
TINJAUAN HERMENEUTIKA ATAS KONSEP KETUHANAN IBN TUFAIL DALAM KITAB *HAY BIN YAQZAN* (504-581 H/1108-1185 M)

Akhmad Jazuli Afandi
UIN Sunan Ampel Surabaya
jazz_ull@yahoo.com

Abstrac

This paper aims to see how far the philosophical thought of the god of Ibn Tufail. The existence of God and the argument to establish His existence have become an important object in Islamic philosophical studies and its discussion was presented in various ways by Muslim philosophers, among them Ibn Tufail al-Andalusi. Through the work of Roman Alegorik titled Hay bin Yaqzan, Ibn Tufail is trying to present a figure who is looking for God through his sense. Hermeneutic is chosen to analyze the subject and be explained by narative methode. The conclusion is Ibn Tufail's concept of god has a rationalist character. To know the existence of God, a servant can maximize his rational role even without divine guidance. The rationality is supplemented by metaphysical properties.

Keyword: Rational, Metaphysics, God, Hay bin Yaqzan, Sense

Pendahuluan

Pemikiran dan hasil karya para tokoh Islam khususnya dalam bidang filsafat tentunya sangat dipengaruhi oleh berbagai faktor diantara adalah lingkungan dimana mereka hidup. Karena pemikiran merupakan produk akal budi yang lahir dari renungan mendalam atas sebuah realitas, yang kemudian bisa mengkonstruksi sebuah peradaban. Pada masa pemerintahan dinasti Umayyah kedua di Andalusia, Islam telah sampai pada puncak kejayaan. Hal ini ditandai dengan maju pesatnya beberapa kota sebagai pusat peradaban dan ilmu pengetahuan, diantaranya adalah Cordova dan Grenada.

Berbagai bidang ilmu yang berkembang seperti sains, astronomi, kesusastraan, kesenian dan filsafat, menjadikan andalusia pusat kebudayaan di bagian barat dunia Islam. Di sini lahir cendekiawan-cendekiawan muslim yang berpengaruh. Seperti Ibn Bajah, Ibn Masarrah, Ibn 'Arabi, Ibn Hazm, al-Shatibi, Ibn Tufail, Ibn Rushd dan sejumlah tokoh lainnya. Mereka ini berhasil menempatkan filsafat sebagai kajian yang berkembang disana.

Penggunaan akal secara filosofis sebetulnya telah mentradisi sejak masa-masa awal Islam terlebih ketika dinasti Umayyah berdiri. Disiplin ilmu yang lain, seperti fiqh, mistisisme (tasawuf), kalam dan tafsir juga berkembang dengan pesat. Walaupun dalam perkembangannya, tradisi ilmiah ini tetap mengikuti dinamika perpolitikan dan kebijakan pemimpin yang sedang memerintah.

Khalifah al-Hakam al-Mustanshir Billah (961-976) putra dari 'Abd al-Rah}mân al-Dakhîl. Memberikan perhatian yang luar biasa terhadap bidang ilmu pengetahuan dan aktifitas intelektual, khususnya filsafat. Masa keemasan dari proses transfer keilmuan dari wilayah timur menuju bagian barat dunia islam terjadi pada periode ini. Berbagai lembaga keilmuan yang sudah didirikan tidak mampu lagi menampung para pencari ilmu, sehingga terjadilah migrasi para ilmuwan muslim dari Andalusia menuju kota-kota di timur yang menjadi pusat ilmu pengetahuan, seperti Cairo, Damascus dan Baghdad.¹

¹ Ahmad Amin, *Dhuhur al-Islam*, Vol. III, (Beirut, Dar Ma'arif, 1986), 95.

Diantara berbagai objek kajian filsafat, eksistensi Tuhan dan argumentasi untuk menetapkan keberadaan-Nya menjadi penting dalam kajian filsafat Islam dan pembahasannya pun disajikan dengan cara yang beragam oleh para filosof muslim. Diantara filosof yang memberi perhatian terhadap objek kajian ini adalah Ibn Tufail al-Andalusi. Melalui karya Roman Alegorik berjudul *Hayy Bin Yaqz'an*, Ibn Tufail berusaha menghadirkan sosok yang sedang mencari Tuhan dengan akalnyanya.

