

HIERARKI KESEMPURNAAN DALAM FILSAFAT IBN SĪNĀ

RINGKASAN DISERTASI

Wawan Kurniawan

NIM: 0880108519

Program Doktor



SEKOLAH TINGGI FILSAFAT DRIYARKARA

2025

HIERARKI KESEMPURNAAN DALAM FILSAFAT IBN SĪNĀ

Disertasi ini dipertahankan pada
Sidang Terbuka Komisi Program Pascasarjana,
sebagai salah satu syarat untuk memperoleh
gelar Doktor Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara

Kamis, 26 Juni 2025

Wawan Kurniawan

NIM: 0880108519

Program Doktor

Promotor : Dr. A. Setyo Wibowo
Ko-Promotor 1 : Prof. Dr. Kautsar Azhari Noer
Ko-Promotor 2 : Thomas Hidya Tjaya, Ph.D.

SEKOLAH TINGGI FILSAFAT DRIYARKARA

2025

DAFTAR ISI

PENDAHULUAN	1
1. Rumusan Masalah	2
2. Tesis	3
3. Tujuan Penelitian	4
4. Metode Penelitian	4
KERANGKA TEORETIK	4
1. Teori Semantik.....	4
2. Metafisika Wujud dan Mahia	6
3. Metafisika Modalitas	8
4. Metafisika Jiwa Rasional	9
HASIL ANALISIS	11
1. Hierarki dan Analogi Kesempurnaan	11
2. Hierarki Kesempurnaan dan Metafisika Modalitas ..	17
3. Jiwa Rasional dalam Hierarki Kesempurnaan	19
KESIMPULAN DAN KONTRIBUSI KEILMUAN....	26
UCAPAN TERIMA KASIH	27
RIWAYAT HIDUP	30

PENDAHULUAN

Kalau ditanyakan konsep apa, selain tauhid, yang cukup dominan dalam sejarah intelektual Islam, konsep kesempurnaan mesti masuk hitungan. Konsep kesempurnaan cukup sering disebut dalam al-Quran dan hadis dan telah menyita cukup banyak porsi pemikiran kaum Muslim, baik dalam teologi (Ilmu Kalam), filsafat, maupun tasawuf.

Dalam tradisi filsafat, kesempurnaan sebagai konsep filosofis digunakan pertama kali oleh Aristoteles untuk mendefinisikan jiwa (“*entelekhia* untuk tubuh alamiah yang secara potensial mempunyai kehidupan”) dan gerak (“*entelekehia* sesuatu yang berada dalam [kondisi] potensialitas sejauh ia berada demikian”).¹

Diskusi tentang hierarki kesempurnaan bisa ditemukan dalam mazhab-mazhab teologi (baik Sunni maupun Syi‘ah) maupun filsafat di masa Ibn Sīnā muda. Rumusan paling eksplisit bisa ditemukan dalam *Utsūlūjiyā Aristātālīs*, ‘*Teologi Aristoteles*’, terjemahan dan parafrasa Arab dari karya Plotinus, *Enneads* IV-VI, tetapi dengan keliru dinisbatkan kepada Aristoteles. Dalam bab (*mīmar*) kesepuluh buku ini disebutkan bahwa sang Esa itu sempurna dan sekaligus di atas kesempurnaan, sedangkan akal kosmik itu sempurna, dan alam inderawi kurang.² Walau tidak memberikan skema setegas dalam *Teologi Aristoteles*, gagasan al-Fārābī tentang tingkatan maujud dibuat dengan term kesempurnaan sebagai perspektif. Sedemikian sentral konsep kesempurnaan dalam ontologi al-Fārābī, Jon McGinnis menyebutnya “Ontologi Ada Sempurna” (*Perfect Being Ontology*).³

¹ Sebagaimana Robert Wisnovsky kutip dalam *Avicenna’s Metaphysics*, 22 dan 24 secara berurutan.

² Ps. Aristoteles, *Utsūlūjiyā Aristātālīs*, dalam *Aflūṭīn ‘inda al-‘Arab*, ed. ‘A. Badawī (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1955), 134.16-135.1.

³ Jon McGinnis, “Old Complexes and New Possibilities: Ibn Sīnā’s Modal Metaphysics in Context”, dalam *Journal of Islamic Philosophy*, 7 (2011), 22-26. Gagasan ‘Ontologi Ada Sempurna’ ini bisa dikatakan menjadi struktur dan asumsi dasar dalam ontologi al-Fārābī. Gambaran besarnya bisa ditemukan, sebagai misal, dalam karyanya yang paling dikenal, *Ārā’*, ed. A. N. Nādir (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986) 57-58, 66-68.

Mencermati sejarah di atas, Robert Wisnovsky berpendapat konsep kesempurnaan sangatlah penting untuk memahami konteks di mana Ibn Sīnā membangun dan mengembangkan metafisikanya.⁴ Namun, dia juga menegaskan bahwa Ibn Sīnā pada akhirnya mengesampingkan sepenuhnya konsep kesempurnaan. Menurutnya, Ibn Sīnā frustrasi dan tidak bisa memutuskan apakah term ‘kesempurnaan’ mempunyai satu arti (univok) atau banyak arti (ekuiwok). Lebih jauh lagi, Wisnovsky juga mengklaim bahwa Ibn Sīnā, oleh sebab masalah makna ini, kemudian mengesampingkan konsep kesempurnaan dan menggantinya dengan konsep modalitas.⁵ Diikuti hingga implikasi terakhirnya, dua klaim itu menyiratkan bahwa metafisika Ibn Sīnā tidaklah konsisten dari segi semantik dan tidak koheren dari segi modalitas yang tidak terhubung dengan konsep kesempurnaan. Semu aini, dalam hemat penulis, bermasalah.

Di samping itu, ada masalah lain, yang Wisnovsky tidak singgung, dalam cara Ibn Sīnā mendiskusikan hierarki kesempurnaan: dia tidak pernah dengan tegas dan tersurah menyebut di mana posisi manusia.

1. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian di atas, ada tiga pertanyaan yang hendak penulis jawab melalui penelitian ini:

- i. Bagaimana Ibn Sīnā secara semantik memaknai term kesempurnaan?
- ii. Bagaimana Ibn Sīnā menjelaskan kaitan antara hierarki kesempurnaan dan modalitas metafisik?
- iii. Di mana posisi manusia dalam hierarki kesempurnaan menurut Ibn Sīnā?

⁴ Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics*, 15.

⁵ Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics*, 194-195.

2. Tesis

Penulis hendak mengajukan tiga tesis untuk menjawab tiga pertanyaan di atas. **Tesis pertama**, term dan konsep kesempurnaan menurut Ibn Sīnā bersifat analog. Ia mempunyai satu makna dasar filosofis, tetapi makna yang sama ini merujuk kepada banyak objek dengan banyak cara. Makna dasar konsep kesempurnaan adalah kondisi atau status ontologis di mana semua aspek yang tercakup dalam esensi sesuatu telah menjadi aktual. Singkatnya, kesempurnaan adalah aktualisasi penuh dari esensi. Makna dasar ini berlaku kepada segala yang ada dengan beragam cara: lebih-utamaan atau lebih-layakan, keterdahuluan, dan intensitas.

Tesis kedua berisi dua klaim: satu historis, satu sistematis. Dari segi historis, penulis mengklaim bahwa konsep kesempurnaan menempati posisi penting hingga akhir karir Ibn Sīnā. Secara sistematis, penulis hendak menegaskan bahwa Ibn Sīnā, terutama dalam karya akhirnya, membicarakan hierarki kesempurnaan dalam term modalitas metafisik.

Tesis ketiga mau mengklaim bahwa keunikan dan kompleksitas kesempurnaan manusia tampaknya memaksa Ibn Sīnā untuk tidak menentukan tempatnya secara spesifik dalam hierarki kesempurnaan. Ada setidaknya tiga ciri yang membuat kesempurnaan manusia unik dan, akibatnya, posisinya dalam hierarki ambigu. Pertama, kesempurnaannya pada mulanya potensial dan senantiasa membutuhkan akal aktif untuk mengeluarkannya dari potensialitas. Itu berarti manusia menempati posisi terendah (yang kurang) dalam hierarki kesempurnaan. Kedua, manusia bisa menjadi mirip dengan akal aktif dalam aktivitas menginteleksi tatanan wujud. Ibn Sīnā juga membuka kemungkinan manusia untuk menyaksikan sang Absolut, bahkan sejak dalam kehidupan ini. Ini menyiratkan manusia bisa mencapai tingkat kedua (yang sempurna) atau setidaknya yang ketiga (yang sembeda) dalam hierarki. Ketiga, kesempurnaan ini bisa manusia capai, bukan secara natural, melainkan melalui upaya dan proses yang mesti dia ketahui, kehendaki, dan jalani. Lagi, ini sekilas mirip dengan tingkat yang ketiga.

3. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk merehabilitasi konsep kesempurnaan dan hierarkinya dalam filsafat Ibn Sīnā. Rehabilitasi ini perlu karena, di satu sisi, konsep kesempurnaan cukup dominan dalam karir filsafat Ibn Sīnā dan, di sisi lain, para sarjana belum memberikan perhatian yang cukup terhadap isu yang kompleks ini. Kajian Wisnovsky memang lengkap dari segi genealogi konsep kesempurnaan, tetapi tidak lengkap dari segi sistematik.

4. Metode Penelitian

Penulis menelisik konsep dan hierarki kesempurnaan dalam karya-karya filosofis Ibn Sīnā yang otentik dan utama dengan pendekatan tekstual, historis, dan sistematis. Dengan ‘karya-karya filosofis utama’, penulis memaksudkan kitab-kitab filosofis doktrinal seperti *Mabda’*, *Syifā’*, *Najāt*, *Isyārāt* dan semacamnya yang orang akan langsung rujuk saat dia ingin mengetahui pandangan Ibn Sīnā tentang pertanyaan filosofis tertentu. Pendekatan tekstual menuntut agar setiap klaim yang penulis buat tentang pandangan Ibn Sīnā didasarkan atas teks tertentu dari karyanya. Pendekatan historis berarti penulis mesti memperhatikan kapan dan dalam periode apa Ibn Sīnā mengajukan suatu pandangan dan mendeskripsikannya sesuai urutan historisnya. Terakhir, pendekatan sistematis berarti penulis berupaya memahami kesinambungan dan konsistensi internal dalam ide-ide Ibn Sīnā.

