Pertama (*al-hayula al-ula*). Lihat, R. 3, h. 184; Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, (USA: Shambala Boulder, 1978), p. 58-59.

⁹⁶ Netton, *Muslim Neoplatonists*, p. 25; M. Saeed Sheikh, *A Dictionary of Muslim Philosophy*, p. 78.

⁹⁷ R. 2, h. 79; R. 3, h. 237, 358.

⁹⁸ R. 3, h. 238.

⁹⁹ R. 3, h. 31. Lihat pula, misalnya, pada: Jabur 'Abd an-Nur, *Ikhwan as-Shafa'* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1961), h. 47.

¹⁰⁰ R. 4, h. 51. Lihat pula, misalnya: Jabur 'Abd an-Nur, *Ikhwan as-Shafa'*, h. 47.

¹⁰¹ Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 3, p. 22.

¹⁰² K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, h. 51.

¹⁰³ Sebagaimana diketahui ada sejumlah istilah di kalangan rasionalisme untuk menyebut pengetahuan *apriori* atau bawaan itu. Misalnya: pada teori Plato pengetahuan bawaan itu disebut pengetahuan tentang idea-idea; pada teori Rene Descartes dinamakan *innate ideas* yakni substansi; pada Spinoza dinamakan substansi ilahi.

¹⁰⁴ R. 3, h. 424.

¹⁰⁵ R. 1, h. 277.

¹⁰⁶ R. 1, h. 262.

¹⁰⁷ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Jilid 1, h. 24.

¹⁰⁸ Keterangan seputar kontep potensialitas dan aktualitas Aristoteles dapat dibaca, misalnya, pada: Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Jilid 1, h. 48.

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

¹⁰⁹ R. 3, h. 424.

¹¹⁰ R. 2, h. 325, 347.

¹¹¹ Mohamad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, h. 131; A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), h. 167. Bahkan menurut Harun Nasution, bahwa filosof Muslim Ibn Sina (980-1037 M) mengikuti model klasifikasi jiwa Aristoteles seperti ini. Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI-Press, 1986), h. 9; Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, h. 35-36.

¹¹² R. 2, h. 328-329.

¹¹³ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Vol.1, h. 43; Jamil Saliba, *Min Aflatun ila Ibn Sina*, h. 113; G.W. Bawengan, *Sebuah Studi tentang Filsafat* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1983), h. 29-30. Harun Nasution mengatakan bahwa al-Kindi (796-873 M), filosof Muslim pertama, mengikuti model klasifikasi jiwa menurut Plato ini. Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, h. 9; Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, h.18-19.

¹¹⁴ R. 3, h. 68.

¹¹⁵ R. 2, h. 350-351; R. 3, h. 241-242.

¹¹⁶ Mohamad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, h. 131.

¹¹⁷ Mohamad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, h. 131.

¹¹⁸ Lihat, A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, h. 167; R. 1, h. 437-438; R. 3, h. 232, 425, 457.

¹¹⁹ R. 2, h. 351; R. 3, h. 240, 466.

¹²⁰ R. 3, h. 303, 460.

¹²¹ Karena setiap hal yang tidak bisa diimajinasikan—di mana daya imajinasi hanya menerima informasi dari pancaindera—tidak mungkin bisa dikonsepsikan oleh akal fikiran. Lihat, R. 3, h. 424.

¹²² Lihat, misalnya: Muhamad Baqir as-Shadr, *Falsafatuna*, h. 32.

¹²³ Berkaitan dengan ini, Ikhwan as-Shafa' pernah menyebutkan “realitas-realitas nonfisik-immaterial adalah hal-hal yang dapat ditangkap oleh akal dan dikonsepsikan oleh daya fikir manusia” (*ar-ruhani ma yudrak bi al-'aql wa yutashawwar bi al-fiker*). Lihat, R. 3, h. 237.

¹²⁴ Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1992), p. 8-9.

¹²⁵ Baca, misalnya: Osman Bakar, *Taubid dan Sains*, h. 11-21.

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

¹²⁶Lihat, misalnya: Mulyadhi Kartanegara, *Panorama Filsafat Islam*, h. 61; Mulyadhi Kartanegara, “Membangun Kerangka Ilmu: Perspektif Filosofis”, dalam *Problem dan Prospek LAIN*, h. 253; Mutada Mutahhari, *Mengenal Epistemologi*, h. 86-88. Pengakuan intuisi sebagai salah satu sumber atau alat pengetahuan di kalangan pemikir Islam, biasa didasarkan pada interpretasi terhadap kata *al-af'idah* dalam Qs. an-an-Nahl (16): 78—*wa ja'ala lakum as-sam' wa al-abshar wa al-af'idah*. Lihat, misalnya: M. Quraisih Shihab, *Wawasan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1996), h. 437; Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, h. 16-17.

¹²⁷ Baca, misalnya: Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, h. 144-147.

¹²⁸ Lihat, R. 2, h. 10.