Disini penulis menggunakan hermeneutika sebagai alat untuk membedah konsep ketuhanan Ibn Tufail. Dengan konsep penafsiran *triadic* (tiga segi), *interpretator* tidak akan langsung memasukkan horizonnya kedalam teks, melainkan melalui sebuah perantara yang disebut *meaningfull form*. Dengan demikian ruang kosong tentang konsep ketuhanan yang belum pernah difikirkan oleh para filosof akan diketahui dan akan menghasilkan kajian mendalam tentang konsep tersebut.

Untuk dapat mengungkap Konsep Ketuhanan Ibn Tufail, langkah yang dilakukan adalah memahami horizon² pemikiran Ibn Tufail. Dalam upaya memahami horizon seseorang dapat dilakukan melalui suatu medium, yaitu teks. Pada konteks ini teks yang dimaksud adalah novel *Hay bin Yaqzan* yang menjadi karya monumental Ibn Tufail. Hakikatnya teks merupakan beberapa ungkapan yang umumnya dapat dipergunakan untuk merujuk, meskipun fungsinya tidak hanya untuk itu. Dengan teks seseorang bisa menyingkap situasi individu pembuat teks (pengarang), karena ungkapan-ungkapan itu merupakan ekspresi dari pengalamannya.³

Selanjutnya upaya menyingkap situasi di balik teks dapat dilakukan dengan memahami situasi yang melingkupi pengarang. Untuk itu konsep penafsiran psikologis atau penafsiran Teknik (*technical or psychological interpretation*) dapat diaplikasikan, yaitu pemahaman terhadap individu pengarang yang diobjektifikasikan melalui bahasa.⁴ Melalui proses inilah Konsep Ketuhanan Ibn Tufail dapat diungkap.

Peran Hermeneutika Dalam Kajian Teks

Dewasa ini bahasa menjadi salah satu fokus dari kajian filsafat. Dalam bukunya, Bertens mengatakan,

“Tentu saja, bahasa bukan merupakan tema baru dalam filsafat. Minat untuk masalah-masalah yang menyangkut bahasa terlihat sepanjang sejarah filsafat, sudah sejak permulaannya di Yunani. Namun demikian, perhatian filosofis untuk bahasa itu belum pernah begitu umum, begitu luas dan begitu mendalam seperti dalam abad ke-20. Dikatakan pula bahwa pada zaman ini bahasa memainkan peranan yang dapat dibandingkan dengan *being* (ada) dalam filsafat klasik dulu. Karena terdapat kemiripan tertentu, yaitu keduanya bersifat universal. Hanya saja *being* adalah universal dari sudut objektif: “ada” meliputi segala sesuatu; apa saja merupakan *being*. Sedangkan bahasa adalah universal dari sudut subjektif: bahasa meliputi segala sesuatu yang dikatakan dan diungkapkan. Makna atau arti hanya timbul dalam hubungan dengan bahasa.”⁵

²Abdullah Khozin Afandi, *Hermeneutika* (Surabaya: Alpha, 2007), 82

³John B. Thompson, *Filsafat Bahasa dan Hermeneutika*, terj. Abdullah Khozin Afandi (Surabaya: Visi Humanika, 2005), 46 dan 119

⁴Abdullah Khozin Afandi, *Berkenalan dengan Fenomenologi dan Hermeneutik*, 93. Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, terj. Imam Khoiri (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007), 39.

⁵K. Bertens, *Panorama Filsafat Modern*, (Jakarta: Penerbit Teraju, 2005), 167.

Perhatian kepada bahasa sebagai objek kajian filsafat yang kemudian menjadi masif di abad ke-20 dikarenakan kemiripannya dengan *being* yang menjadi objek kajian utama dalam filsafat klasik. Bahasa dan being sama-sama bersifat universal, bedanya keuniversalan bahasa ditinjau dari segi subjektif dan being dari segi objektif. Bahkan menurut Bertens, bahasa memiliki keistimewaan tersendiri. Tanpa bahasa maka makna atau arti dari being itu tidak akan pernah terkatakan atau terungkapkan.

