

TAKWIL EPISTEMOLOGIS IBN SÎNÂ ATAS SURAH AL-NÛR AYAT 35

Kholid Al-Walid

Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Gunung Djati Bandung

E-mail: kholid.alwalid209@gmail.com

Abstract

Ibn Sînâ is known as a rational philosopher who is often confronted with theologians who consider his views contrary to the principles of religion (naṣṣ). This paper reveals that Mashâiyyah philosophy built by Ibn Sînâ still relies on Islam and even make the verses of the Qur'an as a construct of ideas. In this paper, the author also tries to reveal epistemological ta'wîl employed by Ibn Sînâ in interpreting verse 35 of surah al-Nûr, which is generally understood sufistically, but in his view it might be understood differently. This proves that Ibn Sînâ hold on to naṣṣ. What distinguishes him with most theologians or sufis is the understanding of naṣṣ. Although it is apparent that Ibn Sînâ's epistemological outlook seemed to justify the Unity of Subject-Object theory as later Mulla Ṣadrâ was proposed, there was a fundamental difference between the two. The epistemological ta'wîl is a new reading of the philosophical style in Qur'anic exegesis on the one hand, which is different from the rationalization of tafsîr or the epistemology of tafsîr in the other one.

Ibn Sînâ dikenal sebagai filsuf rasional yang seringkali dihadap-hadapkan dengan para teolog yang menganggap pandangan Ibn Sînâ bertentangan dengan prinsip-prinsip agama (nas). Tulisan ini ingin mengungkap bahwa filsafat Mashâiyyah yang dibangun oleh Ibn Sînâ tetap menyandarkan pandangannya pada Islam bahkan menjadikan ayat Alquran sebagai bangunan gagasan. Dalam tulisan ini, penulis mencoba mengungkap takwil

epistemologis yang dilakukan Ibn Sînâ terhadap ayat ke-35 dari surah al-Nûr, yang umumnya dipahami secara sufistik, namun di tangan Ibn Sînâ berbeda jauh pemahaman yang muncul. Hal ini membuktikan bahwa Ibn Sînâ tetap berpegang pada nas. Yang membedakan dirinya dengan teolog atau sufi pada umumnya adalah pemahaman tentang nas tersebut. Sekalipun terlihat bahwa pandangan epistemologi Ibn Sînâ seakan menjustifikasi teori Kesatuan Subjek-Objek sebagaimana yang kemudian digagas Mulla Şadrâ, akan tetapi terdapat perbedaan prinsipil di antara keduanya. Takwil epistemologis merupakan pembacaan baru terhadap corak filosofis dalam tafsir di satu sisi, yang berbeda dari rasionalisasi tafsir ataupun epistemologi tafsir di sisi lainnya.

Keywords: *epistemology; Ibn Sînâ; ta'wil*

Received: February 2, 2018; Accepted: May 2, 2018

Pendahuluan

Ibn Sînâ yang dikenal di Barat dengan panggilan Avicenna serta digelari *Shaykh Ra'îs*, merupakan filsuf besar Islam dan merupakan tokoh utama dalam filsafat Peripatetik (*Mashâiyyah*). Ṭabâṭabâ'î (w. 1402/1981) menyebutnya sebagai filsuf yang paling jenius sepanjang sejarah Islam. Ia dilahirkan pada bulan Şafar tahun 370 H/ 980 M. di kota Bukhârâ. Nama lengkapnya adalah Abû 'Alî al-Ḥusayn ibn 'Abd Allâh ibn Sînâ. Kecerdasannya yang luar biasa mengantarkan dirinya pada usia sangat dini telah menguasai berbagai cabang ilmu

Sebagai penerus atau mungkin yang menghidupkan kembali mazhab Peripatetik, pandangan epistemologi Ibn Sînâ tidak jauh berbeda dengan Aristoteles, meskipun Ibn Sînâ sepertinya melakukan sintesis dengan beberapa pemikiran Plato yang berkaitan dengan Alam Idea. Sumber pengetahuan bagi Ibn Sînâ, seperti halnya Aristoteles, berasal dari dua sumber, yaitu indera dan rasio. Bahkan dalam pernyataannya Ibn Sînâ mengatakan, "Barangsiapa yang kehilangan indera maka dia akan kehilangan ilmu" (Ibn Sînâ 1375 H, 356). Berbeda halnya dengan Aristoteles, bagi Ibn Sînâ, ide-ide abstrak telah mewujud di dalam pikiran dan tidak bergantung sepenuhnya pada indera. Indera hanyalah memberikan gambaran dasar tentang objek pengetahuan yang kemudian tercerap dalam rasio. Rasio selanjutnya melakukan abstraksi terhadap persepsi-persepsi yang masuk. Ibn Sînâ mendahului pembicaraan filsafatnya

dengan pembahasan terhadap pengetahuan karena baginya pengetahuan menjadi dasar bagi bangunan filsafat.

Teori tentang pengetahuan sendiri merupakan bagian sentral dari filsafat dan menjadi pusat diskursus mulai dari kehadiran para filsuf kuno Pra-Sokrates sampai masa ini. Diskursus itu terjadi, baik berkenaan dengan istilah (misalnya di Barat antara istilah *Knowledge* dan *Science*) maupun yang lebih rumit lagi tentang sumber pengetahuan. Dalam bagian kedua ini, yang menjadi tema pokok diskursus tersebut berkaitan dengan persoalan, apakah intuisi, rasa dan penyaksian ruhaniah dapat dijadikan sumber pengetahuan ataukah hanya didasarkan konsepsi rasional dan pengenalan inderawi?

Para filsuf memasukkan term-term tentang pengetahuan tersebut dalam bagian khusus filsafat yang disebut Epistemologi. Epistemologi sendiri seringkali diterjemahkan sebagai “Teori pengetahuan yang dibentuk oleh pertanyaan: apa yang dapat kita ketahui?; bagaimana cara kita mengetahui sesuatu tersebut?; serta relasi pengetahuan dengan kepercayaan, konsepsi, persepsi, intuisi dan sebagainya”. Karena itu, epistemologi menjadi bagian paling vital dari sebuah bangunan filsafat sebagai landasan utama dalam menegakkan argumentasi pandangan-pandangan filosofis dari seorang filsuf.

Setiap filsuf memiliki corak tersendiri dalam konsep epistemologinya, meskipun tidak jarang konsep tersebut diilhami oleh para filsuf sebelumnya, namun tetap saja para filsuf tersebut memiliki karakter dan konsep tersendiri yang menjadi dasar epistemologinya. Memang didapati bahwa umumnya pembahasan epistemologi didasarkan pada dasar-dasar rasional, akan tetapi dalam konteks Ibn Sînâ ditemukan hal yang berbeda.

Menariknya, Ibn Sînâ yang dikenal sangat rasionalis dan memiliki pandangan-pandangan yang ‘bertentangan’ dengan para Teolog ternyata membangun pandangan epistemologis melalui penafsiran atas ayat ke 35 dari surah al-Nûr. Ayat yang sangat inspiratif bagi kalangan yang berkecimpung dalam tasawuf tersebut memiliki penafsiran berbeda dalam analisis Ibn Sînâ. Hal ini menolak asumsi Teolog yang seringkali menganggap Ibn Sînâ bertolak belakang dari teks Alquran. Ini juga menunjukkan bahwa Ibn Sînâ sesungguhnya memiliki pemahaman tersendiri terhadap ayat-ayat Alquran yang berbeda dari apa yang dipahami oleh para Teolog.

Tulisan ini mencoba menjelaskan bagaimana Ibn Sînâ berpijak pada nas, khususnya Alquran surah al-Nûr [24]: 35, dalam membangun satu

aspek epistemologinya. Kajian ini menggunakan metode penelitian kepustakaan dengan pendekatan deskriptif-analitis.

Ragam Pandang Tafsir Surah al-Nûr [24]: 35

Dalam surah al-Nûr [24]: 35, Allah berfirman:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ
كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ أَمْ
تَمَسَّهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ
شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Allah cahaya langit dan bumi permissalan cahayanya bagaikan misykat yang didalamnya terdapat pelita. Pelita itu seakan-akan kaca dan kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak disebelah timur dan tidak juga disebelah baratnya, yang minyaknya saja hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya, Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki dan Allah membuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu”

Sebagaimana ayat-ayat lainnya, para ahli tafsir memiliki ragam pandang dalam memaknai ayat di atas, yang bisa disebut dengan ayat *mishkât* cahaya. Ragam pandang tersebut bisa dipetakan berdasarkan dua kategori corak tafsirnya, yaitu ragam pandang dalam tafsir riwayat dan ragam pandang dalam tafsir rasional dan sufistik.