KERANGKA TEORETIK

1. Teori Semantik

Teori semantik berkenaan dengan teori makna. Diskusi Ibn Sina mengenai semantik bermula dari pengamatan bahwa satu kata pada umumnya digunakan untuk merujuk kepada banyak objek atau referen. Masalahnya adalah apakah ia merujuk dengan satu makna

atau lebih dan, jika dengan satu makna, apakah ia merujuk dengan cara yang sama atau tidak.

Dengan demikian, ada tiga kategori kata: kata univok (*mutawāfi*'), kata ekuivok (*musytarak*), dan kata analog (*musyakkik*). Kata yang univok merujuk pada banyak objek melalui satu makna yang sama dan juga cara yang sama untuk setiap objek. Kata 'hewan', misalnya, punya satu arti, yaitu 'tubuh natural yang tumbuh dan bergerak dengan kehendak'. Arti ini merujuk kepada manusia dan kuda dengan cara yang setara, yang satu tidak lebih layak, tidak lebih intensif, dan tidak lebih dahulu dalam kehewanan dibanding yang lain.⁶

Kata yang ekuivok merujuk pada banyak objek dengan banyak makna. Kata 'ayn dalam bahasa Arab punya banyak makna: 'organ penglihatan', 'logam yang digunakan untuk bertransaksi jual beli', dan 'entitas'. Masing-masing makna ini, tentu saja, merujuk kepada objek-objek yang berbeda.

Kata yang analog merujuk pada banyak objek dengan satu makna, tetapi dengan lebih dari satu cara. Dengan kata lain, makna tersebut ada pada masing-masing objek (atau kelompok objek) dengan tiga cara (*ṭarīq*) atau bentuk (*ṣūrah*) berbeda-beda. Cara pertama adalah keterdahuluan (*taqaddum*) dan keterakhiran (*ta'akhkhir*). Kata 'ada', sebagai misal, bisa kita predikasikan dengan makna yang sama kepada jeruk dan warna kuningnya, tetapi adanya jeruk mendahului adanya warna kuningnya.

Cara kedua adalah keutamaan dan kelayakan (*al-awlā wa al-ahrā*). Ukuran keutamaan dan kelayakan yang dimaksud di sini adalah independensi kausal. Contoh: kata 'ada' bisa juga kita predikasikan dengan makna yang sama kepada Tuhan dan alam, tetapi adanya Tuhan tidak butuh kepada sebab apa pun, sedangkan adanya alam butuh kepada sebab. Jadi, makna kata 'ada' merujuk kepada Tuhan dengan cara yang lebih utama dan layak.

Terakhir, cara ketiga adalah intensitas (*syiddah*) dan kelemahan (*du'f*). Cara ini berlaku kepada hal-hal kontraris (*aḍḍād*)

⁶ Ibn Sinā, *Maqūlāt*, 9.6-12.

seperti panas dan dingin, hitam dan putih, dan semacamnya. Contoh: kata ‘panas’ bisa kita predikasikan dengan makna yang sama kepada kopi di gelas A dan B, tetapi panas kopi A 80 °C, sedangkan panas kopi B 95 °C. Jadi, kata ‘panas’ dalam hal ini analog: merujuk kepada kopi A dengan cara yang lebih intens atau kuat dan kepada kopi B dengan lemah.

2. Metafisika Wujud dan Mahia

Pembedaan antara wujud dan mahia, atau antara ‘apa’ dan ‘ada’, sangat sentral dalam metafisika Ibn Sīnā. *Ilāhiyyāt* I.5 adalah teks paling eksplisit di mana Ibn Sīnā mendiskusikannya. Di sana, Ibn Sīnā membuat distingsi antara “wujud khas” (*al-wujūd al-khāṣṣ*) dan “wujud afirmatif” (*al-wujūd al-itsbātī*). Wujud khas sinonim dengan “sesuatu”, “apa” (*mā*), “entitas” (*amr*), atau “apa yang” (*al-ladzī*).⁷ Jadi, wujud khas adalah mahia (atau esensi atau kuintitas), yakni apa yang dengannya entitas tertentu adalah entitas tersebut.⁸ Dalam rumusan seorang komentator, wujud khas adalah “cara berada yang konkret dan khas untuk spesies kenyataan tertentu [dan] termanifestasikan melalui esensinya yang distingtif.”⁹ Ibn Sīnā memberikan contoh segitiga. Mahia segitiga adalah ciri-ciri intrinsik yang membuatnya sebagai segitiga, yaitu bangun ruang yang memiliki tiga sisi dan tiga sudut. Sebaliknya, wujud afirmatif adalah wujud yang terealisasi (*muḥaṣṣal*, *ḥāṣil*, *realized*) atau terbangun (*mutsbat*, *established*) dalam kenyataan.¹⁰ Dalam pernyataan “segitiga ada”, ‘segitiga’ adalah wujud khas, sedangkan ‘ada’ merupakan wujud afirmatif.

⁷ Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt* I 6, 30.13-19.

⁸ Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt* I 6, 31.5-6.

⁹ Bertolacci, “The Distinction of Essence and Existence in Avicenna’s Metaphysics: The Text and Its Context”, dalam *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, ed. Felicitas Opwis dan David Reisman (Leiden, Boston: Brill, 2012), 268. “By “proper existence Avicenna apparently means the concrete way of existing proper to a determinate species of realities, conveyed by their distinctive essence.”

¹⁰ Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt* I 6, 31.3, 11; 32.18; Bertolacci, “The Distinction”, 273, 276.

Distingsi ini berdampak dalam cara Ibn Sīnā mendiskusikan subjek bahasan metafisika. Ibn Sīnā berpendapat bahwa subjek metafisika adalah yang ada sebagai yang ada (*al-mawjūd bi mā huwa mawjūd, the existent qua existent*).¹¹ Dengan istilah ‘yang ada’, Ibn Sīnā memaksudkan sesuatu (*syay’*) atau apa (*mā*) atau mahia yang mempunyai sifat ada. Dengan kata lain, subjek metafisika adalah wujud khas sejauh ia mempunyai wujud afirmatif. Meneruskan contoh yang Ibn Sīnā berikan, yang metafisika kaji bukanlah wujud khas segitiga karena, kalau demikian, metafisika tidak akan berbeda dari geometri. Sebaliknya, yang dikaji oleh metafisika adalah realitas khas segitiga sejauh ia ada, sejauh kepadanya wujud terafirmasikan.

Lebih penting lagi, distingsi wujud dan mahia memainkan peran inti dalam ontologi Ibn Sīnā. Dalam pandangannya, maujud apa pun selain Tuhan dicirikan oleh kompleksitas ontologis berupa wujud dan mahia. Karena wujud bukan bagian dari mahia, setiap maujud apa pun selain Tuhan mempunyai ketergantungan ontologis kepada sebab yang ‘memberikan’ wujud kepadanya. Konsekuensinya, setiap maujud yang demikian itu adalah akibat.¹²

Pada Tuhan, distingsi ini mesti didekati dengan lebih hati-hati karena Ibn Sīnā kadang menegaskan bahwa Tuhan tidak bermahia,¹³ tetapi kadang dia juga menyiratkan dan bahkan kadang menyatakan bahwa Dia bermahia.¹⁴ Kendati begitu, bila teks-teks tersebut dibaca dengan lebih cermat, tampak bahwa setiap kali Ibn Sīnā menegaskan mahia dari sang Niscaya, yang dia negasikan adalah mahia yang dibedakan dari wujud, yang secara logis terdiri dari genus dan

¹¹ Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt* I 2, 13.8-13. Frasa *al-mawjūd bi mā huwa mawjūd* memang lebih banyak Ibn Sīnā gunakan saat menyebut subjek metafisika, tetapi kadang dia juga menggunakan *al-wujūd bimā huwa wujūd*. Lih. *Ilāhiyyāt*, I 4, 26.17; VI 1, 195.5.

¹² Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt*, VIII 4, 347.7-12; lihat juga, VIII 4, 344.10-12, 345.6-8.

¹³ Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt*, VIII 4, 347.10-348.5; VIII 6, 354.1-11; juga, *Isyārāt, namaṭ* IV no. 24, 273, no. 27, 275.

¹⁴ Ibn Sīnā, *Mabda’*, 12.20-21, 16.10-19, 17.1-3; *Ilāhiyyāt* VIII 4, 346.11-12; VIII 5, 350.11-12; VIII 6, 357.4-11, 358.7-8; VIII 7, 368.13-15; *Najāṭ*, 267.15-17, 270.17-25, 271.5-7, 280-281; *Isyārāt* IV 28, 275.

diferensia, mengandaikan kejamakan dan keterbagian, dan kepadanya wujud mesti ‘ditambahkan’ atau ‘diberikan’ agar ia menjadi ada. Sebaliknya, setiap kali Ibn Sīnā mengafirmasi mahia untuk sang Niscaya Ada, mahia ini tiada lain adalah wujud dari sang Niscaya Ada itu sendiri, wujud yang murni dari kompleksitas dan kejamakan, dan yang pada dirinya sendiri identik dengan keakliahan dan keindahan. Dalam hemat penulis, itu berarti bahwa term ‘mahia’ secara semantik ekuiwok antara, katakanlah, mahia logis yang dinegasikan dari Tuhan dan mahia ontologis yang identik dengan wujud dan disematkan secara khusus kepada-Nya.¹⁵

3. Metafisika Modalitas

Metafisika modalitas mendiskusikan tentang keniscayaan dan kemungkinan. Satu pertanyaan penting dalam hal ini adalah apa sebenarnya subjek dari modalitas: apakah mahia sebagai mahia, ataukah yang ada sebagai yang ada? Allan Bäck dan Kara Richardson menunjukkan bahwa modalitas berkaitan terutama dengan mahia. Menurut Bäck, “modalitas berkenaan dengan mahia sesuatu; modalitas ditentukan oleh relasi dua konsep semata dalam kaitan dengan definisinya.”¹⁶

Sebaliknya, Olga Lizzini berpendapat ada dua level modalitas dalam Ibn Sīnā: pertama, level logis yang hanya melibatkan mahia; kedua, level ontologis yang melibatkan mahia sesuatu yang ada sejauh ia berelasi dengan sesuatu lainnya. Dalam level pertama, modalitas ditentukan sepenuhnya oleh ciri-ciri mahia. Dalam level kedua, modalitas ditentukan oleh relasi.¹⁷ Amos Bertolacci mengajukan tesis

¹⁵ Butir ini sampai tahap tertentu sudah Ibn Sīnā isyaratkan dalam *Ilāhiyyāt*, 245.14-17, tetapi penulis tekankan lebih jauh berdasarkan pernyataan Ibn Sīnā tentang esensi dan kesatuan dalam *Madkhal*, 58.61-65.