Pada fase selanjutnya, di Eropa, Inggris dan Amerika filsafat dengan corak bahasa ini menjadi begitu dominan. Sebagai contoh adalah dialektika pemikiran yang terjadi antara Martin Heidegger dan Rudolf Carnap dengan pemikiran neopositivismenya. Perbedaan keduanya tidak terlepas dari permasalahan Bahasa. Contoh lain adalah pertentangan antara fenomenologi Perancis dengan filsafat analitis Inggris. Walau terdapat pertentangan, namun keduanya memberikan fokus yang besar terhadap bahasa.⁶ Peranan bahasa (*the linguistic turn*) dapat dilihat di berbagai aspek, ungkapan-ungkapan filosofis selalu merujuk kepada bahasa. Bahkan, perhatian kepada bahasa melahirkan aliran baru dalam filsafat. Seperti Strukturalisme, filsafat analitis, hermeneutika dan semiotika..

Para ahli telah lama menjadikan asal usul bahasa sebagai objek kajian. Berbagai kalangan mulai dari teolog, antropolog, psikolog, maupun filsuf berusaha untuk merumuskan teorinya, sehingga melahirkan filsafat bahasa dan ilmu-ilmu turunannya, contohnya adalah Hermeneutika. Perkembangan, saling keterkaitan antara satu sama lain merupakan ciri khas dari ilmu pengetahuan. Maka tidak heran jika hermeneutika selain dimasukkan kedalam ranah filsafat bahasa, juga sering di klaim sebagai suatu disiplin ilmu yang berdiri sendiri.

Hermeneutika secara etimologi diambil kosakata Yunani yaitu *hermeneuein* sebuah kata kerja yang memiliki arti menafsirkan, dan *hermeneia*, kata benda yang diartikan sebagai interpretasi. Hermes, salah satu dewa dari Yunani kuno sering diidentikkan dengan kata ini, karena peranannya sebagai penghubung antara para dewa dengan manusia. Pesan para dewa yang berada di langit disampaikan kepada manusia oleh Hermes. Penjabaran dari kedua kata diatas, memberikan informasi yang mendasar tentang karakter sebuah interpretasi dalam sastra dan teologi. Dalam konteks Hermeneutika modern dewasa ini ia menjadi keywords untuk memahami.⁷

Hermeneutika oleh sebagian orang disebut sebagai teknik penafsiran, juga ada yang mengartikannya sebagai sains atau seni penafsiran, ada pula yang mengidentikkannya dengan metode penafsiran, seni penafsiran atau teknik penafsiran. Sebutan *techne hermeneias* dipilih oleh Plato, sedangkan Aristoteles memilih istilah *peri hermeneutics*. Penggunaan istilah *peri hermeneutics* oleh Aristoteles, lebih dimaksudkan sebagai sebuah logika penafsiran, sementara istilah *techne hermeneias* yang dipilih oleh Plato artinya adalah seni membuat sesuatu yang tidak jelas menjadi jelas. Hermeneutika bagi Ricoeur adalah sebuah teori yang memaksimalkan sebuah pemahaman yang berhubungan dengan penafsiran sebuah teks.⁸

⁶Ibid., 168

⁷Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2005), 14.

⁸Team penyusun, *Hermeneutika dan Fenomenologi dari Teori dan Praktek*, (Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2007), 54.

Dalam perjalanan sejarahnya, Hermeneutika muncul dan berkembang sebagai teori penafsiran manakala ada kondisi tertentu yang membutuhkan penafsiran. Kebutuhan terhadap penafsiran terjadi ketika ada jarak antara kita dengan teks atau konsep atau gagasan pemikiran pihak lain. Apa yang dimaksud dengan “jarak” adalah jarak bahasa, jarak konsep atau ide, jarak waktu dan atau jarak geografis. Adanya jarak inilah yang menyebabkan kita tidak bisa secara langsung memahami gagasan-gagasan, pemikiran atau konsep yang terdapat di dalam suatu teks. Di sisi lain kita ingin segera menemukan makna yang sesungguhnya yang tersembunyi di balik suatu konsep. Konsep atau gagasan seperti fungsi laten, fungsi manifest, dan lain-lain. Jarak merupakan kendala yang harus diatasi. Hermeneutika adalah satu alat yang menitik beratkan pada upaya pemahaman terhadap sebuah arti, makna atau maksud yang sirat dalam sebuah konsep nalar.⁹