Secara riwayat, tampak tidak ada penjelasan khusus dari Rasulullah tentang makna ayat *mishkât* cahaya di atas. Dalam konteks ini, hanya bisa menemukan sejumlah komentar dari tokoh-tokoh sahabat, seperti Ibn ‘Abbâs, Ubay ibn Ka‘b, Anas ibn Mâlik, dan sejumlah tokoh *tâbi‘în* seperti Sa‘îd ibn Jubayr, Mujâhid, ‘Ikrimah, al-Dahhâk, dan Ḥasan al-Bashrî. Ada juga sejumlah riwayat dalam tradisi Shî‘ah dari sebagian imam mereka, seperti Muḥammad al-Bâqir dan Ja‘far al-Ṣâdiq, yang dalam tradisi Sunnî mereka masuk ke jajaran tokoh besar di generasi *tâbi‘în*. Tidak jarang, dari satu tokoh saja diriwayatkan lebih dari satu pandangan, walau belum tentu saling bertentangan satu sama lain. Namun, bagaimana menilai kesahihan

suatu riwayat sebenarnya masuk ke domain penelitian ilmu riwayat, bukan ilmu tafsir. Di sini, penulis hanya akan memaparkan berbagai data yang ada di kitab-kitab tafsir *riwâ'î*, menelusuri sumber utamanya jika dikutip dari sumber lain, menukil komentar ahli riwayat tentangnya (jika ada), dan menempatkannya dalam peta ragam tafsir tentang ayat *mishkât* cahaya.

Dalam pemetaan pendapat yang dipaparkan oleh Ibn Jarîr (al-Ṭabarî 1412 H), bisa dapati lima poin utama yang diperselisihkan oleh para ahli tafsir: 1) Makna *Allâh nûr al-samâwât wa al-arḍ* (Allah cahaya langit dan bumi); 2) Siapa yang dimaksud oleh kata ganti *-hî* (-nya) dalam ungkapat *wa mathalu nûrihî ka mishkât* (dan perumpamaan cahaya-nya itu seperti *mishkât*); 3) Makna *mishkât*, *mişbâh*, dan *zujâjah*; 4) Makna *lâ sharqiyyah wa lâ gharbiyyah* (tidak timur dan tidak barat) untuk pohon zaitun; dan 5) Makna *nûr 'alâ nûr* (cahaya di atas cahaya).

Tentang makna *Allâh nûr al-samâwât wa al-arḍ* ada tiga pendapat (al-Ṭabarî 1412 H, Vol. 18, 105; al-Suyûṭî 1400 H, Vol. 5, 48; Kâshânî 1415 H, Vol. 3, 436). *Pertama*, riwayat dari Ibn 'Abbâs, Anas ibn Mâlik, Muḥammad al-Bâqir, dan 'Alî al-Riḍâ menyatakan bahwa maknanya: Allah Maha Pemberi petunjuk bagi siapapun yang ada di langit dan bumi (*hâdî man fi al-samâwât wa al-arḍ*), dan bahwa mereka mendapat petunjuk melalui cahaya-Nya itu. *Kedua*, riwayat lain dari Ibn 'Abbâs menyatakan bahwa maksudnya: Allah merupakan pengatur langit dan bumi (*mudabbir al-samâwât wa al-arḍ*). *Ketiga*, riwayat dari Ubay ibn Ka'b yang menyatakan bahwa maknanya: Allah adalah Sinar (*al-diyâ'*) langit dan bumi.

Tentang siapa yang dimaksud oleh kata ganti *-hî* (-nya) dalam ungkapan *wa mathalu nûrihî ka mishkât* (dan perumpamaan cahaya-nya itu seperti *mishkât*) ada tiga pendapat (al-Ṭabarî 1412 H, Vol. 18, 105; al-Suyûṭî 1400 H, Vol. 5, 48-49; Kâshânî 1415 H, Vol. 3, 436). *Pertama*, riwayat dari Ubay ibn Ka'b dari kalangan sahabat, juga Sa'îd ibn Jubayr dan al-Dhaḥḥâk dari kalangan *tâbi'in* menyatakan bahwa yang dimaksud adalah orang mukmin, sehingga maksud ayat adalah bahwa perumpamaan cahaya orang mukmin yang di dalam hatinya ada iman dan Alquran itu seperti *mishkât*. *Kedua*, riwayat dari Ibn 'Abbâs dari kalangan sahabat, Sa'îd ibn Jubayr dan al-Ḥasan dari kalangan *tâbi'in*, juga Ja'far al-Şâdiq menyatakan bahwa ia merujuk pada nama Allah dan bahwa yang dimaksud cahaya-Nya adalah Nabi Muhammad. *Ketiga*, riwayat lain dari Ibn 'Abbâs yang menyatakan bahwa maksudnya adalah cahaya Allah, dan yang dimaksud cahaya Allah adalah ketaatan.

Tentang makna *mishkât*, *mişbâh*, dan *zujâjah* ada tujuh pendapat (al-Ṭabarî 1412 H, Vol. 18, 106-108; al-Suyûṭî 1400 H, Vol. 5, 48-49; Kâshânî 1415 H, Vol. 3, 436). *Pertama*, riwayat dari Ibn ‘Abbâs dan ‘Alî al-Riḍâ menyatakan bahwa *mishkât* merupakan ceruk pada tembok yang merupakan tempat lampu (zaman dahulu). *Kedua*, riwayat dari Ubay ibn Ka‘b yang menyatakan bahwa *mishkât* adalah *şadr* mukmin, *mişbâh* adalah Alquran dan iman, dan *zujâjah* adalah *qalb* mukmin. *Ketiga*, riwayat lain dari Ibn ‘Abbâs dan riwayat dari Mujâhid menyatakan bahwa *mişbâh* dan isinya adalah *fu‘ad* mukmin, dan *mishkât* merupakan *jawf* mukmin. *Keempat*, riwayat dari Ibn Zayd menyatakan bahwa ayat di atas merupakan perumpamaan bagi Alquran yang ada di dalam *qalb* mukmin. *Kelima*, riwayat lain dari Mujâhid menyatakan bahwa yang dimaksud *mishkât* adalah lentera (*qindîl*). *Keenam*, riwayat lainnya lagi dari Mujâhid menyatakan bahwa *mishkât* adalah besi penopang lentera. *Ketujuh*, riwayat dari Muḥammad al-Bâqir dan Ja‘far al-Şâdiq menyatakan bahwa maksud *mishkât* adalah *şadr* Nabi Muhammad dan *Ahl al-Bayt*; yang dimaksud *mişbâh* adalah cahaya ilmu Nabi; dan yang dimaksud *zujâjah* adalah *qalb* ‘Alî ibn Abî Ṭâlib atau para pewaris keimamannya.

Tentang makna *lâ sharqiyah wa lâ gharbiyyah* (tidak timur dan tidak barat) untuk pohon zaitun ada empat pendapat (al-Ṭabarî 1412 H, Vol. 18, 110; al-Suyûṭî 1400 H, Vol. 5, 49-50; Kâshânî 1415 H, Vol. 3, 435-436). *Pertama*, riwayat dari Ibn ‘Abbâs di kalangan sahabat, juga ‘Ikrimah dan Mujâhid dari kalangan *tâbi‘în*, juga dari ‘Alî al-Riḍâ menyatakan bahwa maksudnya adalah hubungan lokasi pohon zaitun yang dimaksud dengan posisi cahaya matahari ketika terbit dan terbenam. *Kedua*, riwayat lain dari Ibn ‘Abbâs dan riwayat dari Ibn Zayd menyatakan bahwa maksudnya adalah bahwa tempat tumbuh pohon zaitun tersebut bukan di daerah timur ataupun daerah barat, relatif terhadap jazirah Arab. *Ketiga*, riwayat dari al-Ḥasan menyatakan bahwa pohon yang dimaksud tidak ada di dunia. *Keempat*, riwayat lain dari Ibn ‘Abbâs, Muḥammad al-Bâqir, dan Ja‘far al-Şâdiq menyatakan bahwa maksudnya adalah bukan Yahudi dan bukan Nasrani.

Tentang yang dimaksud dengan ungkapan *nûr ‘alâ nûr* (cahaya di atas cahaya) ada empat pendapat (al-Ṭabarî 1412 H, Vol. 18, 111; al-Suyûṭî 1400 H, Vol. 5, 50). *Pertama*, riwayat dari Mujâhid menyatakan bahwa yang dimaksud adalah api di atas minyak yang dibicarakan sebelumnya. *Kedua*, riwayat dari Zayd ibn al-Aslam menyatakan bahwa maksudnya adalah

Alquran sebagai cahaya di atas cahaya-cahaya lainnya, yaitu berbagai penjelasan dalam risalah Allah sebelumnya. *Ketiga*, riwayat dari al-Siddi menyatakan bahwa maksudnya adalah berkumpulnya cahaya api dan cahaya minyak, juga cahaya Alquran dan cahaya iman. *Keempat*, riwayat Abû al-‘Âliyah menyatakan bahwa maksudnya adalah cahaya Allah di atas cahaya Muhammad.

