

BAB IV
ANALISA TERHADAP KONSEPI KETUHANAN
DAN KEJIWAAN IBNU SINA

A. Tentang Teori Ketuhanan

Masalah wujud menempati posisi yang amat penting dalam teori ketuhanan Ibnu Sina, karena dalam masalah wujud ini Ibnu Sina menampakkan kejeniusannya dalam menilai dan memakai logika.

Bias-bias pemikiran mutakallimin, Aristoteles dan Neoplatonisme dapat dipadukan oleh Ibnu Sina sehingga menjadi suatu metode tersendiri dalam analisan tentang wujud, bahkan Ibnu Sina sering melampaui ketentuan-ketentuan mutakallimin dan filosof-filosuf Hellenisme.

Dalam hal ini Ibnu Sina membagi sesuatu yang wujud (yang ada) menurut pembagian semantik yaitu "wajib", "mumkin"(jaiz) dan "mumtani'"(mustahil atau muhal).

Al-Wajibul Wujud ialah sesuatu yang ada (wujud), yang jika ditetapkan tidak ada menimbulkan mustahil. Sedangkan Al-Mumkinul Wujud (yang adanya bersifat jaiz, yakni bisa ada dan bisa tidak) ialah sesuatu yang jika ditetapkan tidak ada atau

ditetapkan ada, tidak menimbulkan mustahil. Sesuatu yang "pasti ada" (Al-Wajibul Wujud) kepastian adanya bisa disebabkan oleh zat (substansi)-nyasendiri, dan bisa pula disebabkan oleh adanya yang lain. Yang "pasti ada" disebabkan oleh substansinya sendiri itulah, yang jikadiperkirakan tidak ada, ia terkena hukum muhal (mustahil). Tegasnya, bahwa yang "pasti ada" (Al-Wajibul Wujud) karena substansinya sendiri, ia mustahil tidak ada. Sesuatu yang "pasti ada"-nya disebabkan oleh yang lain, dapat menjadi ada apabila ia memenuhi syarat-syarat tertentu yang diperlukan. Misalnya, kebakaran terjadi pada saat kayu bertemu api. Kebakaran itu menjadi ada, karena adanya yang lain, yaitu dengan adanya api yang mengandung kekuatan membakar.

Dari penjelasan diatas, maka terdapat tiga golongan Al-Wujud, yaitu Wajibul Wujud Bidzatihi (sesuatu yang kepastian adanya disebabkan dzatnya sendiri), Wajibul Wujud Bighairihi (sesuatu yang kepastian adanya disebabkan oleh yang lain), dan Mumkinul Wujud (sesuatu yang bisa ada dan bisa tidak ada, atau mungkin ada dan mungkin juga tidak ada).

Adapun masalah mumkinat, yaitu hal-ihwan

yang bersifat mungkin, ialah segala sesuatu yang ada di alam hissi (alam materi yang dapat dijangkau dengan daya indera), yaitu segala sesuatu yang bagi "ada"-nya dibutuhkan empat macam sebab yaitu :

1. Sebab materi (material cause),
2. Sebab bentuk (formal cause),
3. Sebab kekuatan (efficient cause), dan
4. Sebab tujuan (final cause).

Jadi, segala sesuatu yang "ada"-nya bersifat mungkin, ia membutuhkan sebab lain yang ada di alam wujud. Akan tetapi kita tidak mungkin dapat memaparkan rangkaian sebab-musabab secara bersambung tanpa titik penghabisan (la nihayah). Tidak bisa tidak mesti berhenti pada sebab pertama yang tidak bersebab, yaitu Al-Wajibul Wujud yang "ada"-nya disebabkan oleh substansinya sendiri, yakni Allah.¹

Seperti telah diterangkan bahwa Tuhan itu unik dalam arti bahwa Dia adalah Kemaujudan yang Mesti; segala sesuatu selain Dia bergantung kepada dirinya sendiri dan keberadaannya bergantung kepada Tuhan. Kemaujudan yang Mesti itu jumlahnya harus satu. Nyatanya, walaupun di dalam Kemaujudan ini tak boleh terdapat -