Dalam teks-teks klasik seperti *De Interpretation* Aristoteles, menunjukkan bahwa tradisi mencari hal-ihwal telah terlihat dalam filsafat kuno, tradisi ini kemudian dianggap sebagai hermeneutika, kemudian orang Jerman menyebutnya sebagai “Hermeneutika Aristoteles”. Kata “*ermenia*” oleh orang Yunani digunakan untuk menjelaskan apa yang dewasa ini disebut sebagai penerjemahan, atau lebih tepatnya diartikan sebagai penafsiran (*interpretation*).¹⁰

Aristoteles menegaskan bahwa “tanda-tanda tertulis itu hanyalah simbol bagi ucapan lisan” ketika bahasa tulis (teks) muncul, seperti halnya Plato yang menegaskan, bahwa “wacana tertulis, yang paling baik sekalipun, tetap saja berfungsi sebagai *re-memorasi*”. Dari sini dapat diketahui bahwa keduanya sepakat bahwa media tertulis di kembalikan kepada kata yang keluar melalui ucapan, dan ungkapan kata dari ucapan ini disebut sebagai simbol untuk kata batin (*inner word*).

Pada umumnya hermeneutika dapat dipahami melalui dua definisi. Pertama, hermeneutika diartikan sebagai metode. Jika demikian maka, ia berisi percakapan yang bersifat teoritis tentang *the conditions of possibility* sebuah interpretasi, prosedur-prosedur dan apa saja yang kemudian harus dipenuhi agar pemahaman yang keliru terhadap suatu teks dapat dihindari. Kedua hermeneutika dipahami dengan makna filsafat. Maka dari itu, ia lebih layak dan kompeten untuk memaparkan hakikat sebuah penafsiran: bagaimana suatu kebenaran bisa menjadi sebuah kebenaran, atau atas dasar apa sebuah penafsiran dapat dikatakan benar.

Pada awalnya, Hermeneutika digunakan dalam sistem pendidikan di Yunani kuno. Karya Homerus yang berisikan pesan-pesan moral dijadikan pedoman pada saat itu. Sehingga Hermeneutika digunakan untuk menafsirkan karya filologi, yakni karya tangan manusia. Dalam perkembangannya, istilah ini dikaitkan dengan penelitian filologi, yakni penelitian yang obyeknya adalah naskah kuno. Misalnya, penelitian filologi terhadap naskah berbahasa Sunda, naskah berbahasa Melayu dengan huruf Arab, naskah kuno berbahasa Jawa dengan huruf Jawa seperti naskah tentang babad tanah Jawa dan lain sebagainya.¹¹

Biblical exegesis, yang dikenal sebagai sebutan untuk penafsiran terhadap Kitab Suci Bibel telah berkembang dalam agama Yahudi dan Kristen. Namun dalam tradisi mereka

⁹A. Khozin Afandi, *Hermeneutika*, (Surabaya: Alpha, 2007), 3.

¹⁰Jean Grondin, *Sejarah Hermeneutik*, (Yogyakarta: Ar-Ruzmedia, 2007), 48.

¹¹A. Khozin Afandi, *Langkah Praktis Merancang Proposal*, (Surabaya: Pustakamas, 2011), 156.

Hermeneutika tidak identik dengan *Biblical exegesis* karena exegesis lebih kepada sebuah cara khas yang digunakan untuk cara penafsiran. Upaya penafsiran terhadap kitab suci agama Yahudi dengan model exegesis telah dilakukan oleh Philo (30 SM-50 SM), seorang filosof beragama Yahudi. Ia tidak menggunakan hermeneutik. Demikian pula dikalangan umat Islam, tradisi menafsirkan Kitab Suci tidak perlu dituliskan di sini, namun apa yang jelas dalam realitas sejarah bahwa penafsiran kitab suci al-Qur'an tidak ada sangkut pautnya sama sekali dengan Hermeneutika.¹²