Teks riwayat-riwayat tersebut bisa diwakili oleh dua riwayat berikut:

Pertama, Ibn Mardûyah meriwayatkan dari Ibn ‘Abbâs sebagai berikut (al-Suyûfi 1400 H, Vol. 5, 48):

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قَالَ اللَّهُ هَادِيَ أَهْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ يَا مُحَمَّدُ فِي قَلْبِكَ كَمَثَلِ هَذَا الْمَصْبَاحِ فِي هَذِهِ الْمَشْكَاةِ فَكَمَا هَذَا الْمَصْبَاحُ فِي هَذِهِ الْمَشْكَاةِ كَذَلِكَ فَؤَادُكَ فِي قَلْبِكَ وَشَبَّهَ قَلْبَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْكَوْكَبِ الدَّرِيِّ الَّذِي لَا يَجْبُو تَوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ تَأْخُذُ دِينَكَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهِيَ الزَّيْتُونَةُ لَا شَرْقِيَّةٌ وَلَا غَرْبِيَّةٌ لَيْسَ بِنَصْرَانِي فِيصَلِّي نَحْوَ الْمَشْرِقِ وَلَا يَهُودِي فِيصَلِّي نَحْوَ الْمَغْرِبِ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ فَيَقُولُ يَكَادُ مُحَمَّدٌ يُنْطِقُ بِالْحِكْمَةِ قَبْلَ أَنْ يُوحَى إِلَيْهِ بِالنُّورِ الَّذِي جَعَلَ اللَّهُ فِي قَلْبِهِ.

“Allah cahaya langit dan bumi. Ia (Ibn ‘Abbâs) berkata, “Allah Maha Pemberi Petunjuk kepada penduduk langit dan bumi. Perumpamaan cahaya-Nya, hai Muhammad, dalam qalb-mu seperti mişbâh pada mishkât. Demikian pula fu‘âd-mu dalam qalb-mu itu seperti mişbâh pada mishkât. Ia (Allah) juga mengumpamakan qalb Rasulullah saw seperti bintang yang terang (kawkab durri), yang tidak pernah redup. (Lampu tersebut) dinyalakan oleh pohon zaitun yang diberkati, (sebagaimana) engkau (Muhammad) mengambil agama dari Ibrahim as. Inilah zaitun yang tidak timur dan tidak barat, yaitu bukan Nasrani yang kiblatnya di timur, dan bukan Yahudi yang kiblatnya di barat. Hampir saja minyaknya berinar.” Ia (Ibn ‘Abbâs) berkata, “Nabi Muhammad itu hampir penuh hikmah sekalipun belum mendapat wahyu dari cahaya Allah yang ia tempatkan di qalb-nya.”

Kedua, ‘Abd ibn Ḥamîd, Ibn Jarîr, Ibn al-Mundhir, Ibn Abî Ḥâtim, Ibn Mardûyah, dan al-Ḥâkim meriwayatkan dari Ubay ibn Ka‘b, yang dinilai *ṣaḥîḥ* oleh al-Ḥâkim dan al-Dhahabî (al-Suyûfi 1400 H, Vol. 5, 48; al-Naysâbûrî 1990, Vol. 2, No. hadis 3510, 434):

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ قَالَ هُوَ الْمُؤْمِنُ الَّذِي جَعَلَ الْإِيمَانَ وَ الْقُرْآنَ فِي صَدْرِهِ فَضْرَبَ اللَّهُ مِثْلَهُ فَقَالَ اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ فَبَدَأَ بِنُورِ نَفْسِهِ ثُمَّ ذَكَرَ نُورَ الْمُؤْمِنِ فَقَالَ مِثْلَ نُورِ مَنْ آمَنَ بِهِ فَكَانَ أَبِي بِنِ كَعْبٍ يَقْرَأُهَا مِثْلَ نُورِ مَنْ آمَنَ بِهِ فَهُوَ الْمُؤْمِنُ جَعَلَ الْإِيمَانَ وَ الْقُرْآنَ فِي صَدْرِهِ كَمِشْكَاةٍ قَالَ فَصَدَرَ الْمُؤْمِنُ الْمَشْكَاةَ فِيهَا مِصْبَاحٌ وَ الْمِصْبَاحُ النُّورُ وَ هُوَ الْقُرْآنُ وَ الْإِيمَانُ الَّذِي جَعَلَ فِي صَدْرِهِ فِي زُجَاجَةٍ وَ الزُّجَاجَةُ قَلْبُهُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ فَقَلْبُهُ مِمَّا اسْتَنَارَ فِيهِ الْقُرْآنُ وَ الْإِيمَانُ كَأَنَّهُ كَوْكَبٌ دَرِيٌّ يَقُولُ كَوْكَبٌ مِضْيَاءٌ تَوَقَّدَ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ وَ الشَّجَرَةُ الْمُبَارَكَةُ أَصْلُ الْمُبَارَكِ الْإِخْلَاصُ لِلَّهِ وَحْدَهُ وَ عِبَادَتُهُ لَا شَرِيكَ لَهُ زَيْتُونَةٌ لَا شَرْقِيَّةٍ وَ لَا غَرْبِيَّةٍ قَالَ فَمِثْلُهُ كَمِثْلِ شَجَرَةِ التَّفِّ بِهَا الشَّجَرُ فَهِيَ خَضْرَاءٌ نَاعِمَةٌ لَا تَصِيبُهَا الشَّمْسُ عَلَى أَيِّ حَالَةٍ كَانَتْ لَا إِذَا طَلَعَتْ وَ لَا إِذَا غَرَبَتْ فَكَذَلِكَ هَذَا الْمُؤْمِنُ قَدْ أُجِيرَ مِنْ أَنْ يَصِلَهُ شَيْءٌ مِنَ الْفِتَنِ وَ قَدْ ابْتَلَى بِهَا فَثَبَتَهُ اللَّهُ فِيهَا فَهُوَ بَيْنَ أَرْبَعٍ خِلَالَ أَنْ قَالَ صَدَقَ وَ أَنْ حَكَمَ عَدْلًا وَ أَنْ أَعْطَى شُكْرًا وَ أَنْ ابْتَلَى صَبْرًا فَهُوَ فِي سَائِرِ النَّاسِ كَالرَّجُلِ الْحَيِّ يَمْشِي بَيْنَ قُبُورِ الْأَمْوَاتِ نُورٌ عَلَى نُورٍ فَهُوَ يَتَقَلَّبُ فِي خَمْسَةٍ مِنَ النُّورِ فَكَلَامُهُ نُورٌ وَ عَمَلُهُ نُورٌ وَ مَدْخَلُهُ نُورٌ وَ مَخْرَجُهُ نُورٌ وَ مَصِيرُهُ إِلَى نُورٍ يَوْمَ الْقِيَامِ إِلَى الْجَنَّةِ

“Allah Cahaya langit dan bumi, permissalan cahaya-Nya’. Ia (Ubay ibn Ka’b) berkata, “Itu adalah mukmin yang dalam qalb dan şadr-nya ada iman dan Alquran. Allah membuat perumpaan tentang itu dan berfirman: ‘Allah Cahaya langit dan bumi’. Ia (Allah) memulai dengan cahaya-Nya sendiri, kemudian menyebutkan cahaya mukmin, dan berfirman: ‘dan perumpamaan cahaya orang yang beriman pada-Nya’—qira ‘at Ubay ibn Ka’b berbunyi ‘wa mathalu nûr man âmana bihi’. Ini adalah tentang mukmin yang dalam şadr-nya ada iman dan Alquran.” ‘Seperti mishkât’. Ia (Ubay) berkata, “Şadr mukmin adalah mishkât. ‘Di dalamnya ada mişbâh’. Dan mişbâh adalah cahaya, yaitu Alquran dan iman yang ada di dalam şadr-nya. ‘Dalam zujâjah’. Maksud zujâjah adalah qalb-nya. ‘Ia seperti bintang yang sangat terang’. Qalb orang yang diterangi oleh Alquran dan iman itu seperti bintang yang sangat terang. ‘Dinyalakan oleh pohon yang diberkati’. Pohon yang diberkati ini akarnya adalah ikhlas untuk Allah saja dan ibadah pada-Nya tanpa syirik. ‘Zaitun, tidak timur dan tidak barat’. Ini seperti satu pohon yang dilingkupi oleh berbagai pepohonan. Ia berwarna hijau penuh

kenikmatan. Ia tidak dipanasi terik matahari dalam kondisi apapun, baik ketika terbit ataupun terbenam. Demikian pula seorang mukmin. Kadang ia menghadapi berbagai fitnah dan ujian, namun Allah tetap meneguhkannya. Ia tidak lepas dari empat sifat: jujur jika berkata, adil jika berkuasa, bersyukur ketika diberi, dan bersabar jika diuji. Dalam masyarakat, ia seperti orang yang hidup yang berjalan di antara kuburan orang-orang mati. 'Cahaya di atas cahaya'. Ia (mukmin) itu berpindah-pindah dalam lima cahaya: perkataannya cahaya, perbuatannya cahaya, permulaannya cahaya, hasilnya cahaya, dan perjalanannya menuju cahaya di hari kebangkitan menuju surga."