¹⁶ Back, Allan Bäck, “Avicenna’s Conception of the Modalities,” *Vivarium* XXX 2 (1992), 242; Richardson, “Avicenna and the Principle of Sufficient Reason”, *The Review of Metaphysics*, Juni 2014, Vol. 67, No. 4, 74.

¹⁷ “Wuğūd-Mawğūd/Existence-Existent in Avicenna: A Key Ontological Notion of Arabic Philosophy”, *Quaestio*, 3 (2003), 120, 130-131.

yang sama. Dalam pandangannya, Ibn Sīnā menganalisis keniscayaan (dan dengan demikian modalitas secara umum) dalam konteks metafisika dalam kaitan erat dengan konsep wujud karena subjek metafisika adalah yang ada sebagai yang ada, dan Ibn Sīnā memasukkan yang niscaya dan yang mungkin sebagai salah satu fitur dari yang ada sebagai yang ada.¹⁸ Menurut penelusuran Bertolacci, analisis modalitas dari segi wujud adalah salah satu orisinalitas Ibn Sīnā.¹⁹

Penulis setuju dengan Lizzini dan Bertolacci bahwa Ibn Sīnā memikirkan modalitas dalam dua kerangka, yaitu kerangka logis dan kerangka metafisik. Dalam kerangka pertama, dia memikirkan mahia murni dan mempertanyakan apa konsekuensinya jika ia diasumsikan ada atau tiada, apakah mustahil ataukah tidak. Dalam kerangka kedua, dia memikirkan mahia yang ada dan mempertanyakan apakah adanya ini berasal melalui mahia itu sendiri atau berasal dari selain dirinya. Yang niscaya pada dirinya sendiri adalah mahia yang ada, dan adanya berasal atau melalui dirinya sendiri. Yang niscaya melalui yang lain adalah yang adanya berasal dari selain dirinya dan yang pada dirinya sendiri adalah mungkin.

4. Metafisika Jiwa Rasional

Bagi Ibn Sīnā, adalah fakta bahwa setiap manusia sadar akan dirinya, akan apa yang dia sebut sebagai 'aku'. Akan tetapi, saat ditanya lebih jauh apa itu yang dirujuk sebagai 'aku', sebagian orang menyangka dirinya adalah badannya. Ini, menurut Ibn Sīnā, sangkaan keliru. Alasan Ibn Sīnā demikian. Kalau yang dimaksud dengan 'badan' itu adalah anggota badan lahiriah seperti kaki dan tangan,

¹⁸ Bertolacci, "Necessary' as Primary Concept in Avicenna's Metaphysics", dalam *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica*, ed. G. Fioravanti, S. Perfetti, ETS, Pisa, 2008, 40; Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt* I 2, 13.16-18. Bertolacci mencatat bahwa ini adalah teks satu-satunya baik dalam *Ilāhiyyāt* maupun karya lainnya yang menyebut 'yang niscaya' dan 'yang mungkin' sebagai fitur dari yang ada sebagai yang ada. Tetapi, dokumentasi ini tidak tepat; Ibn Sīnā juga menyebutnya dalam *Ilāhiyyāt* I 3, 25.4-6.

¹⁹ Bertolacci, "Necessary' as Primary Concept in Avicenna's Metaphysics", 42.

cukup jelas bahwa andai bagian itu sirna, diri atau keakuannya tidaklah sirna. Kalaupun yang dimaksud adalah bagian badan yang batin seperti jantung dan otak, tetaplah tidak bisa diterima bahwa itu adalah dirinya, karena kebanyakan orang sedemikian yakin dan pasti akan keakuannya, tetapi hanya dengan samar-samar percaya—dan itu pun melalui taklid kepada orang lain (seperti dokter), bukan melalui pengalaman atau observasi langsung—bahwa dirinya punya organ tubuh bernama ‘otak’ dan ‘jantung’. Tidaklah mungkin, kata Ibn Sīnā, apa yang diketahui sedemikian terang itu pada saat yang sama identik dengan apa yang diketahui secara kabur. Karena itu, Ibn Sīnā menyimpulkan, badan secara total bukanlah bagian esensial dari diri manusia.²⁰

Diri manusia yang sejati menurut Ibn Sīnā adalah jiwa rasional (*al-nafs al-nāṭiqah*), substansi imateriil yang tidak menyatu dengan materia, pun tidak bertempat dalam badan.²¹ Ibn Sīnā membuat beberapa argumen panjang untuk menunjukkan imaterialitas substansi jiwa manusia,²² tetapi, untuk mengisyaratkan bahwa substansi semacam itu ada, dia menyusun hanya satu eksperimen pikiran sebagai ‘pengingat’ (*tanbīh, tadzkīr*), eksperimen yang banyak dikenal dengan sebutan ‘argumen orang terbang’.²³ Namun demikian, karena

²⁰ Diskusi Ibn Sīnā dalam *Aḍḥawīyyah*, 94.3-95.9 lebih banyak berfokus pada distingsi antara diri dan badan; gagasan kesadaran-diri hanya muncul sekilas dan tidak ditekankan dalam 91.12-16. banyak mendiskusikan kesadaran-diri manusia dalam karya terakhirnya. Gagasan ini menjadi konsep yang jelas dan eksplisit dalam beberapa karya akhirnya. Lihat, misalnya, *Isyārāt* III 1-3, 233-234, *Ta’līqāt*, 30.16-23, 147.10-148.21, 162.18-24; *Mubāḥatsāt*, 58-62, no 56-74. Richard Sorabji mencatat bahwa pemikiran Ibn Sīnā tentang pokok ini, juga terkait argumen ‘orang terbang’ yang akan disinggung sebentar lagi, sangat mirip dengan pemikiran St. Augustinus, filsuf Neo-Platonis terbesar dalam filsafat Kristiani. Sorabji menduga ada sumber stimulus yang sama bagi mereka: Porphyrios. Lih. Sorabji, *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death* (Chicago: Chicago University Press, 2006), 222-229.

²¹ Ibn Sīnā, *Aḍḥawīyyah*, 95.9-96.3, 98.5-6.

²² Lihat, sebagai misal, *Aḍḥawīyyah*, Pasal Kelima, 98-108; *Nafs* V 2, 187-196.

²³ Ibn Sīnā menyebut argumen ini dalam dua karyanya: *Nafs* I 1, 13.3-20, juga V 7, 225.7-10; *Isyārāt* III 1, 233. Berikut ini gambaran dari *Isyārāt*: “Kau bayangkan (*tawahham-ta*) dirimu diciptakan pada awal penciptannya dalam kondisi sehat akal

masih menekankan hubungan erat antara jiwa dan badan, sebagian sarjana menilai pandangan Ibn Sīnā mengenai manusia bisa digolongkan ke dalam dualisme substansi yang moderat.²⁴

HASIL ANALISIS

1. Hierarki dan Analogi Kesempurnaan

Dalam *Ilāhiyyāt*, Ibn Sīnā mendiskusikan apa yang kita bisa sebut hierarki kesempurnaan. Hierarki ini terdiri dari empat tingkatan: (1) yang di atas kesempurnaan; (2) yang sempurna; (3) yang sembanda; (4) yang kurang.

Tuhan atau sang Niscaya Ada menempati tingkat yang di atas kesempurnaan.²⁵ Ibn Sīnā menakrif ‘yang di atas kesempurnaan’ sebagai “apa yang memiliki wujud yang layak untuknya, dan wujud segala selainnya melimpah darinya”.²⁶ Jadi, yang di atas kesempurnaan memiliki dua aspek: pertama, wujud yang layak untuknya dan dengannya ia disebut sempurna; kedua, wujud lebih yang tidak layak untuknya dan beremanasi kepada yang lain sehingga apa pun yang lain bergantung secara ontologis kepadanya. Aspek pertama merujuk kepada fakta Dia niscaya ada, esa, unik, imateriil, tidak memerlukan apa pun, dan bebas dari kekurangan dan potensialitas. Sementara itu, aspek kedua merujuk kepada sifat-sifat yang berkaitan dengan status sang Niscaya sebagai sang Prinsip atau

dan disposisi (*hay'ah*), dan diandaikan dirimu berada dalam posisi dan disposisi yang sedemikian rupa sehingga kamu tidak mampu melihat bagian-bagiannya, pun bagian-bagian tersebut juga tidak saling menyentuh. Sebaliknya, mereka terentang dan tergantung sesaat di udara yang bebas. [Kalau kau bayangkan ini], kau mendapati dirimu lalai dari segala sesuatu kecuali dari afirmasi eksistensinya (*tsubūt anniyyatihā*).”

²⁴ McGinnis, *Avicenna*, 94; Peter Adamson, “Correcting Plotinus: Soul’s Relationship to Body in Avicenna’s Commentary on the *Theology of Aristotle*”, dalam *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 83 (2004), 60-61, 71-73.

²⁵ Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt* IV 3, 189.14-15.

²⁶ Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt* IV 3, 189.11.

Sebab pertama, yaitu bahwa Dia akil, berkehendak, dermawan, dan baik.