Gerakan ini disebut Pra Romanticisme karena muncul sebelum masa Romanticisme. Sejarah mengatakan bahwa gerakan ini berkaitan dengan munculnya gagasan untuk menjadikan hermeneutika sebagai metode penafsiran Bibel dari sekelompok tokoh kaum reformis dari Protestan Lutheran. Mereka mewakili masa Pra Romanticisme, ada sebagian yang menyebut mereka sebagai mewakili filsafat transendental karena adanya kemungkinan pengetahuan dapat diperoleh melalui aktifitas interpretasi terhadap kitab suci. Mereka adalah Matthias Flacius (1520-1575), Spinoza (1632-1677), Johann Martin Chladenius (1710-1759). Menurut mereka, ada ayat-ayat yang tidak jelas *truth content*-nya, atau tidak jelas *self evident*-nya dan *subject matter*-nya sehingga membuka berbagai pertanyaan.¹³

Truth content artinya konsep ini memfokuskan pada isi yang dikandung oleh suatu teks. Dalam kajian akademik, suatu pernyataan sebagai *self evident*, benar dengan sendirinya karena itu karena itu tidak membutuhkan pembuktian empirik. Misalnya, manusia adalah entitas yang memiliki akal. Kebenaran proporsi ini sudah *self evident*, sudah benar dengan sendirinya sehingga tidak dibutuhkan pembuktian empirik melalui interview atau angket yang harus dijawab oleh setiap orang yang dijadikan obyek penelitian. Dan *subject matter*nya atau materi pokok teks. Teks harus dipahami berdasarkan term-term teks itu sendiri dan bukan atas dasar doktrin dan karena itu pemahaman tidak membutuhkan dogma melainkan lebih membutuhkan pada aturan-aturan penafsiran yang sistematis.¹⁴

Melalui gerakan romanticisme yang terjadi pada masa antara Immanuel Kant dan Hegel, atau masa transisi dari Kant ke Hegel, yakni antara tahun 1775 sampai 1815. Terbentuk sebuah asosiasi para filsuf yang menyebut dirinya *Schlegel brothers*. Diantara anggotanya adalah Novilla, Fichte, Schelling, dan Scheiermacher. Tujuan dari asosiasi ini mendiskusikan problema *phenomena* dan *noumena*. *Phenomena* adalah sensual existence atau eksistensi inderawi, berupa materi dan menjadi obyek indera dan intuisi inderawi, sedangkan *noumena* adalah *intelligent existence* yakni eksistensi yang dinalar oleh akal.¹⁵

Disamping mendiskusikan tema *noumena*, tema lain yang juga merupakan doktrin fundamental filsafat Romanticisme adalah *spirit*. Doktrin ini menyatakan bahwa semua realitas pada dasarnya mengandung unsur spiritual yang berasal dari *living spirit*. Pendapat mereka yang lain adalah keabsolutan *spirit*. Dalam perkembangannya, tesa tentang spirit

¹²A. Khozin Afandi, *Berkenalan dengan Fenomenologi dan Hermeneutik*, (Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2007), 64.

¹³A. Khozin, *Langkah Praktis*, 157.

¹⁴A. Khozin Afandi, "Hermeneutika Teori Beberapa Konsep Operasional", *Akademika Jurnal Studi Keislaman*, vol.17, no.1 (2005), 152.

¹⁵A. Khozin, *Langkah Praktis*, 159.

merupakan bagian dari sistem filsafat Hegel yang sebelumnya telah merumuskan filsafat logika dan filsafat alam.¹⁶

Dalam membahas filsafat spirit atau *mind*, dia menggunakan metode dialektika, tesa, anti-tesa, dan sintesa. Tesanya adalah spirit subyektif, anti-tesanya spirit obyektif, melalui sebuah dinamika tesa-antitesa yang terus menerus maka melahirkan sintesa yakni spirit absolute. Dia juga menegaskan bahwa sesuatu yang absolut adalah spirit dan manifestasi spirit ini dapat ditemukan di dalam spirit individual, sosial keluarga, negara dan lain-lain. Spirit subyektif, kata Hegel merupakan aktivitas batin akal manusia, sedangkan spirit obyektif terdapat di dalam dunia eksternal yakni dalam institusi sosial dan politik. Kaum romanticisme menyatakan bahwa living spirit itu dapat diketahui oleh manusia, karena di dalam diri manusia terdapat spirit. Kaum romanticisme ini juga berpendapat bahwa spirit itu pada esensinya adalah kreativitas. Sementara Hegel meng-identikkan spirit dengan *mind* (akal).¹⁷