Berikutnya, dalam tafsir rasional dan sufistik, pemetaan ragam pandang atau penjelasan para tokoh terkait permisalan dalam ayat cahaya telah dipetakan secara baik oleh al-Fakhr al-Râzî sebagai berikut. *Pertama*, pandangan mayoritas (*jumhûr*) ahli kalam yang mengatakan bahwa yang dipermisalkan dalam ayat cahaya adalah petunjuk Allah berupa ayat-ayat yang jelas (al-Râzî 1420 H, Vol. 23, 386). Intinya adalah bahwa ayat-ayat Allah itu sangat terang dan jelas, sejelas cahaya lentera dalam *mishkât*, yang berasal dari minyak terbaik, sudah sangat terang pada asalnya, dan ditambah terang oleh api.

Kedua, pandangan yang mengatakan bahwa objek permisalan ayat cahaya adalah Alquran, karena ada ayat yang menyatakan bahwa Alquran itu merupakan cahaya dari Allah (al-Mâ'idah [5]: 15) (al-Râzî 1420 H, Vol. 23, 386).

"Hai Ahli Kitab, sesungguhnya telah datang kepadamu Rasul Kami, menjelaskan kepadamu banyak dari isi Al Kitab yang kamu sembunyikan, dan banyak (pula yang) dibiarkannya. Sesungguhnya telah datang kepadamu cahaya dari Allah, dan Kitab yang menerangkan."

Ketiga, pandangan yang mengatakan bahwa objek permisalan ayat cahaya adalah Rasulullah, karena beliau adalah pemberi petunjuk (*murshid*), juga karena Allah menyifati beliau sebagai pelita yang menerangi (*sirâj munîr*) (al-Râzî 1420 H, Vol. 23, 386).

"Hai nabi, sesungguhnya Kami mengutusmu untuk jadi saksi, dan pembawa kabar gembira dan pemberi peringatan, dan untuk jadi penyeru kepada Agama Allah dengan izin-Nya dan untuk jadi cahaya yang menerangi." (al-Aḥzâb [33]: 46-47)

Keempat, pandangan yang mengatakan bahwa yang menjadi objek permisalan ayat cahaya adalah *qalb* mukmin dalam hal makrifat pada Allah

dan pada syariat-Nya, karena Allah telah menyifati iman sebagai cahaya dan kekefuran sebagai kegelapan (al-Râzî 1420 H, Vol. 23, 386-387).

“Maka apakah orang-orang yang dibukakan Allah hatinya untuk (menerima) agama Islam lalu ia mendapat cahaya dari Tuhannya (sama dengan orang yang membatu hatinya)? Maka kecelakaan yang besarlah bagi mereka yang telah membatu hatinya untuk mengingat Allah. Mereka itu dalam kesesatan yang nyata.” (al-Zumar [39]: 22)

Kelima, pandangan yang mengatakan bahwa objek permisalan ayat cahaya adalah daya-daya pengetahuan (*idrâk*) pada manusia, yaitu: indera, khayal, akal (daya untuk memahami konsep universal), *fikr* (daya nalar), dan *quwwah qudsiyah*. Yang terakhir ini merupakan daya pengetahuan batin yang dimiliki para nabi dan wali yang mampu menyingkap rahasia-rahasia alam *malakut*, sebagaimana yang diisyaratkan oleh firman Allah dalam al-Shûrâ [42]: 52 (al-Râzî 1420 H, Vol. 23, 387).

“Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu wahyu (Alquran) dengan perintah Kami. Sebelumnya kamu tidaklah mengetahui apakah al-Kitab (Alquran) dan tidak pula mengetahui apakah iman itu, tetapi Kami menjadikan Alquran itu cahaya, yang Kami tunjuki dengan dia siapa yang kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami. Dan sesungguhnya kamu benar-benar memberi petunjuk kepada jalan yang lurus.”

Keenam, pandangan Ibn Sînâ yang memosisikan objek permisalan ayat cahaya sebagai tingkatan akal pada jiwa manusia, yaitu: 1) ‘*aql hayulânî* sebagai *mishkât*; 2) pengetahuan yang *badîhî* sebagai pohon (jika lemah) atau sebagai minyak (jika kuat), atau juga sebagai *zujâjah* (jika sangat kuat), atau minyak yang hampir menyala sekalipun belum disentuh api (jika berupa puncak kekuatan seperti jiwa suci para nabi); 3) ‘*aql bi al-fi’l* sebagai *mişbâh*; 4) ‘*aql mustafâd* sebagai cahaya di atas cahaya; 5) ‘*aql fa’âl*—yang merupakan sumber pengetahuan bagi jiwa manusia, sebagai api (al-Râzî 1420 H, Vol. 23, 388).

Ketujuh, pandangan sebagian sufi yang menyatakan bahwa objek permisalan ayat cahaya adalah: 1) *şadr* sebagai *mishkât*; 2) *qalb* sebagai *zujâjah*; 3) makrifat sebagai *mişbâh*; 4) Ilham dari malaikat sebagai pohon zaitun yang diberkati (dari sisi banyak manfaatnya), dan sebagai tidak barat dan tidak timur (dari sisi keberadaannya di alam roh), sebagai minyak yang hampir menyala (dari sisi keluasan ilmunya dan kekuatannya menyingkap rahasia-rahasia *malakut*) (al-Râzî 1420 H, Vol. 23, 388).

Kedelapan, pandangan Muqâtil yang menyatakan bahwa objek permissalan ayat cahaya adalah *qalb* Rasulullah sebagai *mishkât* yang di dalamnya ada *mişbâh*, tubuh beliau sebagai *zujâjah*, dan keimanan beliau sebagai *mişbâh* (al-Râzî 1420 H, Vol. 23, 388). *Kesembilan*, pandangan yang menyatakan bahwa objeknya adalah Nabi Ibrâhîm sebagai *mishkât*, Nabi Ismâ'îl sebagai *zujâjah*, Nabi Muhammad sebagai *mişbâh*, dan kenabian/kerasulan sebagai pohon yang diberkati (al-Râzî 1420 H, Vol. 23, 388). *Kesepuluh*, pandangan yang menyatakan bahwa objeknya adalah orang beriman (al-Râzî 1420 H, Vol. 23, 388).

Serupa namun agak berbeda dari sepuluh pandangan di atas, Ibn 'Âshûr melihat bahwa objek permissalan ayat cahaya adalah sebagai berikut (Ibn 'Âshûr n.d., Vol. 18, 195). *Mishkât* adalah perumpaan dari petunjuk Allah berupa teguhnya keyakinan dan dalil-dalil yang kokoh, juga yang melindungi *mishbâh* agar tidak redup, juga yang menjaga Alquran. Berbagai makna dalam petunjuk Islam ibarat *mişbâh* dalam hal menunjuki jalan dan meneranginya, juga dalam hal menjelaskan hakikat petunjuk tersebut. Keselamatannya dari segala keraguan dan kekeliruan ibarat *zujâjah*. Wahyu dari Allah berupa Alquran dan sunah ibarat pohon yang diberkati, yang darinya tumbuh dalil-dalil petunjuk. Karakter agama Islam yang toleran dan tidak memaksa seperti keberadaan pohon di tengah, tidak timur dan tidak barat. Petunjuk yang terus menerus ibarat proses menyalakan lampu. Aktivitas Rasulullah mengajarkan Alquran dan syariat kepada umat ibarat minyak yang murni dan jernih menerangi mata hati (*başîrah*), yang sebenarnya hampir bisa melihat sekalipun tidak diajari oleh beliau. Posisi Rasulullah sebagai pengajar seperti sentuhan api pada minyak. Kata pohon sendiri mengisyaratkan butuhnya ijtihad para ulama.

Pandangan lainnya yang dalam beberapa hal serupa dengan beragam pandangan yang disebutkan al-Fakhr al-Râzî, namun memiliki penekanan berbeda adalah milik Ṭabâṭabâ'î. Ia menjelaskan bahwa Allah adalah cahaya langit dan bumi, maksudnya adalah bahwa eksistensi langit dan bumi itu berasal darinya (Ṭabâṭabâ'î 2002, Vol. 15, 122). Ia juga mengatakan bahwa yang dimaksud dengan permissalan cahaya-Nya bukanlah Allah sebagai cahaya, melainkan cahaya yang terpancar dari cahaya-Nya itu, atas dasar dalil bahwa Allah menyebutkan cahaya tersebut sebagai cahaya khusus bagi orang beriman (*yahdî Allâh li nûrihi man yashâ*) (Ṭabâṭabâ'î 2002, Vol. 15, 122). Ia kemudian menjelaskan bahwa Allah menisbatkan cahaya pada diri-Nya dalam banyak tempat di Alquran (contoh: Şaff: 8; al-An'âm: 122; al-Ĥadîd:

28; al-Zumar: 22), cahaya inilah yang dimaksud dengan cahaya khusus sebagai petunjuk bagi orang mukmin dalam perjalanan ke sisi-Nya, dalam bentuk cahaya iman dan makrifat (Ṭabâṭabâ'î 2002, Vol. 15, 123).