Tingkat kedua dalam hierarki kesempurnaan adalah yang sempurna. Tingkat ini dihuni oleh akal-akal imateriil (*al-'uqūl al-mufāriqah*) atau malaikat rohani (*al-malā'ikah al-rūḥāniyyah*).²⁷ Dalam konsepsi Ibn Sīnā, yang sempurna juga punya dua aspek: pertama, setiap apa pun yang terkandung dalam mahianya telah terealisasi; kedua, darinya bisa 'melimpah' atau teremanasikan wujud lain, tetapi bukan oleh sebab dirinya sendiri.²⁸ Karena imateriil, akal-akal aktif per definisi bersih atau bebas dari segala macam potensialitas dan perubahan yang senantiasa melekat pada materia. Dengan demikian, wujud mereka sepenuhnya aktual. Segala kesempurnaan yang mesti mereka miliki telah mereka miliki sejak awal mereka ada. Dari intelexi akal aktif juga melimpah akal aktif lain yang lebih rendah serta jiwa langit dan badannya. Namun demikian, emanasi ini tidak disebabkan oleh akal imateriil itu sendiri, melainkan oleh selainnya, yakni yang di atas kesempurnaan.²⁹

Tingkat ketiga adalah yang sembada, tingkat yang dihuni oleh jiwa-jiwa atau, lagi dalam bahasa teologis, malaikat-malaikat pekerja (*al-malā'ikah al-'amalah*)³⁰ dan benda-benda langit. Ibn Sīnā menyebutkan dua kesempurnaan, yang dibedakan berdasarkan kelanggengan, untuk yang sembada. Kesempurnaannya yang

²⁷ Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt* IV 3, 189.1-3.

²⁸ Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt* IV 3, 188.5-10.

²⁹ Dalam *Najāṭ*, 311.18-19, Ibn Sīnā menegaskan: "Dia adalah Pelaku segala dalam arti Dia adalah maujud yang darinya setiap wujud melimpah dengan sempurna [dan] terpisah karena Diri-Nya." Gagasan yang sama juga Ibn Sīnā nyatakan dalam *Ta'liqāt*, 157.27, Ibn Sīnā menulis, "Wujud setiap yang ada merupakan milik [atau disebabkan oleh] sang Pertama (*li al-awwal*) karena dia melimpah dari-Nya. Wujud sang Pertama sendiri adalah milik-Nya."

³⁰ Ibn Sīnā, *Najāṭ*, 334.10. Dalam *Risālah fī al-Ḥudūd*, 82.7-11, Ibn Sīnā menjelaskan jiwa-jiwa langit ini demikian: "Jiwa semesta [langit], sebagaimana Akal semesta [langit], adalah substansi-substansi non-jasmani yang adalah kesempurnaan-kesempurnaan yang mengatur benda-benda langit [dan] menggerakkannya dengan cara pilihan rasional (*ikhtiyār 'aqlī*). ... Hubungan jiwa semesta dengan Akal semesta adalah [sama dengan] hubungan jiwa-jiwa kita dengan Akal Aktif."

langgeng (*dā'im*) berkenaan dengan substansi jiwa-jiwa dan benda-benda langit, sedangkan kesempurnaannya yang tidak langgeng, atau yang senantiasa mereka realisasikan satu demi satu, berkenaan dengan aktivitas dari jiwa-jiwa langit itu. Baik substansi jiwa maupun benda langit itu dalam pandangan Ibn Sīnā telah sempurna sejak ia ada. Jiwanya tidak mengalami perkembangan kesempurnaan dari potensialitas menuju aktualitas sebagaimana jiwa rasional manusia. Badannya pun juga tidak mengalami perkembangan kesempurnaan sebagaimana badan manusia. Jadi, substansinya telah sepenuhnya aktual dan tidak mengandung potensialitas apa pun.³¹

Kekurangan benda langit, menurut Ibn Sīnā, terletak pada posisi (*wad'*) dan ke-di-mana-annya (*ayn*). Maksudnya, dalam lintasan gerakannya yang melingkar, benda langit melintasi banyak titik, dan saat dia secara aktual berada di titik tertentu, dia pada saat yang sama mempunyai potensi untuk berada di titik lain. Potensialitas inilah kekurangannya. Maka, untuk merealisasi potensi ini, benda langit mestilah bergerak secara abadi, dan gerakan yang abadi itu adalah kesempurnaannya.³²

Apa yang mendorong jiwa langit untuk merealisasi potensi tersebut berkaitan dengan relasinya dengan akal aktif. Sebagaimana disebut di atas, jiwa dan benda langit teremanasikan dari intelexi akal aktif. Dan sebagaimana akal aktif mengintelexi sebabnya, jiwa langit juga mengintelexi sebabnya, baik yang terdekat (yakni akal aktif yang mengemanasikannya) maupun terjauh (yakni Tuhan). Intelexi ini membangkitkan dalam dirinya suatu 'ekstasi' (*wajd*), rasa nikmat (*iltidzād*), dan hasrat untuk menyerupai kesempurnaan sebabnya yang abadi. Hasrat akan kesempurnaan abadi inilah yang mendorong gerak abadi benda-benda langit.³³ Dengan demikian, dari segi substansi, jiwa dan benda langit telah senantiasa aktual dan sempurna sejak mereka ada, tetapi gerakannya adalah kesempurnaan abadi yang diaktualisasi secara suksesif.³⁴

³¹ Ibn Sina, *Ilāhiyyāt*, IX 2, 389.13-14; *Ta'liqāt*, 102.8, 107.23.

³² Ibn Sina, *Ilāhiyyāt* IX 2, 398.1-8; *Ta'liqāt*, 107.26, 108.7.

³³ Ibn Sina, *Ilāhiyyāt* IX 2, 389.8-390.19; *Ta'liqāt*, 103.20-104.2.

³⁴ Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt* IV 3, 189.6-10

Terakhir, tingkat keempat dan terendah dalam hierarki kesempurnaan adalah yang kurang, tingkat yang dihuni oleh benda-benda yang mengalami keminjadian dan kerusakan (*kawn wa fasād, generation and corruption*). Semua benda alamiah yang secara ontologis tersusun dari forma dan materia mengalami keminjadian dan kerusakan. Menurut Ibn Sīnā, benda demikian ini selalu membutuhkan yang lain untuk mendapatkan kesempurnaan. Dengan ‘kesempurnaan’ di sini, Ibn Sīnā memaksudkan forma dan kualitas-kualitas benda. Dalam *Kawn wa Fasād* Ibn Sīnā memberi contoh air. Saat dipanaskan dan menjadi panas, air tetaplah air secara formal; dia hanya berubah kualitasnya. Jadi, air yang dipanaskan tidak berubah dalam kesempurnaannya yang pertama (yakni, forma keairan), tetapi dalam kesempurnaannya yang kedua.³⁵ Baik kesempurnaan pertama maupun kedua—atau forma dan kualitas-kualitasnya—dari setiap benda dalam alam keminjadian dan kerusakan berasal bukan dari benda itu sendiri melainkan dari benda lain melalui proses aktivitas dan pasifitas (*fi’l wa infi’āl*) sesama benda. Panasnya air berasal bukan dari air itu sendiri, melainkan dari api.³⁶ Forma air itu sendiri juga berasal dari proses yang sama. Ini di satu sisi. Di sisi lain, Ibn Sīnā memandang bahwa alam keminjadian dan kerusakan secara keseluruhan berasal dari gerakan benda-benda langit, yang pada gilirannya berasal dari jiwa-jiwa langit, dan pada akhirnya dari “kedermawanan ilahi yang memberikan segala sesuatu apa yang bisa ia terima”.³⁷

Uraian mengenai hierarki di atas memperlihatkan bahwa isi kesempurnaan setiap tingkat berbeda-beda sesuai dengan perbedaan mahia atau esensi setiap penghuninya. Kalau demikian, apakah ini berarti bahwa term kesempurnaan itu ekuivok? Ibn Sīnā, dalam analisis saya, akan menjawab tidak. Sebaliknya, dia berpandangan bahwa istilah dan konsep kesempurnaan itu analog, yakni memiliki

³⁵ Ibn Sīnā, *Kawn wa Fasād*, 129.5-10.

³⁶ Ibn Sīnā, *Kawn wa Fasād*, 125.5-7.

³⁷ Ibn Sīnā, *Kawn wa Fasād*, 199.9-200.2. Ibn Sīnā mendiskusikan penuh pokok ini dalam *Ilāhiyyāt* IX 5, 410-414, yang paralel dengan *Najāt*, 316-320.

satu makna, tetapi berlaku dengan cara atau segi yang beragam kepada referennya.

Satu makna yang dimaksud adalah kondisi atau status ontologis saat apa yang secara khas layak dan sesuai dengan mahia sesuatu telah secara afirmatif ada padanya. Dengan kata lain, kesempurnaan adalah keadaan saat sesuatu telah merealisasi segala yang terkandung dalam esensinya, atau saat segala yang terkandung dalam esensi sesuatu telah sepenuhnya ada dan nyata. Penting digaris-bawahi bahwa arti ini berlaku kepada segala macam esensi, baik yang pada dirinya niscaya ada (Tuhan) maupun yang pada dirinya mungkin ada, dan di antara yang terakhir ini, baik yang imaterial (akal aktif, jiwa langit, jiwa manusia) maupun yang material (benda langit dan benda ardi).

Ragam cara atau segi yang dimaksud adalah segi kelebihan-utamaan atau kelebihan-layanan (yang mencakup beberapa kriteria: asal-usul, kelanggengan, dan keutuhan), keterdahuluan dan keterakhiran, serta intensitas dan kelemahan.

Dalam arti paling mendasar atau ketat tentang asal-usul, hanya kesempurnaan Tuhan berasal dari Diri-Nya sendiri; kesempurnaan apa pun yang lain berasal dari-Nya. Dari segi kelanggengan, kesempurnaan esensi dimiliki oleh Tuhan, akal-akal aktif, jiwa-jiwa dan benda-benda langit. Sementara itu, kesempurnaan benda-benda ardi tidak pernah langgeng. Dari segi keutuhan, kesempurnaan esensi yang utuh hanya dinikmati oleh Tuhan, akal-akal aktif, dan substansi dari jiwa-jiwa dan benda-benda langit. Kesempurnaan gerak benda-benda langit dan benda-benda ardi tidak pernah utuh dan senantiasa berproses. Semua ini berarti bahwa term dan konsep kesempurnaan merujuk kepada referennya dengan cara lebih utama dan layak sesuai dengan urutan berikut: Tuhan, akal aktif, jiwa langit, benda langit, gerak benda langit, dan benda-benda ardi.