Figur sentral dalam kelompok ini adalah Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834), seorang filolog, teolog, filosof dan pendiri sekaligus pembesar Protestanis Liberal berkebangsaan Jerman. Schleiermacher didapuk sebagai “pelopor hermeneutika modern” karena ia memiliki andil yang besar dalam melestarikan hermeneutika, sehingga hermeneutika dapat kembali hidup sebagai seni dalam menafsirkan teks dalam tradisi gereja. Perhatiannya terhadap kajian ini menjadi semakin besar semenjak dia berada di Universitas Halle, disana ia berjumpa dengan tiga figur yang kemudian menjadi koleganya, yaitu Reil seorang professor kedokteran, Steffens seorang filosof dan F.A. Wolf seorang filolog klasik.¹⁸

Sebagai figur perintis hermeneutika modern Schleiermacher melakukan gerakan yang disebut deregionalisasi atau gerakan generalisasi. Deregionalisasi berarti gerakan yang menghilangkan sekat-sekat regional kedaerahan sehingga Hermeneutika menjadi sebuah pedoman yang tak dibatasi oleh daerah atau negara. Dan ia juga mengemukakan bahwa tidak memiliki maksud untuk menjadikan hermeneutika sebagai metode untuk menafsirkan Bibel.¹⁹

Schleiermacher berpandangan bahwa *pertama*, hermeneutika memiliki dua dimensi pemahaman, antara lain: (1) Perhatian terhadap aspek linguistik yang berkaitan dengan penafsiran gramatikal dan (2) Usaha untuk kembali menciptakan tindakan yang kreatif sehingga menghasilkan teks baru dan kegiatan sosial -dianggap juga sebagai teks-. Melalui penafsiran psikologis. *Kedua*, seorang penafsir mempunyai posisi yang lebih bagus daripada aktor sosial dalam hal menangkap makna dan totalitas deskripsi. *Ketiga*, seorang penafsir adalah sebagai *being* dalam kegiatannya karena itu dia mampu menyediakan pemahaman yang lebih baik daripada penulis teks itu sendiri.²⁰

¹⁶Ibid., 160.

¹⁷A. Khozin, *Langkah Praktis*, 161.

¹⁸Mudjia Raharjo, *Dasar-dasar Hermeneutika antara Intersionalisme dan Gadamerian*, (Jogyakarta: Ar-Ruzmedia, 2008), 37.

¹⁹A. Khozin, *Langkah Praktis*, 161.

²⁰Irhamni, “Hermeneutika dalam Berbagai Pandangan”, dalam *El-Jadid Jurnal Ilmu Pengetahuan Islam*, vol.1, no.2 (2004), 39.

Kajian terhadap Tokoh-tokoh Filsafat (*Failusuf*) Islam tidak bisa terlepas dari kajian *al-Turâth (khabẓanah)* —bisa berupa teks maupun pemikiran— yang mentransformasikan tentang dasar-dasar pemikiran dan gagasan yang menjadi ciri khas dari tokoh (*failusuf*) tersebut. Selain itu, faktor lain yang bisa memberikan informasi mendalam dan akurat tentang struktur sebuah pemikiran adalah tokoh itu sendiri. Tokoh ini menjadi figur penting karena menjadi perumus dari sebuah gagasan dan ide yang unik, sehingga membedakan antara produk pemikiran yang satu dengan yang lain. Sebuah problem muncul ketika pengetahuan yang akurat dan obyektif ingin didapatkan, dari sini dibutuhkan sebuah metode atau alat bedah yang sesuai dan tepat untuk menafsirkan dan mengkaji *al-turâth* agar tujuan tersebut tercapai.