Prinsip-prinsip Dasar Epistemologi Ibn Sînâ

Ibn Sînâ secara khusus menjelaskan pandangan epistemologisnya tersebut dengan mengemukakan pembahasannya tentang *al-Nafs al-Nâtiqah* (Jiwa Rasional) sebagai bagian potensi intelektual yang ada pada manusia dan merupakan *faṣl* (diferensial) antara manusia dengan hewan lainnya. Ibn Sînâ membagi *al-Nafs al-Nâtiqah* ini ke dalam beberapa potensi utama antara lain: potensi mengetahui, potensi menanggung, potensi berpikir dan potensi berbuat. Potensi berpikir adalah potensi yang hanya meliputi gambaran sesuatu yang terpisah dari materi baik dalam bentuk maupun korelasinya. Ibn Sînâ membagi Potensi Berpikir ini ke dalam empat bagian penting: 'Aql *Hayûlânî*, 'Aql *bi al-Malakah*, 'Aql *bi al-Fi'îl*, dan 'Aql *Mustafâd* (Badawî 1984, 56-57).

'Aql *Hayûlânî* (Akal Material) dinamakan seperti ini karena sifatnya yang mirip dengan *Hayûlâ 'Ulâ* (Materi Pertama) bahwa pada tingkat ini jiwa berada dalam kekosongannya dari berbagai tindakan. 'Aql *bi al-Malakah* (Akal yang Menyatu) yaitu tingkat intelek manusia yang memiliki kemampuan untuk mencerap hal-hal yang *badihî* (persoalan yang sederhana dan jelas) dari konsepsi dan konfirmasi. Ini merupakan proses yang paling mendasar dari intelek manusia karena seluruh bentuk pemikiran didasarkan pada tingkat ini. 'Aql *bi al-Fi'îl* (Akal Aktual) adalah akal yang berfungsi mengabstraksi persepsi yang didapat dari persoalan yang *badihî*. Sedangkan 'Aql *Mustafâd* (Akal Capaian) ialah akal yang memersepsi dari seluruh bentuk yang sampai kepadanya dari objek yang *badihî* atau juga rasional yang sesuai, baik dengan alam yang rendah maupun alam yang tinggi. Persepsi yang terjadi tidak lagi bergantung kepada tindakan materi dan dapat langsung berkorespondensi dengan Akal Aktif yang membentuk alam pengetahuan.

Proses pencerapan pengetahuan pada manusia merupakan aktivitas pencerapan inderawi terhadap objek-objek material. Meski demikian, proses pencerapan inderawi ini hanya meliputi materi yang terbatas dan hal ini mengindikasikan ketidaksempurnaan pencerapan pada tingkat ini. Adapun yang lebih tinggi dari hal tersebut adalah proses kesempurnaan rasional yang bersifat gradual dan berasal dari 'Aql *Fa'âl* (Akal Aktif) yang merupakan

bagian terakhir dari akal yang diciptakan Tuhan. Akal Aktif dengan sifat independensinya yang tunggal dan tidak terusakkan memunculkan pengetahuan dari sebuah potensi menjadi aktual secara gradual dalam jiwa rasional manusia.

Takwil Epistemologis Ibn Sînâ

Secara khusus Ibn Sînâ menjelaskan proses epistemologis melalui takwil (Ibn Sînâ 1375 H, 354-355) atas surah al-Nûr [24]: 35. Ibn Sînâ ketika menakwilkan ayat ini memulai dengan penjelasan bahwa ayat ini berkorelasi dengan hadis yang dikenal umumnya di kalangan sufi (Ibn Sînâ 1375 H, 356): “*Man ‘arafa nafсахū faqad ‘arafa rabbahū*” (Barang siapa mengenal dirinya maka dia akan mengenal Tuhannya), mengingat bahwa ayat ini bagi Ibn Sînâ menjelaskan hakikat keterhubungan antara diri manusia dengan Allah dalam penyingkapan pengetahuan. Bahwa kesadaran akan realitas pengetahuan ini akan menyingkapkan kesadaran utuh tentang realitas *al-Ḥaqq* melalui tingkatan-tingkatan pencerapan manusia sebagai subjek maupun objek bagi proses pencerapan. Jika ditelusuri lebih jauh, ada *Wajh al-Tashbih* (Aspek Kekerupaan) antara pemaknaan Ibn Sînâ ini dengan pemaknaan yang kerap dijumpai di kalangan Sufi, yaitu bahwa kesadaran akan realitas diri manusia akan menyingkapkan realitas *al-Ḥaqq*. Kesadaran ini dibentuk oleh pengetahuan manusia tentang hakikat segala sesuatu. Mustahil manusia mengenali realitas *al-Ḥaqq* tanpa pemahaman yang utuh tentang realitas, dan realitas yang paling kompleks di antara seluruh makhluk yang memiliki kemencakupan atas seluruh makhluk yang Allah ciptakan tidak lain adalah diri manusia itu sendiri.

Istilah *al-Mishkât* yang merupakan ceruk tempat menaruh cahaya sebagai sebuah simbolisasi yang digunakan Alquran dan kerap menjadi istilah yang banyak digunakan para sufi untuk mengungkapkan dimensi esoteris pada diri manusia yang mampu menampung cahaya Ilahiah, dimaknai Ibn Sînâ sebagai Akal Material karena bagi dirinya hakikat *al-Mishkât* berdasarkan hakikat zatnya adalah fakir akan cahaya. Yang ada pada zat *al-Mishkât* hanyalah kegelapan, dan hanya menjadi benderang ketika diletakkan cahaya pada dirinya, karenanya dirinya bersifat reseptif murni yang hanya menampung cahaya. Kehadiran dirinya hanyalah media bagi cahaya untuk menerangi. Bagi Ibn Sînâ, *al-Mishkât* sendiri dalam menerima cahaya memiliki perbedaan kualitas satu dengan lainnya. Kualitas dari masing-masing *al-Mishkât* ini dalam menerima cahaya memiliki gradasi yang

bergantung pada kualitas dari hakikat materialnya yang dalam istilah Ibn Sînâ hal itu terjadi “perbedaan posisi dan ketinggian yang ada padanya” (Ibn Sînâ 1375 H, 356). Melalui *al-Mishkât* yang tidak lain merupakan Akal Material ini, manusia memiliki kemampuan untuk menampung cahaya. Tanpa Akal Material ini sebagai media dasar pengetahuan, manusia tidak akan mampu memersepsi apapun. Meskipun dirinya hanyalah reseptif murni, namun ia dapat berkembang dan menampung cahaya yang memiliki intensitas yang lebih tinggi sekiranya akal material ini terus-menerus digunakan untuk menampung cahaya.

Al-Zujâjah yang diterjemahkan sebagai kaca-kaca bagi Ibn Sînâ merupakan simbol dari akal yang menyatu (*'Aql bi al-Malakah*) mengingat hakikat kaca merupakan objek yang transparan dan memiliki kemampuan reseptif cahaya yang sempurna. Melalui *'Aql bi al-Malakah* ini beragam objek dapat tersaksikan dalam realitasnya masing-masing mengingat sifatnya yang merupakan reseptif cahaya yang sempurna, sehingga dia mampu menampilkan cahaya yang memiliki intensitas padat (*shiddat*) dalam uraian dan klasifikasi objek-objek yang dapat ditangkap dalam realitas-realitas yang beragam. Hal ini mengingatkan pada pendekatan sufistik dalam menjelaskan keberagaman realitas yang tunggal bagaikan cahaya yang mutlak ketika terdeferensiasi oleh kaca-kaca yang menampilkan keberagaman warna (Ibn Sînâ 1375 H, 357; 1364 H, 47). Melalui *al-zujâjah* inilah yang bagi Ibn Sînâ merupakan simbolisasi *'Aql bi al-Malakah*, segala bentuk objek pengetahuan yang awalnya dalam ketunggalan yang mutlak dan tidak terdeferensiasi mengalami deferensiasi dalam jenisnya masing-masing sehingga mampu dipahami dalam *ḥadd* (batasan) bagi setiap objek tersebut, baik berupa spesies (*al-naw'*) genus (*al-jins*) ataupun diferensia (*al-faṣl*). Tanpa kehadiran *'Aql bi al-Malakah* ini maka persepsi yang terjadi hanya dalam konteks kemutlakan sesuatu sehingga manusia tidak akan memiliki pengetahuan tentangnya. *'Aql bi al-Malakah* seperti kaca memperjelas setiap objek dalam kehadirannya bagi subjek sehingga benderanglah pengetahuan subjek terhadap objek tersebut.