Urutan di atas juga berlaku dalam analogi kesempurnaan dari segi keterdahuluan dan keterakhiran. Kesempurnaan Tuhan dan akal-akal aktif mendahului kesempurnaan segala yang lain. Di samping itu, tak ada relasi keterdahuluan dan keterakhiran di antara segala aspek kesempurnaan Tuhan. Ini berbeda dengan kesempurnaan dari yang

sembada dan yang kurang. Di satu sisi, kesempurnaan substansi pada yang sembada mendahului kesempurnaan gerakannya. Di sisi lain lagi, ada juga relasi keterdahuluan dan keterakhiran di antara kesempurnaannya yang berupa gerak yang abadi, karena satu gerak mendahului gerak yang lainnya. Akhirnya, kesempurnaan dari apa pun dalam dunia kementerian dan kebinasaan adalah yang terakhir dari segala hierarki kesempurnaan. Di samping itu, secara internal sebagian kesempurnaannya mendahului sebagian kesempurnaan yang lain.

Terakhir, dari segi intensitas, kesempurnaan paling intensif adalah milik Tuhan, karena hanya Dialah yang satu secara absolut: baik mahia, wujud, maupun kesempurnaannya adalah identik. Dia tidak memerlukan apa pun dari luar untuk merealisasi kesempurnaan dan kenikmatan.³⁸ Pada tingkat yang sempurna mulai ada kejamakan, karena mahia dan wujudnya berbeda, sehingga kesempurnaan juga tidak identik dengannya, tetapi karena kesempurnaannya terealisasi bersama adanya, dia hanya membutuhkan sebab adanya untuk sempurna. Begitu dia ada, dia sempurna dan tidak lagi menerima apa pun dari luar untuk membuatnya lebih sempurna.³⁹ Pada tingkat yang sembada, kejamakan lebih kompleks lagi, sehingga kesempurnaan juga tidak identik dengan substansinya. Dari segi gerak, substansi benda langit juga membutuhkan yang lain (yaitu akal aktif yang sesuai dengan tingkatannya) sebagai sebab final bagi gerakannya. Namun demikian, kesempurnaannya tetap bisa dianggap intensif sampai tingkat tertentu. Terakhir, kesempurnaan yang paling tidak intensif jika dibandingkan dengan yang lain adalah milik benda-benda dalam dunia

³⁸ Ibn Sīnā, *The Metaphysica of Avicenna*, 75.

³⁹ Ibn Sīnā, *The Metaphysica of Avicenna*, 75. Di sini Ibn Sīnā menulis, “Tidak seperti kita, akal-akal murni absolut--maujud-maujud yang dicipta sempurna dalam penciptaan pertama itu—tidak bergantung selamanya kepada maujud-maujud di luarnya dan [tidak pula] kepada persepsi akan hal-hal yang rendah. Mereka sibuk dengan kesempurnaan mereka sendiri, yang terinteleksi oleh mereka, dan dengan apa pun yang mereka saksikan dari kesempurnaan dan keagungan sang Niscaya Ada yang menerangi cermin substansi mereka. Itulah kenikmatan tertinggi. Kenikmatan yang mereka terima dari kontemplasi akan sang Niscaya Ada merupakan tambahan atas kenikmatan yang mereka peroleh dari kontemplasi akan kesempurnaan mereka”

kemenjadian dan kebinasaan, karena dalam dunia inilah benda-benda saling membutuhkan sama lain agar melalui persentuhan bisa sampai pada kesempurnaannya masing-masing.

2. Hierarki Kesempurnaan dan Metafisika Modalitas

Dalam metafisika Ibn Sīnā, Tuhan dipahami sebagai sang Niscaya Ada melalui Diri-Nya (*wājib al-wujūd bi/li dzātihi*). Dalam konteks distingsi antara wujud dan mahia, konsep ‘sang Niscaya Ada melalui Diri-Nya’ berarti bahwa Dia mempunyai mahia (ontologis, bukan mahia logis) yang identik dengan wujud-Nya (bukan dengan keniscayaan).

Sementara itu, maujud apa pun selain Tuhan dipahami sebagai yang mungkin ada pada dirinya sendiri dan niscaya ada melalui yang lain. Tetapi, ada perbedaan tingkatan dalam yang mungkin itu. Sebagian kemungkinan berlokus atau ‘bertempat’ dalam materia, sebagian lain tidak berlokus dalam materia. Kemungkinan adanya akal-akal aktif tidak berlokus dalam materia sehingga adanya bersifat imateriil, tidak didahului ketiadaan, bebas dari potensialitas, dan sepenuhnya aktual. Ibn Sīnā menyebut kelompok maujud yang demikian ini sebagai maujud yang pada dirinya sendiri atau secara esensial mungkin ada (*mumkin* atau *muḥdats bihasabi al-dzāt*), diciptakan secara atemporal (*mubda’āt*), dan abadi secara temporal (*qadīm zamānī*). Sebaliknya, kemungkinan adanya benda-benda fisik berlokus dalam materia sehingga adanya bersifat materiil, didahului ketiadaan, dan mempunyai potensialitas yang bisa diaktualisasi melalui perubahan. Ibn Sīnā menyebut kelompok maujud ini sebagai maujud yang pada dirinya sendiri atau secara esensial mungkin (*mumkin* atau *ḥādits bihasabi al-dzāt*), yang diciptakan secara temporal (*muḥdatsāt*), dan yang secara temporal baru (*ḥādits zamānī*).⁴⁰ Inilah garis besar kosmologi Ibn Sīnā dipandang dari segi modalitas.

⁴⁰ Ibn Sīnā, *Najāt*, 254.6-256.2; 259.1-13; 262.6-18; bdk. *Ilāhiyyāt* IV 3, 177.13-179.3, 182.7-18; *Ta’līqāt*, 176.3-5.

Hierarki dalam modalitas itu berpengaruh terhadap hierarki kesempurnaan. Dalam *Ta'liqāt*, Ibn Sīnā menegaskan bahwa kesempurnaan absolut ada dalam empat ciri ontologis ini: niscaya tanpa kemungkinan, ada tanpa ketiadaan, aktualitas tanpa potensialitas, dan kenyataan tanpa kebatilan.⁴¹ Ciri ini jelas hanya dimiliki oleh Tuhan, sang Niscaya Ada. Jadi, kesempurnaan Tuhan merujuk kepada wujud-Nya dan sifat-sifat-Nya pada Diri-Nya. “Wujud-Nya,” tulis Ibn Sīnā di tempat lain dalam *Ta'liqāt*, “dan kesempurnaan wujud-Nya adalah satu makna.”⁴² Inilah aspek pertama dari konsep ‘yang di atas kesempurnaan’ yang telah penulis diskusikan sebelumnya. Juga sudah penulis sebutkan bahwa aspek kedua dari ‘yang di atas kesempurnaan’ merujuk kepada wujud Tuhan sebagai Sebab pertama bagi wujud apa pun yang lain. Dalam *Ta'liqāt*, Ibn Sīnā tampak menambahkan pokok lain kepada aspek kedua ini: bahwa kesempurnaan Tuhan—yang sekali lagi identik dengan wujud-Nya—adalah ukuran bagi segala kesempurnaan lain dan melampaui semua yang sempurna selain-Nya.⁴³

Masih dalam *Ta'liqāt*, Ibn Sīnā juga membuat pernyataan umum bahwa perbedaan dalam tingkatan kemungkinan sebagaimana telah disinggung di atas menyebabkan perbedaan tingkatan dalam kesempurnaan.⁴⁴ Perbedaan tingkatan kemungkinan ini ditentukan oleh hubungan dengan materia: makin bebas maujud dari materia, makin tinggi posisinya dalam hierarki kemungkinan dan kesempurnaan. Jadi, akal aktif (malaikat), yang sepenuhnya bebas dari materia, menempati posisi tertinggi dalam hierarki kesempurnaan kosmik. Benda-benda ardi menempati posisi terendah karena ketergantungannya kepada materia yang kompleks dan kepada pengaruh dari benda samawi. Jiwa-jiwa dan benda-benda langit menempati posisi tengah; jiwa langit karena aktivitasnya berkenaan dengan benda langit yang materiil; benda langit karena materianya sederhana, yaitu eter.

⁴¹ Ibn Sīnā, *Ta'liqāt*, 21.5-11 (ed. ‘Ubaidi, 313, no. 352).

⁴² Ibn Sīnā, *Ta'liqāt*, 158.2-3.

⁴³ Ibn Sīnā, *Ta'liqāt*, 62.11-13.

⁴⁴ Ibn Sīnā, *Ta'liqāt*, , 21.5-13 (‘Ubaidi, 313, no. 352).

Hierarki kesempurnaan, dengan demikian, bisa dipahami dalam kerangka yang lebih jelas dan koheren dalam metafisika Ibn Sīnā. Tuhan adalah ukuran kesempurnaan: secara ontologis Dia niscaya, sederhana atau satu secara absolut, senantiasa dan sepenuhnya aktual, dan adalah sebab bagi segala yang lain. Sementara itu, tingkatan kesempurnaan dari apa pun selain Tuhan bervariasi, tetapi berpola sesuai dengan kesempurnaan Tuhan sebagai ukuran: makin tinggi dia dalam aspek kesatuan, aktualitas dan perannya sebagai sebab, makin tinggi posisinya dalam hierarki kesempurnaan. Sebaliknya, makin tinggi aspek kejamakan, potensialitas, dan perannya sebagai akibat, makin rendah posisinya dalam hierarki.