¹ Ahmad Fuad Al-Ahwani, Filsafat Islam, Pustaka Firdaus, Jakarta, 1993, hal. 105-106

kelipatan sifat-sifat-Nya, tetapi Tuhan memiliki esensi lain, tak ada atribut-atribut lain kecuali bahwa Dia itu ada, dan mesti ada. Ini dinyatakan Ibnu Sina dengan mengatakan bahwa esensi Tuhan identik dengan keberadaannya yang mesti itu. Karena Tuhan tidak beresensi, maka Dia mutlak sederhana dan tak dapat didefinisikan. Namun demikian Ibnu Sina merancang sistem dan berdaya upaya menggali atribut-atribut Tuhan tentang pengetahuan, penciptaan, kekuasaan, kehendak dan sebagainya, dari ada-Nya yang sederhana dan tak berubah-ubah, atau lebih tepat untuk membuktikan bahwa atribut-atribut ini tak lain adalah kenyataan akan keberadaannya. Jadi atribut-atribut atau sifat-sifat itu identik dengan adanya Tuhan dan dengan satu sama lain.² Dengan demikian jelaslah bahwa Ibnu Sina pendukung paham Mu'tazilah yang memandang sifat-sifat Tuhan identik dengan Dzat-Nya, sifat dan dzat Tuhan merupakan satu kesatuan yang tidak berbeda.

Selanjutnya, Ibnu Sina menetapkan sifat-sifat positif bagi Allah (Wajibul Wujud), antara lain yang paling pokok ialah sifat "Wahid" (Esa). Kemudian ia melanjutkan dengan menyebut sifat-sifat negatif yang tidak mungkin bagi dzat Allah. Al-Wajibul Wujud itu tidaklah bermahiyah dan tidak pula berkafiyah atau dengan kata lain tidak dapat diperkira

²M.M.Syarif, Para Filosof Muslim, Mizan, Bandung, 1994, ha. 132-133

apa dan bagaimana-Nya), tidak ber-kammiyyah (tidak berbilang), tidak bertempat, tidak berwaktu, tidak bertempat, tidak bersekutu, dan tidak berlawan.

Al-Wajibul Wujud adalah Taammul Wujud (ek-sistensi-Nya sempurna), bahkan Fauqat Tamam (jauh di atas sempurna, Maha Sempurna). Ia adalah Khair Mahdh (Kebaikan Semata-mata) karena ada-Nya bersifat kebaikan semata-mata. Ia pun Al-Haq (kebenaran) karena keyakinan akan ada-Nya adalah benar. Tidak ada kebenaran selain Dia yang berhak diyakini ada Nya dengan sungguh dan benar. Ia adalah 'Aql Mahd (akal semata-mata) karena substansinya tidak berkaitan dengan materi dalam bentuk apapun juga. Dia pun Ma'qul Mahdh (sesuatu yang diterima akal semata. Zat-Nya adalah Aql, Ma'qul dan Aqil (berakal). Dia mengerti (ya'qilu) dan mengetahui (ya'lamu) segala sesuatu yang khusus dapat luput dari pengetahuan-Nya. Tak ada sesuatu apa pun walau sekecil atom, dilangit maupun di bumi, yang luput dari pengetahuan-Nya.² Pengetahuan Al-Wajibul Wujud, yak Allah SWT. dalam hal ini menurut Ibnu Sina tidak - secara langsung, yakni melalui substansi-Nya, ter-

²Ibid, hal. 106-107

hadap masalah yang sekecil-kecilnya. Hal ini mengingatkan dzat Allah SWT (Al-Wajibul Wujud) adalah sebab bagi adanya alam ini, maka dengan mengetahui sebab, ia juga mengetahui alam ini seluruhnya.