Pohon Zaitun bagi Ibn Sînâ merupakan simbol kekuatan pemikiran. Pohon zaitun digunakan dalam konteks ini karena secara zat di dalamnya terdapat potensi (*al-quwwat*) dan kesiapan (*isti'dād*) untuk menjadi reseptif cahaya melalui zatnya, semakin besar dirinya semakin potensi dan kesiapan tersebut menjadi luar biasa. Seperti halnya daya berpikir yang ada pada diri manusia, semakin kualitas yang ada pada dirinya baik maka semakin

memungkinkan baginya untuk dapat menghasilkan cahaya yang lebih benderang. Bagaikan pohon zaitun yang merupakan bahan untuk menghasilkan cahaya, semakin baik pohon tersebut semakin benderanglah cahaya yang akan muncul karenanya. Untuk mencapai kualitas ini haruslah melewati proses gerakan yang panjang dan melelahkan, bahwa daya berpikir haruslah melewati proses penyiapan potensi (*isti'dād*). Kekuatan pemikiran hanya mungkin teraktualisasi lewat usaha yang terus-menerus tanpa henti melalui upaya pengkajian, analisis, perdebatan, pengajaran sehingga keseluruhan potensialitas tersebut akan menemukan jalan aktualitasnya. Tanpa usaha ini, daya berpikir akan melemah sehingga tidak mampu mencerap objek-objek yang tinggi dan mulia. Daya berpikir yang lemah hanya mampu mencerap objek-objek yang sangat parsial dan rendah sehingga tidak mampu menghasilkan pengetahuan yang luar biasa. Umumnya manusia tidak mampu mengolah daya berpikirnya sehingga kualitas pengetahuan yang ada pada dirinya sangatlah sederhana.

Bagi Ibn Sînâ, minyak atau bahan bakar merupakan simbol daya analisis mengingat komposisi minyak dalam diri pohon zaitun, menunjukkan kedekatan dan kebersamaan karena sifatnya yang merupakan bahan bakar. Ia akan menyulut cahaya sekalipun dirinya tidak tersentuh api fakultas kesucian (*quwwah qudsiyah*) karena dirinya sendiri memiliki kemampuan pencerapan melalui akal aktual sekalipun tidak ada yang mentrasendensikannya dari potensial ke dalam aktual. Daya analisis ini merupakan daya yang memiliki kemampuan untuk mengklasifikasikan setiap objek pencerapan dan menguraikan objek tersebut dalam bagian-bagian yang partikular dan menempatkannya pada kesesuaian kategorisasi diri objek tersebut. Parsialitas dan generalitas sesuatu hanya mungkin dilakukan oleh daya ini. Karena itu, daya ini secara potensial sudah memiliki kemampuan untuk melakukan proses yang demikian sekalipun tanpa adanya cahaya yang menerangi dirinya. Namun demikian, untuk dapat bekerja maksimal daya ini tetap membutuhkan pada *quwwah qudsiyah* sehingga dapat melakukan analisis terhadap objek-objek yang luar biasa. Daya ini seperti minyak yang terkomposisi pada pohon zaitun demikian dirinya terkomposisi pada daya berpikir sehingga tidak mungkin daya ini menjadi aktif tanpa kehadiran daya berpikir pada diri subjek. Bahkan keduanya tidak terpisahkan semakin baik kualitas daya berpikir akan menyebabkan daya analisis semakin mudah mengaktual demikian juga sebaliknya.

Pemaknaan *nûr alâ nûr* atau cahaya di atas cahaya yang selama ini seringkali dimaknai kalangan Sufi sebagai hakikat *al-Haqq* yang merupakan hakikat kemutlakan cahaya dan melaluinya seluruh cahaya realitas termanifestasi sehingga keragaman manifestasi terpancar. Bagi Ibn Sînâ, cahaya di atas cahaya merupakan simbol bagi akal capaian (*'aql mustafâd*), mengingat *'Aql Mustafâd* merupakan akal yang berada pada posisi terdekat dan merupakan objek *intelligible* cahaya itu sendiri serta merupakan mental reseptif bagi cahaya lainnya. *'Aql mustafâd* yang terhasikan dari *wâjib al-wujûd* dalam beremanasi dan melalui *'aql mustafâd* inilah segala sesuatu berikutnya hadir, ia menjadi akal yang sempurna karena kedekatannya dengan *wâjib al-wujûd* dan mampu hadir sebagaimana sifat dan karakter *wâjib al-wujûd* itu sendiri. Sebagaimana *wâjib al-wujûd*, dirinya pun menjadi sumber bagi seluruh *intelligible* berikutnya.

Al-Miṣbâḥ atau Pelita merupakan simbolisasi akal, ia merupakan hakikat api yang darinya segala sesuatu menjadi benderang dan dirinya secara zat tidak lagi membutuhkan cahaya eksternal karena zatnya sendiri telah merupakan api yang menerangi. Demikianlah akal itu sendiri yang bekerja dengan dirinya sendiri, ia tidak membutuhkan zat lain yang eksternal untuk mengaktual karenanya dirinya sendiri secara zati telah memiliki kemampuan aktualisasi tersebut dan menjalankan fungsinya untuk melakukan proses pencerapan. Dirinya merupakan substansi dasar bagi keseluruhan proses pencerapan dan proses terhasikannya pengetahuan.

Sedangkan Api bagi Ibn Sînâ merupakan simbolisasi dari akal aktif (*'aql fa'âl*), mengingat dirinya merupakan tempat bersandarnya seluruh pelita yang ada. Dari situlah hadirnya beragam pengetahuan yang dipahami. Akal aktif merupakan pemberi forma yang menghubungkan antara *'aql mustafâd* dan akal itu sendiri sehingga realitas yang lebih tinggi dapat dipahami. Ibn Sînâ menjelaskan bahwa akal aktif ini seperti halnya Jibril yang bekerja menurunkan wahyu kepada para nabi, akal aktif bekerja menurunkan forma-forma pada pada diri subjek sehingga subjek mampu memahami beragam realitas yang tidak terbatas. Karenanya bagi Ibn Sînâ, siapa saja yang mampu berkorespondensi dengan akal aktif akan dapat terhubung dengan realitas-realitas yang tinggi dan mencapai *'aql mustafâd* karena fungsi utama akal aktif sebagai penghubung (*ittiṣâl*).

Takwil Ibn Sînâ terhadap ayat tersebut merupakan penjelasan Ibn Sînâ terhadap proses pencerapan ilmu yang mungkin terjadi pada manusia

melalui transendensi dari akal potensial menuju akal aktual dengan melakukan tahapan-tahapan antara lain; resiptivitas terhadap akal material dan akal ketika *intelligible* primer muncul di dalamnya memiliki kemampuan untuk memunculkan *intelligible* sekunder baik dengan kontemplasi sebagai simbolisasi pohon zaitun ataupun dengan kecerdasan akal sebagai simbol minyak dari pohon zaitun. Di atas hal tersebut adalah kemuliaan dari fakultas kesucian sebagai simbolisasi minyak yang menyala tanpa sentuhan api sekalipun. Kemudian sampai pada akal capaian yang sempurna dalam proses pencerapan objek-objek *intelligible* karena kekuatan pikiran yang menyerap objek-objek tersebut maka ia dapat hadir di dalam pikiran. Inilah gambaran cahaya di atas cahaya, dan kemampuan ini muncul ketika pikiran berada dalam kemampuan untuk menghadirkan objek-objek tersebut ketika diinginkan. Semua proses pengetahuan ini terjadi berkat bantuan dari akal aktif (*'aql fa'âl*) yang menghubungkan keseluruhan realitas akal tersebut, atas dasar itulah akal aktif disimbolkan dengan api yang secara zat api menerangi dan mengeluarkan cahaya, demikian pulalah akal aktif. Berhubungan dengan akal aktif menjadi hal yang mendasar untuk dapat mencerap realitas-realitas bercahaya yang tinggi.

Ini hal yang tentu sangat menarik, mengingat ayat tersebut umumnya ditafsirkan secara sufistik seperti yang dilakukan oleh al-Ghazâlî (al-Ghazâlî n.d.), namun Ibn Sînâ memahaminya dengan cara yang sangat berbeda. Takwil epistemologis yang dikembangkan Ibn Sînâ ini merupakan hal yang pertama kali ditemui dalam pemikiran filsafat Islam Pra-Ibn Sînâ, sekalipun pasca Ibn Sînâ, para filsuf seperti Shaikh Ishrâq atau Mulla Şadrâ (M. Nur 2012) banyak terinspirasi dari pesan-pesan tersirat Alquran dan mengelaborasinya sebagai bagian premis-premis argumentasi prinsip-prinsip filsafat mereka.

Takwil epistemologis seperti ini berbeda dari rasionalisasi tafsir seperti yang ditolak oleh Afrizal Nur (2012), dan lebih sejalan dengan konsep penerapan teori filosofis seperti yang dijelaskan oleh Ikhlas Budiman (2015) dalam konteks epistemologi. Takwil epistemologis bukanlah memaksakan konsep rasional terhadap sesuatu yang tidak terjangkau akal, melainkan berupa suatu bentuk pembacaan terhadap Alquran dan menjadikannya suatu inspirasi untuk penjelasan teori pengetahuan tertentu. Takwil seperti ini juga tidak bermaksud menyalahi dimensi zahir dari ayat Alquran, sebagaimana yang sering menjadi persoalan tafsir yang bercorak falsafi dan sufi (Wahid 2010). Selain itu, takwil epistemologis ini juga berbeda dengan epistemologi tafsir seperti yang

dibicarakan oleh Rosa (2017), Saifuddin dan Habib (2016), Fawaid (2015), Abidin (2013), Lestari (2014), dan Shofiyuddin (2015).