3. Jiwa Rasional dalam Hierarki Kesempurnaan

Sudah dinyatakan di atas bahwa esensi manusia menurut Ibn Sīnā adalah jiwanya, yakni jiwa rasional. Konsekuensinya, kesempurnaan manusia adalah kesempurnaan jiwa rasional. Dalam *Ilāhiyyāt*, Ibn Sīnā menulis paragraf enigmatik tentang hal tersebut,

- 1 Kesempurnaan khas jiwa rasional adalah menjadi alam akli (*‘ālamān ‘aqliyyan*)⁴⁵ yang di dalamnya terepresentasi forma segala dan tatanan yang inteligibel dalam segala dan kebaikan yang melimpah dalam segala, mulai dari Prinsip segala hingga substansi-substansi yang mulia—yaitu yang murni rohani kemudian yang rohani [tetapi] berelasi dengan suatu macam relasi dengan badan-badan—kemudian benda-benda atas dengan struktur dan daya-dayanya, kemudian

⁴⁵ McGinnis, dalam teks utama *Avicenna*, tetap menerjemah frasa ini dengan ‘alam inteligibel’ (*intelligible universe*), tetapi dalam catatan kakinya dia membuka kemungkinan frasa yang sama ini dibaca *‘ālimān ‘aqliyyan*, ‘penahu intelektual’ (*intellectual knower*). Di samping itu, mengenai konsep ‘alam inteligibel’, McGinnis berspekulasi bahwa pandangan Ibn Sīnā dalam hal ini tampaknya bergantung pada *Teologi Aristoteles*, yang adalah terjemahan adaptif dari beberapa bagian *Enneads* karya Plotinus. Lihat McGinnis, *Avicenna*, 219 dan 276. Sekilas mengenai genesis konsep *kosmos noetos* dalam Philon dan Plotinos, lihat Harry Cahyadi, “Kosmos Noetos dan Kosmos Aisthetos dalam Filsafat Platon”, dalam *Diskursus*, Vol. 14 No. 1 (2015), 1-37.

terus demikian sampai dia memenuhi dalam dirinya struktur wujud seluruhnya, sehingga ia menjadi alam akli yang mencerminkan alam yang ada seluruhnya.

- 2 Menyaksikan sang Nyata absolut (*al-ḥaqq al-muṭlaq*), Kebaikan absolut dan Keindahan absolut, menyatu dengan-Nya, tercetak dengan keserupaan-Nya dan strukturnya, berdiri dalam barisan-Nya dan menjadi bagian dari substansi-Nya.⁴⁶

Teks di atas berisi dua ide yang berbeda. Ide pertama dalam paragraf 1 pada intinya hendak menyatakan bahwa kesempurnaan jiwa manusia adalah ‘menjadi alam akli’ yang padanya segala yang ada terepresentasikan. Dalam paragraf 2, Ibn Sīnā tampaknya mengasumsikan bahwa jiwa rasional bisa berhubungan secara langsung dengan sang Absolut. ‘Berhubungan secara langsung’ tentu masih terlalu ‘murah hati’ untuk mendeskripsikan ide Ibn Sīnā, karena dia menggambarkan hubungan tersebut dalam term-term ‘penyaksian’ dan bahkan ‘persatuan’, term yang tampaknya sulit didamaikan dengan gagasan dasar metafisika Ibn Sīnā. Menurut Ibn Sīnā, sang Niscaya Ada secara ontologis sederhana dan wujud-Nya berbeda dan terpisah (*mubāyin*) dari wujud selain-Nya.⁴⁷ Jadi, tidak bisa dibayangkan bahwa sang Niscaya Ada pada diri-Nya bersatu dengan yang pada dirinya sendiri mungkin ada.

Lizzini menafsir gagasan ‘menjadi alam akli’ sebagai “pengetahuan tentang segalanya, satu-satunya pengetahuan yang tidak mendorong kepada hasrat yang lebih jauh lagi”, suatu kenikmatan intelektual yang hanya bisa diraih setelah kematian.⁴⁸ Di tempat lain, Lizzini menafsir alam akli sebagai kehidupan yang sama atau analog dengan kehidupan malaikat.⁴⁹ Tafsir serupa juga diajukan akhir-akhir

⁴⁶ Ibn Sīnā, *Najāt*, 328.16-24.

⁴⁷ Ibn Sīnā, *Ilāhiyyāt* VIII 1, 327.9-10.

⁴⁸ Lizzini, “Avicenna: the Pleasure of Knowledge and the Quietude of the Soul”, dalam *Quaestio*, 15 (2015), 270.

⁴⁹ Lizzini, “Avicenna’s Conception of the Soul: Remarks on Its Epistemological Status and Its Metaphysical Foundation”, dalam *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook* (Moscow: Sadra, 2019), 140. Bagi Lizzini, “tema tentang jiwa sebagai

ini oleh Janne Mattila. “Menjadi dunia intelektual,” tulis Mattila, “berarti menjadi seperti akal-akal yang terpisah [dari materia] dalam arti meliputi (*embracing*) forma-forma inteligibel dari segala yang ada.”⁵⁰

Dalam hemat penulis, tafsir Lizzini dan Mattila secara garis besar tepat. Namun demikian, pernyataan bahwa kesempurnaan jiwa manusia adalah mencapai tahap atau tingkat kehidupan seperti malaikat (baik akal aktif maupun jiwa langit) masih perlu dikualifikasi.

Menurut penulis, ‘menjadi alam akli’ berarti menjadi serupa dengan akal aktif dalam hal menjadi akal yang senantiasa aktual. Perlu ditekankan bahwa Ibn Sīnā mendeskripsikan kesempurnaan jiwa manusia bukan sebagai ‘menjadi alam akal’ atau ‘bagian dari alam akal’, melainkan menjadi ‘alam akli’. Menjadi ‘alam akal’ berarti menjadi akal aktif pada dirinya sendiri (menjadi akal aktif kesebelas, katakanlah), yang dalam dirinya senantiasa aktual dan mengaktualkan yang lain. Bagi Ibn Sīnā, aspek terakhir ini mustahil terjadi pada manusia. Menurutnya, jiwa manusia, bahkan setelah kematian pun, tetap bergantung kepada akal aktif.⁵¹ Karena itu, Ibn Sīnā dengan cermat merumuskan kesempurnaan manusia sebagai ‘menjadi alam akli’, yakni menjadi *seperti* akal aktif dari segi bahwa di dalamnya

‘dunia intelektual (atau inteligibel)’ menjadi sebuah elemen fundamental bukan hanya dalam metafisika, tetapi juga dalam gnoseologi, etika, dan eskatologi; singkatnya, dalam antropologi Ibn Sīnā”. Sejauh ini, Henry Corbin tampaknya sarjana yang paling serius menangani, dengan caranya yang khas, signifikansi angelologi bagi antropologi dalam Ibn Sīnā. Lihat bab II “Avicennism and Angelology” dari *Avicenna and the Visionary Recitals*, 46-122.

⁵⁰ Mattila, *The Eudaimonist Ethics*, 85-86 (juga catatan kaki no. 99), 98, 145 catatan kaki no. 55, 151. Di 98, Mattile menambahkan bahwa ‘kemiripan’ dalam hal ini tidak berarti identik. Bagaimanapun, jiwa manusia berada di bawah tingkat akal aktif dalam hierarki ontologis, sehingga jiwa manusia tidak akan pernah sepenuhnya berubah menjadi akal aktif. Hierarki ini juga bisa dipahami dalam arti epistemik, yakni bahwa kualitas dari aktivitas kontemplatif yang dilakukan manusia tetap di bawah kualitas dari aktivitas akal aktif.

⁵¹ Ibn Sīnā, *Mabḥats*, 177.8-9.

terepresentasikan forma segala, tatanan yang inteligibel dan kebaikan yang melimpah dalam segala.⁵²

Penyebutan representasi membawa kita pada hubungan antara ‘menjadi alam akli’ dengan konsep akal perolehan. ‘Menjadi alam akli’ sebagaimana Ibn Sīnā gambarkan bisa—dan oleh sebagian sarjana telah⁵³—diidentifikasi dengan akal perolehan tetapi, penulis hendak menekankan, bisa juga tidak. Term ‘akal perolehan’ merujuk kepada subjek dan objek dalam aktivitas inteleksi yang aktual. ‘Menjadi alam akli’ bisa diidentifikasi dengan akal perolehan karena aktivitas inteleksi yang aktual adalah ciri ‘alam akli’. Ibn Sīnā sendiri di beberapa tempat secara eksplisit menyebut akal perolehan sebagai kesempurnaan manusia.⁵⁴ Ini di satu sisi.

⁵² Demikianlah, penulis berpendapat, pernyataan Ibn Sīnā dalam *Adḥawīyyah*, 117.6-7, mesti dipahami: “Jiwa manusia pastilah tergolong substansi kemalaikatan (*al-jawhar al-malakī*) apabila dia menjadi sempurna, karena dia adalah forma akli yang terpisah [dari materia].”

⁵³ Sebagai misal: Rapoport, “The Science of the Soul”, 187.

⁵⁴ Ibn Sīnā, *Nafs*, 40.17-19; juga *Isyārāt* III 10, 242-243. Dalam *Najāt*, 205.15-24, Ibn Sīnā menyebutkan bahwa sebagian orang memiliki apa yang Ibn Sīnā sebut *hads* (mayoritas sarjana menerjemahkannya sebagai ‘intuisi’; Gutas menerjemahnya sebagai ‘menebak dengan tepat’), yakni kesiapan yang kuat untuk menginteleksi yang inteligibel. Pada sebagian kecil orang, kesiapan ini sangat kuat sedemikian sehingga, dalam bahasa Ibn Sīnā, “seakan dia mengetahui segala sesuatu dari dirinya,” meski dia tetap saja terhubung dengan akal aktif dalam aktivitas inteleksi. Setelah itu, Ibn Sīnā menulis, “Kondisi akal materiil ini harus disebut ‘akal kudus’ (*‘aql qudsī*), dan ia tergolong jenis akal habitual.” Pernyataan terakhir ini tampak ambigu dalam menentukan apakah akal kudus itu tergolong akal materiil atau akal habitual. Namun, saat mendiskusikan akal habitual dalam *Isyārāt* III 10, 242, Ibn Sīnā menyebutkan bahwa ada dua cara yang melaluinya akal habitual memperoleh pengetahuan inteligibel sekunder. Cara pertama adalah proses berpikir (*fikrah*), dan cara kedua adalah *hads*. Menurut Ibn Sīnā, cara pertama ditempuh oleh akal habitual yang lemah, sedangkan cara kedua untuk yang kuat. Ibn Sīnā kemudian menambahkan bahwa “yang mulia dan tinggi darinya [akal habitual] adalah ‘daya kudus’ (*quwwah qudsīyyah*)”. Ini dengan jelas menunjukkan bahwa ‘daya kudus’ atau ‘akal kudus’ adalah suatu tingkat atau intensitas tertentu dari akal habitual. Itu berarti bahwa daya kudus itu tidak boleh disamakan dengan akal perolehan, apalagi dianggap sebagai lebih tinggi daripada akal perolehan. Ibn Sīnā memang menyebut akal kudus itu sebagai daya tertinggi kenabian (*al-lā quwā al-nubuwwah*), tetapi seorang nabi tetaplah perlu tersambung dengan akal aktif untuk menerima

Di sisi lain, ‘menjadi alam akli’ tidak identik dengan akal perolehan karena yang terakhir ini lebih menekankan tingkat perkembangan akal manusia dalam hubungan dengan forma inteligibel, apa pun forma inteligibelnya. Sebaliknya, konsep ‘alam akli’ juga menekankan forma inteligibel sebagai objeknya, tetapi, sebagaimana Ibn Sīnā sebut dalam teks di atas, isinya sangat spesifik: tatanan wujud secara menyeluruh. Di sini, konsep ‘alam akli’ bisa dikatakan punya ciri ‘elitis’ karena apa yang diinteleksi bukan sembarang objek inteligibel (ekonomi, politik, matematika, misalnya), melainkan objek-objek inteligibel metafisik. Dengan kata lain, ‘menjadi alam akli’ dan, dengan demikian, kesempurnaan manusia yang otentik hanya bisa dicapai oleh metafisikawan (*al-ḥukamā’ al-ilāhiyyūn*) yang merenungkan tatanan wujud, kebaikan, dan keindahan.