Dalam "Al-Isyarat", Ibnu Sina mengatakan bahwa Allah mengetahui segala sesuatu dari segi adanya sesuatu itu dalam rangkaian umum sistem alam. Sebab Ia mengetahui hal-hal universal dan partikular, mengetahui segala sesuatu karena segala sesuatu yang ada di alam ini bertumpu pada-Nya.³

B. Tentang Masalah Jiwa

Yang melatarbelakangi Ibnu Sina membahas masalah jiwa, terutama Ibnu Sina hidup sezaman dengan gelombang materialisme yang secara fundamental mengingkari jiwa atau menganggap jiwa sebagai benda. Hal ini mendorong Ibnu Sina untuk meluruskan kesalahan paham tersebut dan meneliti serta menetapkan esensialitas dan spiritualitas jiwa, menetapkan bahwa di dalam wujud spiritual yang abstrak ini ada hal-hal yang mengharuskan adanya keabadian

³Ibrahim Madkour, Aliran Dan Teori Filsafat Islam, Bumi Aksara, Jakarta, 1995, hal. 124

dan kekekalan. Tak jauh berbeda dengan kaum materialis tersebut, adalah orang yang sezaman dengan nya yang mengatakan adanya reinkarnasi, karena mereka menghubungkan jiwa dengan badan dalam suatu korelasi yang menjadikan jiwa menyerupai badan, bahkan mereka tak mengakui bahwa jiwa mempunyai wujud tersendiri. Karena itulah Ibnu Sina harus menolak reinkarnasi dengan memberikan bukti yang menunjukkan kesalahan.

Dalam masalah kejiwaan Ibnu Sina termasuk paham dualis. Bagi Ibnu Sina substansi jiwa itu berlainan sama sekali dari materi-tubuh, meskipun ia berasal dari pokok yang sama yakni akal fa'al, tetapi ia mempunyai perbedaan-perbedaan prinsipil.⁴

Jiwa dibagi menjadi tiga macam. Masing-masing jiwa mempunyai daya atau kemampuan sendiri-sendiri. Jiwa nabati mempunyai kemampuan: makan, tumbuh dan berkembang biak. Jiwa hewani mempunyai kemampuan: gerak dan menangkap.

Adapun jiwa manusia merupakan tingkat ter

⁴Yunasril Ali, Perkembangan Pemikiran Falsafi Dalam Islam, Bumi Aksara, Jakarta, 1991, hal 65

tinggi dari ketiga jiwa itu. Hanya jiwa manusia yang mempunyai kecerdasan (intellect dan intelligence). Kecerdasan manusia dibaginya ke dalam dua bagian, yaitu yang bersifat aktif atau practical, dan yang bersifat spekulatif. Kecerdasan yang aktif itulah yang menentukan moral seseorang dan berkaitan dengan raga, sedang yang spekulatif itu mempunyai kaitan dengan hal-hal yang abstrak yang menentukan teori-teori dan ide-ide. Sedang ide itu ada tiga macam, yaitu kecerdasan untuk mengetahui, kecerdasan untuk memiliki dan kecerdasan untuk memperbedakan antara berbagai bentuk dan rupa. Dan inilah yang dinamainya kecerdasan yang sempurna.⁵

Selanjutnya dalam masalah kejiwaan, keabadian dan keabadiannya, Ibnu Sina mempunyai pendapat yang berbeda-beda dan nampak saling bertentangan. Dalam waktu yang sama, ketika menetapkan keabadian dan kekekalan jiwa, ia pun memaklumkan bahwa jiwa tersebut adalah makhluk dan temporal tidak ada kecuali jika ada tubuh. Jiwa tidak mendahului tubuh walaupun kekal setelah tubuh sirna, sehingga dengan demikian jiwa diklasifikasikan sebagai sesuatu yang mempunyai awal tetapi tidak mempunyai akhir. Tanda temporalitasnya, ialah jiwa

tertentu dan tidak pasti kecuali dengan perantaraan tubuh, sehingga tidaklah mungkin menggambarannya sebelum adanya tubuh. Karena jika adanya jiwa mendahului adanya tubuh maka adakalanya jiwa itu banyak atau satu bagi semua tubuh, karena tidak mungkin ia berjumlah banyak selama ia merupakan esensi yang tidak bisa ditentukan oleh suatu penentu, begitu pula ia tidak menerima kesatuannya. Karena perbedaan pribadi tidak hanya dikembalikan kepada tubuhnya, tetapi juga kepada jiwanya, karena setiap pribadi mempunyai jiwa yang khas. Dengan demikian berarti jiwa temporal yang ada karena adanya badan.