Dari gagasan epistemologis yang dikemukakan Ibn Sînâ dipahami bahwa proses pengetahuan itu secara inheren terjadi pada diri subjek itu sendiri. Kesadaran akan diri sebagaimana yang diisyaratkan Ibn Sînâ berdasarkan hadis di atas mengindikasikan hal ini (Ibn Sînâ 1375 H, 382):

إنك تعلم أن كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله، وذلك عقل منه لذاته. فكل ما يعقل شيئاً فله أن يعقل ذاته

“Sesungguhnya Anda mengetahui bahwa segala sesuatu yang mencerap sesuatu, dia mencerap dengan potensi yang terdekat dari aktualitas pencerapan yang dilakukannya dan pencerapan yang dilakukannya tersebut merupakan pencerapan terhadap zatnya. Maka seluruh pencerapan yang terjadi pada sesuatu melakukan pencerapan pada substansinya sendiri”

Selain uraian yang telah digambarkan sebelumnya, komentator utama Ibn Sînâ, Khwaja Naşîr al-Dîn al-Ṭûsî juga memiliki penjelasan tersendiri tentang gagasan epistemologi Ibn Sînâ dan perlu juga untuk dimuat di sini sehingga dapat membuat pemahaman lebih jelas. Adapun penjelasan tersebut adalah sebagai berikut (Ibn Sînâ 1375 H, 382):

أقول: يريد أن كل عاقل فهو معقول، وأن كل معقول قائم بذاته فهو عاقل. وابتداءً بالأول. فقوله "كل شيء يعقل شيئاً فإنه يعقل بالقوة القريبة من الفعل أنه يعقله" صغرى قياس. وإنما قال: بالقوة القريبة لأنه جعل للقوة ثلاث مراتب: بعيدة هي العقل الهيولاني، ومتوسطة هي العقل بالملكة. وقريبة هي العقل بالفعل. وهي التي تقتضى أن يكون للعاقل أن يلاحظ معقولة متى شاء. فالمراد أن كل شيء يعقل شيئاً فله أن يعقل بالفعل متى شاء أن ذاته عاقلة لذلك الشيء، وذلك لأن نعقله لذلك الشيء هو حصول ذلك الشيء له. وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء هو حصول ذلك الحصول له. ولا شك أن حصول الشيء لشيء لا ينفك عن حصول ذلك الحصول له

“Aku katakan: Dia (Ibn Sînâ) ingin menjelaskan bahwa setiap subjek juga merupakan objek. Sesungguhnya setiap objek yang berdiri sendiri merupakan subjek; Dimulai dari yang pertama: Pernyataannya bahwa segala sesuatu yang mencerap sesuatu sesungguhnya dia mencerap dengan potensi yang terdekat dari aktualitas pencerapan yang dilakukannya, ini merupakan premis minor; Disebutkan dengan potensi terdekat dari aktualitas karena (Ibn Sînâ) membagi potensi ke dalam tiga bagian yaitu, Potensi Jauh; Akal Materi. Potensi Sedang; Akal yang Menyatu dan Potensi Dekat; Akal Aktual yang memberikan kemampuan bagi subjek untuk mencerap objek kapan saja. Yang dimaksud dengan segala sesuatu mencerap segala sesuatu dengan pencerapan secara aktual kapan saja yaitu substansinya menjadi subjek bagi sesuatu tersebut, hal itu karena pencerapan yang terjadi terhadap objek tersebut adalah sampainya objek kepada subjek dan pencerapannya terjadi karena substansinya merupakan subjek bagi objek tersebut, yaitu sampainya proses transendensi tersebut kepada subjek. Dan tidak diragukan lagi bahwa sampainya sesuatu kepada sesuatu tidak terpisah dari sampainya proses yang sampai tersebut kepadanya”.

Selain bahwa menjelaskan tentang prinsip-prinsip epistemologi Ibn Sînâ dapat ditemukan juga dalam gagasan epistemologis Ibn Sînâ mengenai adanya isyarat yang mengindikasikan terjadinya kesatuan antara subjek-objek, mengingat dalam proses pencerapan objek pada hakikatnya ada pada diri subjek sendiri, dan sekilas gagasan Ibn Sînâ ini seakan menjadi dasar bagi teori epistemologi berikutnya yang dikembangkan Mulla Şadrâ, yaitu kesatuan subjek-objek (*ittihâd al-‘âqil wa al-ma‘qûl*) (Al-Walid 2004). Pada teori ini, Mulla Şadrâ memandang bahwa proses pencerapan itu terjadi oleh subjek, objeknya ada pada diri subjek, dan prosesnya terjadi pada diri subjek, sehingga ketiga bagian ini menjadi satu kesatuan dimensional. Berdasarkan pendekatan ilmu *ḥudûrî* Mulla Şadrâ menggambarkan bahwa setiap wujud eksternal pasti semuanya ada pada wujud mental (*wujûd dhihnî*) sehingga upaya pengkonsepsian dan pencerapan objek bukanlah terhadap wujud eksternal akan tetapi terhadap wujud mental yang ada di dalam diri subjek, sedangkan korespondensi yang terjadi antara diri subjek dengan objek eksternal hanyalah sebagai stimulan bagi kehadiran objek mental. Hal tersebut seperti yang dijelaskan Mulla Şadrâ berikut ini (Şadrâ 2002, 313-314):

إن صور الأشياء على قسمين إحداهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة والوضع والمكان وغيرها، ومثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادى معقولة بالفعل بل

ولا محسوسة أيضا كذلك إلا بالعرض، والأخرى صورة مجردة عن المادة والوضع والمكان تجريدا إما تماما فهي صورة معقولة بالفعل أو ناقصا فهي متخيلة أو محسوسة بالفعل، وقد صح عند جميع الحكماء إن الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها ووجودها للعقل شئ واحد من جهة واحدة بلا اختلاف

“Sesungguhnya bentuk sesuatu terbagi ke dalam dua bagian, yang pertama bentuk material dan kedirian eksistensinya melalui materi, ruang, tempat dan selainnya. Bentuk yang seperti ini yang eksistensinya berdasarkan materi tidak mungkin menjadi objek pengetahuan secara aktual termasuk penginderaan, kecuali secara aksidental. Bentuk berikutnya adalah bentuk yang terlepas dari materi, ruang, dan tempat, baik secara sempurna yaitu objek pengetahuan secara aktual atau tidak sempurna yaitu imajinasi atau penginderaan secara aktual. Dan telah dibenarkan oleh seluruh filsuf bahwa objektif objek secara aktual eksistensi dirinya dengan eksistensi bagi subjek merupakan sesuatu yang satu dari dimensi yang satu tanpa perbedaan, demikian pula objek inderawi sebagai hasil penginderaan eksistensi dirinya dan eksistensi bagi substansi pengindera merupakan sesuatu yang satu tanpa perbedaan dimensi”.

Namun, Ibn Sînâ menolak teori kesatuan subjek-objek yang demikian. Bagi Ibn Sînâ, kesatuan subjek dan objek hanya mungkin terjadi pada *Wâjib al-Wujûd* tapi tidak pada selainnya. Ibn Sînâ mempertanyakan dua hal mendasar jika seseorang menerima aksioma tersebut: (1) Apakah terjadi perubahan pada substansi subjek pasca kesatuan dengan bentuk objek? Jika tidak terjadi perubahan dan perbedaan apapun, hal itu menunjukkan tidak ada bedanya antara subjek yang aktif melakukan pencerapan dengan subjek yang tidak melakukan pencerapan. Jika terjadi perubahan pasca pencerapan objek; apakah yang berubah tersebut bentuk subjek ataupun objek maka jelas kedua hal tersebut menunjukkan tidak terjadinya penyatuan, tetapi hilangnya salah satu. Kedua kemungkinan ini mustahil. (2) Jika terjadi penyatuan antara subjek dan objek, satu hal yang tidak mungkin dihindari adalah adanya substansi yang menyatukan keduanya dan hal tersebut menunjukkan adanya komposisi yang membentuk kesatuan di antara dua hal tersebut dan adanya komposisi tersebut menghalangi kesatuan yang sederhana. Argumentasi penolakan ini secara sistematis disebutkan Ibn Sînâ sebagai berikut (Ibn Sînâ 1375 H, 292):

إن قوما من المتصدرين يقع عندهم أن الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقيلة صار هو هي. فلنفرض الجوهر العاقل عقل وكان هو على قولهم بعينه المعقول من فهل هو حينئذ كما كان عند ما لم يعقل؟ أو بكل منه ذلك. فإن كان كما كان فسواء عقل أو لم يعقلها. وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له أو على أنه ذاته؟ فإن كان على أنه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو على ما يقولون، وإن كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شئ آخر ليس أنه صار هو شيئا آخر، على أنك إذا تأملت هذا أيضا علمت أنه يقتضى هيولى مشتركة وتحدد مركب لا بسيط