Beralih ke ide kedua dalam teks di atas, penulis berpendapat bahwa term-term ‘penyatuan’ dan semacamnya dalam paragraf 2 mesti dipahami sebagai ‘kesatuan epistemologis’, yakni jiwa manusia yang telah mencapai kesempurnaan menyaksikan, dalam dirinya sendiri, representasi akli sang Absolut. Tafsir ini punya dua kelebihan. Pertama, ia konsisten dengan paragraf 1. Kedua, ia didukung oleh beberapa teks Ibn Sīnā yang lain. Teks yang penulis maksud berasal dari *‘Isyq*, *Aḍḥawiyah*, *‘Uyūn*, dan *Hidāyah*,⁵⁵ empat karya berbeda yang berasal dari periode Awal hingga Pertengahan. Ini mengindikasikan bahwa bahwa Ibn Sīnā telah sejak lama dan dengan konsisten memikirkan gagasan dalam paragraf 2. Dibaca bersama-sama, semua teks ini hendak menegaskan bahwa kesempurnaan jiwa manusia adalah secara aktual ‘memandang’ atau ‘menyaksikan’ representasi atau keserupaan sang Absolut dalam dirinya sendiri. Term ‘penyatuan’ juga mesti dipahami dalam terang hubungan epistemologis (menerima tajali-Nya dan tersambung dengan-Nya), bukan ontologis (penyatuan dua maujud yang berbeda).

pengetahuan inteligibel. Dengan demikian, akal perolehan juga merupakan tahap akal yang seorang nabi capai dalam kesempurnaannya sebagai manusia.

⁵⁵ Ibn Sīnā, *‘Isyq*, 265.2-5; *Aḍḥawiyah*, 118.14-119.2; *‘Uyūn*, 60.7-10; *Hidāyah*, 305.3-6. Semua cetak miring dari penulis.

Dipahami demikian, keseluruhan teks yang dikutip di atas kini bisa dipahami dengan lebih masuk akal. Kesempurnaan jiwa manusia adalah menginteleksi atau ‘memandang’ dan ‘menyaksikan’ secara aktual tatanan dari segala yang ada, mulai dari sang Absolut (atau bahkan dalam terang sang Absolut), hingga ke akal-akal aktif, jiwa-jiwa langit, benda-benda langit, dan benda-benda di alam kementerian dan kebinasaan. Dalam satu arti, kesempurnaan jiwa manusia tidak hanya mirip dengan kesempurnaan akal-akal aktif, tetapi juga dengan kesempurnaan sang Niscaya,⁵⁶ meski tentu saja dalam tingkat yang terbatas, yakni pada ranah epistemik: sang Niscaya menginteleksi Diri-Nya, dan inteleksi ini menjadi sebab bagi wujud segalanya; pada manusia, kesempurnaannya adalah menginteleksi, dalam dirinya sendiri, wujud sang Niscaya dan segala yang disebabkan oleh inteleksi-Nya.

Dalam *Isyārāt* VIII, gagasan tentang kesempurnaan jiwa rasional tidak berubah. Term yang kontroversial seperti ‘penyatuan’ tidak lagi muncul, meski representasi itu tetap diakualifikasi sebagai representasi yang ‘tidak berbeda dari diri’. Ibn Sīnā mungkin menyadari rumusan awalnya bisa memancing tanggapan yang tidak perlu, sehingga dalam dia merumuskannya dengan lebih hati-hati. Di samping itu, dia juga tampak semakin menekankan kemiripan substansi dan kesempurnaan jiwa manusia dengan substansi dan kesempurnaan akal-akal aktif. Singkatnya, Ibn Sīnā tampak mau mengatakan bahwa kesempurnaan jiwa manusia tidak berbeda dengan kesempurnaan akal aktif, karena substansi keduanya sama-sama substansi akli atau imateriil.⁵⁷

Dalam *Isyārāt* IX, Ibn Sīnā menggunakan banyak istilah tasawuf untuk menggambarkan apa yang ia sebut sebagai ‘makam-makam para arif’ (*maqāmāt al-‘ārifīn*), yakni tahapan-tahapan yang

⁵⁶ Tampaknya aspek kemiripan dengan sang Absolut ini yang Ibn Sīnā maksud dengan istilah *ta'alluh*, secara harafiah berarti ‘menuhan’. Ibn Sīnā menggunakan term ini dalam *‘Isyq*, 261.11-12; juga sebagai kata penutup *Najāṭ* untuk mendeskripsikan nabi: “dia adalah orang yang mengungguli orang lain dengan ‘keilahianya’” (*wahuwa insānun watamyayzu ‘an sā’ir al-nās bi ta’alluhihi*).

⁵⁷ Ibn Sīnā, *Isyārāt* VIII 9, 346; lihat juga VIII 14-15, 348-349.

dilalui untuk mencapai kearifan (*'irfān*). Bagian ini menyajikan tantangan tersendiri karena tajam dan berlarut-larutnya perdebatan akademis mengenai apakah ia menandai fase sufi dari filsafat Ibn Sīnā. Dalam pandangan penulis, data biografis Ibn Sīnā yang tersedia hari ini tidak cukup untuk menjawab, baik secara positif maupun negatif, apakah Ibn Sīnā di akhir hidupnya menjadi sufi atau arif. Pokok terdekat yang bisa dikatakan dalam hal ini adalah bahwa Ibn Sīnā mengakui validitas keislaman tasawuf dan meminjam sebagian peristilahan tasawuf di zamannya (sebagaimana dalam pandangan Gutas), dan pokok terjauh adalah Ibn Sīnā bersimpati kepada tasawuf (sebagaimana Nasr nyatakan).

Dalam konteks kesempurnaan manusia, penulis lebih tertarik menyoroiti *Isyārāt IX* mengenai hubungan personal manusia dengan sang Niscaya. Jadi, penulis lebih mau menekankan aspek etika religius dari *Isyārāt IX*, bukan aspek kesamaan sekilasnya dengan tradisi Sufi (Corbin dan Nasr), bukan pula aspek epistemologis (Gutas dan Rapoport). Dengan penekanan ini, penulis hendak menggali apakah konsep 'arif' itu memberikan muatan yang baru kepada konsep 'alam akli' ataukah tidak.

Penulis berpendapat bahwa *Isyārāt IX* melangkah lebih jauh lagi dari tafsir Gutas dan Rapoport yang membacanya sebagai ekspresi lain tentang proses jiwa manusia mencapai tahap akal perolehan. Sebaliknya, penulis memahami *Isyārāt IX* berbicara tentang perjalanan jiwa untuk 'sampai' pada sang Nyata, tentang bagaimana mereka yang percaya terhadap berita kenabian maupun yang yakin melalui argumen filosofis dapat menjumpai Dia yang dikenal dalam iman atau argumen. Dengan kata lain, *Isyārāt IX* bukan diskusi khusus tentang proses dan upaya si filsuf untuk memperluas, memperdalam dan memperketat jejaring proposisi dalam sistem filsafatnya, melainkan tentang bagaimana orang yang mengafirmasi, apa pun kualitas epistemiknya, sang Nyata dapat memusatkan perhatian kepada-Nya dan 'menjumpai'-Nya dalam kehidupan sehari-hari.

Senyatanya, Ibn Sīnā telah mengaitkan gagasan 'menjadi alam akli' dan 'menjadi arif' dalam *Isyārāt VIII*. Di sana Ibn Sina menyebutkan bahwa setelah para arif terpisah dari badan dan tidak lagi

sibuk dengan urusan-urusan badani, “mereka dengan segera pergi ke alam kudus dan kebahagiaan serta ‘terukir’ (*intaqasyū*) dengan kesempurnaan tertinggi.”⁵⁸ Dengan ‘kesempurnaan tertinggi’, Ibn Sīnā tampaknya memaksudkan sang Niscaya dan alam atas secara keseluruhan yang merupakan maujud tertinggi dalam hierarki kesempurnaan. Dengan demikian, keterukiran atau, lebih teknis lagi, hadirnya representasi alam atas menghubungkan gagasan tentang kearifan dengan gagasan ‘menjadi alam akli’. Lebih spesifik lagi, ‘menjadi alam akli’ dialami oleh sang arif setelah kematian dan, dengan demikian, dia menjadi jiwa yang sempurna.

Namun demikian, dua gagasan itu tetap berbeda setidaknya dalam dua hal. Pertama, sementara konsepsi ‘menjadi alam akli’ dalam mengimplikasikan elitisme filsuf, konsep kearifan justru sebaliknya; asal memenuhi syarat yang Ibn Sīnā garis-bawahi—yakni cita-cita untuk menguatkan hubungan dengan alam kudus—siapa pun, filsuf maupun bukan, bisa menapaki jalan menuju kearifan. Kedua, ‘menjadi alam akli’ hanya bisa diraih secara penuh setelah kematian, bahkan juga bagi si arif. Sebaliknya, menjadi arif dan kondisi-kondisi setelah kearifan tercapai dalam kehidupan dunia.