Pemikiran atau pembuktian ini benar-benar sejalan dengan prinsip-prinsip Aristoteles, karena jiwa sebagai bentuk tidak mungkin jika mendahului tubuh sebagai materinya, dan causa-causa forma selalu berakar pada akibat-akibatnya di dalam wujud. Aristoteles telah mengambil pendapat Plato tentang eternalitas jiwa dan lebih dahulu ada sebelumnya adanya tubuh. Seakan Ibnu Sina hendak memperlakukan kedua orang filosof tersebut secara simultan, karena bagaimanapun pendapatnya tentang temporalitas jiwa ia sejalan dengan ajaran-ajaran agama. Ka

rena tokoh-tokoh agama berpendapat bahwa tidak ada yang kodim (eternal) selain Allah dan mereka memegang teguh keabadian jiwa dalam rangka merealisasikan makna perhitungan dan pertanggung jawaban perbuatan manusia. Tetapi ia berpendapat ditempat lain, bahwa jiwa-jiwa, sebagai esensi/bentuk, sebenarnya keluar dari akal fa'al sebagai pemberi terhadap semua bentuk, karena akal fa'al semua tubuh akan memberikan untuk dirinya akan jiwa yang khas ketika telah siap untuk menerimanya.⁵

Berdasarkan hal diatas nampak adanya kontradiksi yang jelas pada suatu pendapat bahwa jiwa tidak ada sebelum adanya tubuh dengan pernyataan bahwa jiwa seluruhnya keluar dari akal fa'al. Apakah sebelum adanya tubuh, jiwanya tidak ada dalam akal fa'al atau ia keluar hanya ketika sudah adanya tubuh. Jadi tegasnya bahwa jiwa hanya ada ketika adanya tubuh. Namun disisi lain ia berpendapat bahwa bentuk-bentuk dan pengertian-pengertian yang universal mempunyai wujud dalam akal fa'al sebelum adanya dalam benda-benda antereim. Berdasarkan hal ini, nampaklah bahwa Ibnu Sina adalah Plotinus secara tanpa

⁵ Ibrahim Madkour, Filsafat Islam Metode Dan Penerapan, 1, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1993, hal. 258-259

disadari walaupun ia mengatakan temporalitas jiwa meskipun temporalitas ini tidak jelas lagi selagi ia menetapkan bahwa jiwa-jiwa itu ada di dalam akal fa'al. Dengan demikian nampak terlihat bahwa kecenderungan Plotinus yang kontinu ketika memaparkan keabadian jiwa, disamping lebih nampak lagi pembuktiannya terhadap temporalitas jiwa diatas bertentangan dengan sebagian pembuktian yang dilakukannya terhadap keabadian jiwa tersebut. Jadi, Ibnu Sina selalu diliputi oleh debat dalam logikanya tentang keazalian, keabadian jiwa dan kebaruannya.

Selanjutnya menurut Ibnu Sina keberadaan jiwa manusia merupakan unit tersendiri dan mempunyai wujud terlepas dari badan. Jiwa adalah substansi rohani yang terlimpah ke dalam wadah yang berupa badan/raga, kemudian menghidupkannya. Jiwa manusia timbul dan tercipta tiap kali ada badan yang sesuai dan dapat menerima jiwa. Sungguhpun jiwa manusia tak mempunyai fungsi-fungsi fisik, dan dengan demikian tak berhajat pada badan untuk menjalankan tugasnya sebagai daya yang berfikir, tapi jiwa masih berhajat pada badan, Karena pada permulaannya badanlah yang membantu jiwa manusia untuk berfikir. Dengan kata lain badan dijadikan alat untuk memperoleh ilmu dan pengetahuan,

sehingga substansi manusia menjadi sempurna dan mengenal Tuhannya, mengenal semua hakikat yang menunjukkan kekuasaan Tuhannya, dan pada akhirnya siap kembali kepada-Nya.