“*Sungguhnya kaum Mutaşaddirîn pada mereka terdapat pandangan, jika substansi subjek ketika melakukan pencerapan terhadap bentuk objek menjadikan bentuk objek tersebut adalah dirinya. Ambilah permisalan; substansi subjek mencerap (A) dan sebagaimana yang mereka sebutkan bahwa dengan dirinya bahwa objek adalah (A) apakah dirinya sebagaimana sebelum terjadi pencerapan terhadap (A)? ataukah tidak seperti demikian. Jika tidak terjadi perbedaan apapun, maka sama saja keadannya sebelum mencerap (A) atau sesudahnya. Jika tidak demikian maka lenyaplah predikatnya atau substansinya? Jika predikatnya yang lenyap dan substansinya tetap, yang demikian sebagaimana pada umumnya ketidaktunggalan dan tidaklah sebagaimana yang mereka katakan; dan jika yang lenyap adalah substansinya dan menjadi sesuatu yang lain hal itu jelas tidak berarti bahwa dia menjadi sesuatu yang lain. Jika anda tetap menerima hal ini maka anda akan ketahu bahwa hal tersebut menuntut adanya “Hayûlâ Mushtarikah” (Materi Bersama) maka terbentuklah sesuatu yang terkomposisi dan sesuatu yang sederhana”.*

Karenanya, menurut Ibn Sînâ, meskipun subjek dapat menjadi objek, tetapi hal tersebut tidak mungkin menjadikan keduanya satu dalam kesatuan yang sederhana, perubahan yang terjadi karena adanya perubahan posisi atau dimensi. Namun jika subjek dan objek pengetahuan serta pencerapan menjadi sesuatu yang satu dan sederhana, maka hal tersebut secara argumentatif tertolak. Oleh karena itu, terlihat jelas sekalipun Ibn Sînâ menunjukkan bahwa proses pencerapan pengetahuan terjadi di dalam diri subjek, akan tetapi itu tidak berarti terjadi kesatuan antara subjek

dengan objek pengetahuan. Masing-masing tetap berdiri dalam dimensi masing-masing.

Simpulan

Menarik bahwa Ibn Sînâ yang selama ini dikenal sebagai filsuf yang rasional, namun penakwilan terhadap ayat ke-35 dari surah al-Nûr yang dilakukan Ibn Sînâ membuktikan bahwa Ibn Sînâ tetap menyandarkan pandangan filsafatnya pada nas, sekalipun tentu dalam konteks ini masuk dalam kategori sebagai takwil. Bagi Ibn Sînâ, ayat tersebut mencukupi untuk membangun gagasan epistemologinya yang menjadi dasar bagi hampir seluruh bangunan filsafat *Mashaiyyah*nya sekalipun sayangnya tidak banyak para peneliti Ibn Sînâ yang mengungkapkan hal ini.

Sekalipun gagasan epistemologi Ibn Sînâ menunjukkan kesatuan Subjek-Objek, akan tetapi berbeda dengan teori kesatuan subjek-objek yang kemudian dikembangkan oleh Mulla Şadrâ, bahkan Ibn Sînâ sendiri menolak teori Kesatuan Subjek-Objek dalam kesatuan fundamental. Kesatuan yang diterima oleh Ibn Sînâ hanyalah kesatuan dalam dimensi transedensi pengetahuan semata. Tentu perlu pendalaman yang lebih jauh untuk mengungkap gagasan Ibn Sînâ dalam bidang epistemologi mengingat masih banyaknya pembahasan yang dikemukakan Ibn Sînâ tentang epistemologi dalam berbagai macam karya-karyanya, seperti *al-Ishârât wa al-Tanbihât* (1375 H), *al-Shifâ'* (1973), *al-Najât* (1364 H), *al-Mubâhathât* (1413 H), dan *al-Rasâ'il* (1413 H).

Selain itu, pembacaan terhadap Ibn Sînâ sebagai Takwil Epistemologis seperti ini merupakan suatu hal yang bisa dikatakan baru jika dibandingkan dengan wacana terkait seperti dalam istilah rasionalisasi tafsir dan epistemologi tafsir. Takwil epistemologis lebih menekankan inspirasi qur'ani dalam epistemologi, bukan pemaksaan konsep rasional pada Alquran pada rasionalisasi tafsir, ataupun dasar-dasar epistemologis dalam rumusan tafsir pada epistemologi tafsir.

Daftar Pustaka

- Abidin, Ahmad Zainal. 2013. "Epistemologi Tafsir Al-Qur'an Farid Esack." *Jurnal Teologia* 24(1): 1-22.
- Al-Walid, Khalid. 2004. *Tasawuf Mulla Shadra*. Bandung: Muthahari Press.

- Badawî, ‘Abd al-Rahmān. 1984. *Mawsû’ât al-Falsafah*. Beirut: al-Mu’asasat al-‘Arabiyyah.
- Budiman, Ikhlas. 2015. “Penerapan Teori-Teori Filosofis dalam Menafsirkan Al-Qur'an.” *Tanzil: Jurnal Studi Al-Quran* 1(1): 53-70.
- Fawaid, Ahmad. 2015. “Kritik atas Kritik Epistemologi Tafsir M. Abied Al Jabiri: Studi Kritis atas Madkhal ila al Quran al Karim.” *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam* 16(2): 157-75.
- al-Ghazâlî, Abû Hâmid Muḥammad ibn Muḥammad. n.d. “Mishkât al-Anwâr.” Dalam *Majmû‘at Rasâ’il al-Imâm al-Ghazâlî*. Kairo: al-Maktabah at-Tawfiqiyah, 287-90.
- Ibn ‘Āshûr, Muḥammad ibn Ṭâhir. n.d. *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr*. Beirut: Mu'assasat al-Târikh.
- Ibn Sînâ, Abû ‘Alî al-Ḥusayn. 1413 H. *al-Mubaḥathât*. Qom: Intisharate Bidor.
- Ibn Sînâ, Abû ‘Alî al-Ḥusayn. 1364 H. *al-Najât*. Tehran: Khurshid.
- Ibn Sînâ, Abû ‘Alî al-Ḥusayn. 1973. *al-Shifâ’*. Beirut: Dâr al-Turâth al-‘Arabî.
- Ibn Sînâ, Abû ‘Alî al-Ḥusayn. 1413 H. *al-Rasâ’il*. Qom: Intisharate Bidor.
- Ibn Sînâ, Abû ‘Alî al-Ḥusayn. 1375 H. *al-Ishârât wa al-Tanbîhât*. Qom: Nashr al-Balâghah.
- Kâshânî, Fayḍ. 1415 H. *Tafsîr al-Şâfi*. Teheran: Manshûrât al-Şadr.
- Lestari, Lenni. 2014. “Epistemologi Corak Tafsir Sufistik.” *Syahadah: Jurnal Ilmu Al-Qur'an & Keislaman* 2(1): 7-28.
- al-Naysabûrî, al-Ḥâkim. 1990. *al-Mustadrak ‘alâ al-Şaḥîḥayn*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Nur, Afrizal. 2012. “M. Quraish Shihab dan Rasionalisasi Tafsir.” *Jurnal Ushuluddin* 18(1): 21-33.

- Nur, Muhammad. 2012. "Takwil dalam Pandangan Mulla Sadra." *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 2(2): 291-308.
- al-Râzî, Fakhr al-Dîn. 1420 H. *Mafâtiḥ al-Ghayb*. Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî.
- Rosa, Andi. 2017. "Menggagas Epistemologi Tafsir Alquran yang Holistik." *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 2(1): 95-112.
- Şadrâ, Mulla. 2002. *al-Ḥikmah al-Muta'âliyah fi al-Asfâr al-'Aqliyah al-Arba'ah*. Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî.
- Saifuddin, dan Habib. 2016. "Kritik Epistemologi Tafsir Kontemporer: Studi atas Kritik Jamal al-Banna terhadap Beberapa Pemikir Al-Qur'an Kontemporer." *Analisis: Jurnal Studi Keislaman* 16(1): 103-126.
- Shofiyuddin, M. 2015. "Anarki Epistemologis Paul Karl Fayerabend dan Relevansinya pada Epistemologi Tafsir Al-Qur'an." *Hermeneutik* 9(1): 185-204.
- al-Suyûṭî, Jalâl al-Dîn. 1400 H. *al-Dûr al-Manthûr fi Tafsîr bi al-Ma'thûr*. Qom: Maktabah Âyat Allâh al-Mar'ashî al-Najafî.
- al-Ṭabarî, Muḥammad ibn Jarîr. 1412 H. *Jâmi' al-Bayân fi Ta'wil Ây al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah.
- Ṭabâṭabâ'î, Muḥammad Ḥusayn. 2002. *al-Mîzân fi Tafsîr al-Qur'ân*. Beirut: Mu'assasah al-A'lamî.
- Wahid, Abd. 2010. "Tafsir Isyari dalam Pandangan Imam Ghazali." *Jurnal Ushuluddin* 16(2): 123-35.