¹²⁹ Lihat, Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, h. 29.

¹³⁰ R. 2, h. 334, 351; R. 3, h. 232.

¹³¹ R. 4, h. 35.

¹³² Misalnya: Evert K. Rowson, *A Muslim Philosopher on the Soul and Its Fate: al-Amiri's Kitāb al-Amad 'ala al-Abad* (New York: Connecticut, 1988), p. 74.

¹³³ R. 4, h. 179.

¹³⁴ Bahasan Ikhwan mengenai metode deduksi, yang sangat mirip dengan uraian dalam *Organon* Aristoteles, dapat dibaca pada: R. 1, h. 414-452.

¹³⁵ Ikhwan menjelaskan bahwa penggunaan timbangan dan ukuran, tentu dalam pengertian timbangan logis dalam logika (deduksi), dibenarkan oleh Tuhan. Mereka menukil ayat al-Qur'an: *wa nadla'u al-mawazīn al-qisth li yaum al-qiyamah fala tuzhblamu nafs syai'an*. Lihat, 3, h. 448,

¹³⁶ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, h. 14.

¹³⁷ M.M. Sherif (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, p. 292.

¹³⁸ C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, h. 60.

¹³⁹ Dua metode ini—periwiyatan dan otoritas—juga disebut oleh Naquib al-Attas sebagai salah satu metode pengetahuan dalam sistem epistemologi Islam.

¹⁴⁰ R. 3, h. 303.

¹⁴¹ Lihat, R. 2, h. 10.

¹⁴² Tentang ilham dan hubungan serta perbandingannya dengan wahyu dapat dibaca pada bab sebelumnya (bab IV) bagian “Metode pengetahuan” cq. “Wahyu (dan ilham), halaman 285-302.

¹⁴³ Lihat, R. 4, h. 83, 84 dan 125.

¹⁴⁴ R. 3, h. 30.

Bagian Kelima: Mengkritisi Posisi Filosofis Ikhwan As-Shafa'

¹⁴⁵Selain karena sama-sama bersumber dari Tuhan, keduanya sama atau bertemu dalam fungsi dan tujuan akhir; baik pengetahuan filosofis maupun wahyu dimaksudkan untuk penyucian dan perbaikan serta peningkatan kualitas jiwa seseorang guna mencapai kebahagiaan tertinggi dan kedekatan dengan Tuhan. Lihat, R. 3, h. 30

¹⁴⁶ R. 3, h. 30-31.

¹⁴⁷ R. 4, h. 136.

¹⁴⁸ Misalnya: *zuhd, tawakkul, ridla'*. Uraian Ikhwan as-Shafa' mengenai ketiga macam term sufisme itu dapat dibaca pada: R. 4, h. 61- 87.

¹⁴⁹ R. 4, h. 41, 167-168.

¹⁵⁰ R. 4, h. 42.

¹⁵¹ Ismail K. Poonawala, "Al-Qur'an dalam Rasa'il Ikhwan as-Shafa'", terjemah Ihsan Ali Fauzi, *Ulumul Qur'an*, Vol. 2, N0. 9 (1991), h. 35.

¹⁵² Lihat, misalnya: 'Abd al-Latif Muhamad al-'Abd, *Al-Insan fi Fikr Ikhwan as-Shafa'*, (Kairo: Maktabah al-Anha' al-Mishriyyah, t.th.), h. 55-56.

¹⁵³Henry Margenau, fisikawan dan guru serta penasihat pemerintahan serta industri, dalam sebuah bukunya *The Scientist*, menetapkan bahwa wilayah kompetensi ilmu pengetahuan hanya pada apa yang dikenal dengan "*observable fact*", dunia empiris yang hanya bisa dipersepsi indera, ditambah dengan proses murni logika untuk memilih, memutuskan dan memberikan penalaran. Mulyadhi Kartanegara, "Menjajaki Kemungkinan Islamisasi Pengetahuan", Artikel, h. 1.

¹⁵⁴ Mulyadhi Kartanegara, *Menjajaki*, h. 3.

¹⁵⁵ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, h. 27.

¹⁵⁶Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, h. 23. Tentang metode ilmiah: Lihat, Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1996), h. 119-140.

¹⁵⁷ Baca, Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, h. 11-49.

¹⁵⁸ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, misalnya, h. 23.

¹⁵⁹ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, h. 17.

¹⁶⁰ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, h. 15-16.

¹⁶¹ Sehubungan dengan ini Osman Bakar merujuk penjelasan Hossein Nasr dengan mengatakan: tidak ada satu metode pun yang dipergunakan dalam sains itu yang mengesampingkan keberadaan metode-metode lainnya. Sebaliknya sains Islam senantiasa berupaya menerapkan metode-metode yang berlainan

Epistemologi Ikhwan As-Shafa'

(majemuk) sesuai dengan watak objek yang dipelajari dan cara-cara memahami objek tersebut. Osman Bakar, *Taubid dan Sains*, h. 24-25.