Karena jiwa merupakan satu unit tersendiri dan mempunyai wujud terlepas dari badan, maka jiwa manusia tidak mesti hancur dengan hancurnya badan. Tetapi jiwa yang lainnya, yaitu jiwa nabati (jiwa tumbuh-tumbuhan) dan jiwa hayawaniyah (jiwa binatang) yang ada dalam diri manusia, karena hanya mempunyai fungsi-fungsi yang bersifat fisik dan jasmani akan mati dengan matinya badan dan tidak akan dihidupkan kembali di hari kiamat. Dan balasan-balasan yang ditentukan bagi kedua jiwa ini diwujudkan dalam di dunia ini juga. Jiwa manusia adalah sebaliknya, karena bertujuan pada hal-hal yang abstrak, tidak akan memperoleh balasan yang harus diterimanya, di dunia ini, melainkan kelak dihidup kedua di akhirat. Jiwa manusia adalah berlainan dengan jiwa hayawaniyah (jiwa binatang) dan jiwa nabati (tumbuh

tumbuhan). Jiwa manusia adalah kekal. Jika jiwa-manusia ini telah mencapai kesempurnaan sebelum ia berpisah dengan badan, maka ia selamanya akan berada dalam kesenangan atau kebahagiaan, dan jika ia berpisah dengan badan dalam keadaan tidak sempurna, karena semasa bersatu dengan badan selalu dipengaruhi oleh hawa nafsu badan, maka ia akan hidup dalam keadaan menyesal dan terkutuk untuk selama-lamanya di akhirat.⁷

Adapun dalam hal kebangkitan, Ibnu Sina tidak menghiraukan ajaran agama yang menetapkan kebangkitan jiwa dan jasad, tapi ia lebih menekankan hanya kebangkitan jiwa saja, tanpa jasad. Padahal jika memandang masalah ini dari aspek pandangan religius murni, maka dapat ditemukan bahwa mengatakan keabadian jiwa saja tidaklah cukup, tapi keabadian tubuh harus dibahas bersama-sama. Sebab kebahagiaan atau kesengsaraan yang dinanti di alam lain tidak hanya disediakan untuk jiwa saja, tetapi juga untuk badan. Manusia yang mendapat perintah dari agama-agama, adalah manusia yang terdiri dari jasmani dan ruhani, sehingga sepatutnyalah jika ia dibangkitkan dengan kesempurnaan kondisinya. Oleh

⁷Sjamsul Arifin, Mini Cyclopaedia, Bina Ilmu, Surabaya, 1989, hal. 102

karena itulah Imam Al-Ghazali menyerang keras terhadap para filosof yang mengingkari kebangkitan jasmani. Jika Imam Al-Ghazali mengkritik mereka dalam dua puluh masalah, maka tiga masalah diantaranya mengharuskan mereka dihukumi kafir dimata - beliau.

1. pendapat yang mengatakan kodimnya alam.
2. Anggapan mereka bahwa Allah tidak mengetahui hal atau peristiwa-peristiwa kecil (yang bersifat partikular), dan
3. Pengingkaran mereka terhadap kebangkitan jasmani.⁶

Dari analisa diatas, jelaslah bahwa masalah jiwa ini merupakan masalah yang sulit dan rumit, sehingga benarlah apa yang difirmankan Allah bahwa jiwa (roh) adalah rahasia yang hanya Allah saja yang mengetahuinya. Firman Allah :

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ

Artinya :

الإِثْقَالِ . سورة الإسراء : ٨٥

Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakanlah: "Roh itu termasuk urusan Tuhan-Ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit". 7

(Q.S. 17 : 85)

⁶Al Ghazali, Tahafut Al Falasifah, Pustaka Panjimas, Jakarta, 1986, hal. 12,13 dan 263

⁷Departemen Agama RI., Al-Qur'an Dan Terjemahnya, Mahkota, Surabaya, 1989, hal. 437