KESIMPULAN DAN KONTRIBUSI KEILMUAN

Dengan tiga tesis di atas, penulis berharap telah ikut berkontribusi dalam studi akademis terhadap filsafat Ibn Sīnā pada umumnya dan mengenai konsep kesempurnaan khususnya. Tesis pertama menggaris-bawahi ciri analog dari istilah ‘kesempurnaan’ dalam filsafat Ibn Sīnā, ciri yang mengimplikasikan adanya hierarki dalam kesempurnaan. Tesis kedua menunjukkan bahwa hierarki ini secara ontologis berakar dalam gagasan Ibn Sīnā yang lebih mendasar lagi: distingsi mahia dan wujud, serta modalitas metafisik. Bersama-sama, dua tesis ini, penulis harap, mampu merestorasi konsep dan hierarki kesempurnaan ke dalam sistem metafisika Ibn Sīnā. Jika keduanya benar, hipotesis lebih besar terbentuk dan berpeluang dikaji

⁵⁸ Ibn Sīnā, *Isyārāt* VIII 14, 348. Lebih banyak lagi tentang keterukiran ini dalam *Isyārāt*, lihat X 7-24, 374-386. Gutas menganalisisnya dalam “Imagination and Transcendental Knowledge”, 351-354.

lebih jauh: bahwa sistem metafisika Ibn Sīnā secara keseluruhan ditata secara semantik melalui konsep analogi dan secara filosofis melalui modalitas metafisik.

Tesis ketiga menggaris-bawahi posisi manusia yang dinamis dalam hierarki kesempurnaan. Bersama-sama, dua tesis terakhir ini mengelaborasi implikasi dari analogi kesempurnaan dalam sistem ontologi dan kosmologi Ibn Sīnā. Secara keseluruhan, penelitian ini membantu memahami bagaimana Ibn Sīnā mengapropriasi dan menjustifikasi gagasan hierarki kesempurnaan yang dia warisi dari tradisi Neoplatonis ke dalam sistem metafisikanya.

UCAPAN TERIMA KASIH

Tanpa bantuan banyak pihak, disertasi ini tidak akan berada di hadapan sidang pembaca. Yang pertama mesti saya sebut adalah promotor pertama, Romo Dr. A. Setyo Wibowo yang sangat murah hati dalam bimbingan dan peminjaman buku, pertanyaannya sering sangat tajam menyasar langsung ke jantung penelitian, dan, di atas segalanya, sangat manusiawi. Kepada Prof. Dr. Kautsar Azhari Noer selaku promotor kedua dan Romo Dr. Thomas Hidja Djaja sebagai promotor ketiga, saya mengucapkan terima kasih atas pertanyaan-pertanyaan tajam dan kritis yang sangat membantu saya memikirkan lagi problematik dan metode penelitian ini. Dr. Heru Prakosa dan Prof. Dr. Media Zainul Bahri selaku penguji juga telah banyak membantu menunjukkan banyak butir yang perlu dikoreksi dan diperbaiki dari disertasi.

Di luar STF Driyarkara, saya mesti terlebih dahulu mengirimkan rasa terima kasih bersama doa-doa untuk dua ‘bapak’ saya dari Bogor: almarhum Dr. Fariz Pari dan almarhum Drs. Rahmat Hidayat. Pak Fariz adalah ‘bapak kandung akademik’ saya sejak masih *nyantri* di Pesantren Ciganjur asuhan Gus Dur. Beliaulah yang mendorong saya untuk meneruskan studi S3 dan menyelami filsafat Ibn Sīnā. Di fase awal studi, saya membaca beberapa bagian dari *Isyārāt* di hadapan beliau yang ketajaman logis dan hermeneutisnya dikenal cukup luas di UIN. Pak Rahmat mencarikan beasiswa dan,

jauh sebelum itu, telah lama memberi makan saya dan teman-teman setungku dan sekopi di rumahnya. Dengan cara dan porsi masing-masing, kehidupan mereka berdua telah menampilkan apa yang Ibn Sīnā sebut ‘tatanan kebaikan’. Pak Fariz dipanggil naik ke haribaan-Nya di pagi hari saat saya naik ke pelaminan, dan Pak Rahmat dipanggil pulang oleh-Nya saat saya sedang menanti putri saya ‘datang’ dari dalam kandungan. Dengan berkah kebaikan dan ketulusan mereka, semoga Dia (telah) memulangkan dan menaikkan mereka ke atas pelaminan kasih surgawi-Nya.

Setelah mereka berdua, tidak ada yang lebih layak untuk saya sowani untuk menghaturkan sembah rasa terima kasih selain Romo Kiai Muhammad Baqir. Beliaulah yang menuntun saya ‘mengeja’ dan membaca filsafat Islam. Tanpa pengajaran dan bimbingannya, dunia filsafat Islam klasik dan tasawuf, dan juga jalan hidup, akan terus gelap bagi saya. Selain itu, Romo Kiai Baqir, Ibu Lena Indrawati, Mbak Rania Indani, dan Ibu Poppy Fitrisia telah dengan sangat, sangat, dan sangat murah hati membantu dalam mendanai studi ini. Bu Rika dan Pak Body telah bermurah hati membantu memeriksa terjemahan setiap teks Ibn Sīnā yang dikutip dalam disertasi. Nyai Kartina, Mus-Ning, Kiki-Oca, Sukron, Ali, Auli, Kang Yedi, Kang Rido, Nabe-Nisa, Tria, Salsa, Bu Sari, Eko-Sri, dan banyak lagi nama yang tidak bisa disebut telah membuat Binmul, Plaza Paramadina, dan Cirendeu menjadi rumah kedua.

Selanjutnya, saya menuju ke UIN Ciputat dan mengucapkan rasa terima kasih kepada rekan-rekan dosen yang turut menyemangati penulisan disertasi: Ibu Dr. Lilik, Prof. Ismet, Prof. Media, Pak Eva, Pak Rahmat, Pak Qusthan, Pak Wildan, Pak Hakim, Pak Agus, Bung Tamam, Bu Fikria, dan Bung Yazid. Kepada beberapa mahasiswa telah membaca draft pertama disertasi ini saya juga ucapkan terima kasih: Taufiiqul Hakim, Adelia Adilah, Ghiffari, Hakim.

Terima kasih pula untuk teman-teman seangkatan di STF Driyarkara yang telah menjadi tempat saling berbagi dan berdiskusi mengenai topik disertasi: Mbak Kanti, almh. Mbak Ditha, Pak Mubarak, Martin, Pak Iman, Romo Janto, Romo Pius, Romo Norbert. Mbak Theresia Asih, Mbak Retno Harjanti, dan Mas Agus Setyono

telah membantu banyak dalam perkara administrasi sepanjang studi ini.

Kepada keluarga, saya menghaturkan rasa terima kasih sedalam dan seluas yang bisa dibayangkan pertama-tama kepada Emak dan Bapak di kampung atas doa-doa dan keridaan terhadap saya untuk studi dan kerja di Jakarta sejak 2006. Kepada istri saya, Nailly Farikha, saya mesti berterima kasih atas kerelaannya untuk ikut menanggung beban dan menemani perjalanan studi ini. Senyuman, regekan, kelucuan, dan kemanjaan Qanita Mahabatarahman, putri saya, membantu saya untuk tetap menjadi manusia waras.

Terakhir dan terpenting, ini adalah disertasi yang tidak (sepenuhnya) sempurna tentang kesempurnaan. Namun, untuk setitik kesempurnaan yang bisa ditemukan di dalamnya, juga untuk perjumpaan dengan ‘jari-jemari-Nya’ dalam hati orang-orang baik yang disebut di atas, dan akhirnya untuk segala-galanya, saya berhutang, dan masih akan terus berhutang secara abadi, kepada Dia, atau kepada Engkau, yang di atas kesempurnaan, sang Paramada. *walḥamdulillāhi waḥdahu wabiḥī nasta’in.*

RIWAYAT HIDUP

Wawan Kurniawan lahir pada 07 Agustus 1988 (menurut catatan yang diresmikan) di Desa Selokbesuki, Kecamatan Sukodono, Kabupaten Lumajang. Ibunya, yang ‘hanya’ lulus SD, adalah guru calistung pertamanya. Bapakinya, yang tidak punya ijazah sama sekali, pernah menanyakan kepadanya suatu pertanyaan *guyon*: di manakah kau berada saat bapak-ibumu menikah? Pertanyaan ini, bersama pertanyaan masa kecil (apa arti semua ini kalau ujungnya adalah kematian?) dan remajanya (apa yang sebetulnya sedang terjadi?), kelak dipahaminya seperti mempersiapkan jalannya ke pintu filsafat dan teologi.

Sejak 2000 hingga 2006, dia *nyantri* di Pondok Pesantren Kyai Syarifuddin, Lumajang. Sambil *nyantri* lagi di Pesantren Ciganjur asuhan Gus Dur dari 2008 sampai 2018, dia kuliah dan lulus S1 dalam bidang syariah di LIPIA Jakarta pada 2013. Dia lalu membulatkan tekad untuk menyeberang dan menekuni filsafat sampai memperoleh gelar S2 dalam filsafat agama pada 2018 di Fakultas Ushuluddin, UIN Ciputat. Sejak pertengahan 2015 hingga sekarang, dia mulai *nyantri* lagi dan *ngaji* filsafat Islam dan tasawuf pada Romo Kiai Muhammad Baqir. Mulai menempuh studi doktoral di STF Driyarkara sejak 2019 dan diterima menjadi dosen tetap di UIN Ciputat sejak akhir 2020.

Sampai saat ini, dia baru menghasilkan satu artikel ilmiah tentang Ibn Sīnā: “Konsep Ilmu dan Dua Tingkat Klasifikasinya menurut Ibn Sina” (*Refleksi*, 2021), karya terjemah *Apa itu Tasawuf?* (Turos, 2022), dan *Tafsir Falsafi Ibn Sīnā* (Qaf, 2025).