Problem yang ingin dipecahkan oleh hermeneutika merupakan persoalan yang sedemikian rumit dan kompleks. Karena faktor mendasar yang dikaji hermeneutika adalah problem interpretasi teks secara umum, baik berupa teks sejarah maupun teks-teks keagamaan. Pada sisi yang lain, problem yang ingin dipecahkan adalah persoalan yang terangkai di sekitar corak dasar teks yang berhubungan dengan *al-turâth*, dan relasi antara teks dengan pengarang. Dari berbagai persoalan di atas kemudian yang menjadi paling penting adalah fokus perhatian hermeneutika pada relasi yang terjalin antara *interpreter* (kritikus) dan teks. *Consent* atas hubungan antara teks dengan *interpreter* inilah yang kemudian menjadi titik fokus dan persoalan mendasar serta serius bagi filsafat hermeneutik. Menurut hemat penulis, hermeneutika merupakan sisi yang terabaikan sedemikian rupa dalam berbagai studi sastra sejak Plato hingga era modern, terlebih lagi dalam studi teks-teks (*al-turâth*) islam.²¹

Dalam berbagai aplikasi modern hermeneutika ke wilayah yang jauh lebih luas, mencakup umumnya ilmu humaniora, seperti sejarah, sosiologi, antropologi, estetika, kritik sastra dan *folklore*. Jika perluasan pengertian istilah dan berbagai aplikasinya —seperti dalam studi ini— menyulitkan untuk mengungkap secara total dan detail, maka kita harus puas dengan garis besar perkembangan ilmu ini, yakni dengan menfokuskan pada sarasannya dalam kaitannya dengan teori penafsiran teks sastra.²² Dengan demikian, hermeneutika pada saat yang sama merupakan persoalan klasik sekaligus modern. Dalam konsentrasinya pada hubungan teks dengan *interpreter*, hermeneutika tidak lagi menjadi milik pemikiran barat secara *exclusive*, tapi persoalan yang juga eksis dalam khazanah (*al-turâth*) Arab baik klasik maupun modern.

Dilthey menegaskan bahwa prinsip-prinsip hermenetika bisa mencerahkan jalan kita menuju teori pemahaman secara umum. Pengetahuan tentang struktur kehidupan internal — pertama sekali— berdasarkan pada penafsiran berbagai karya sastra, ketika rekaman kehidupan internal yang kesempurnaannya di dalam karya-karya sastra sampai pada level tertinggi. Sebab itulah, menurut Dilthey, hermeneutika mengambil sistem baru dan mencurahkan pada makna yang lebih luas daripada sekedar teks. Hermeneutika menunjuk pada pemahaman atas pengalaman, demikian pula karya sastra menjelaskan pengalaman itu —secara sempurna— apalagi karya sastra ini mengejawantah melalui mediasi bersama yaitu bahasa yang melaluinya, karya sastra keluar dari kawasan subyektif menuju obyektifitas.²³

Sebenarnya proses pemahaman ini terjadi dengan cara menghidupkan pengalaman yang diekspresikan teks. Dalam menghidupkan ini teks sastra mengeksploitir dengan cara presentasi imajinatif yang hidup terhadap pengalaman, berbagai persepsi, pemikiran, sikap dan kecenderungan kita, yang terkadang dalam pengalaman subyektifitas kita. Dalam

²¹A. Khazin, *Langkah Praktis*, 156.

²²Ibid., 161.

²³Hamid Fahmy Zarkasyi, *Hermeneutika Sebagai Produk Pandangan Hidup*, dalam Kumpulan Makalah Workshop Pemikiran Islam Kontemporer, (Cairo: IKPM cabang Kairo, 2006), 9.

eksploitasi ini, tersimpan sisi terbesar kekayaan yang kita peroleh dari *author*. Maka dari itulah, eksploitasi ini membuka lahan secara luas untuk terpenuhinya kebutuhan untuk terbukanya dunia teks. Keterbukaan ini bersifat niscaya sekali untuk mendalami pengalaman hidup kita bahkan dia merupakan satu asas bagi dinamika kehidupan itu sendiri dalam gerak berkelanjutannya. Ini membimbing kita kepada konsepsi historis menurut Dilthey karena signifikasinya dalam hermeneutikanya.²⁴

Dalam khazanah klasik, khususnya dalam penafsiran teks keagamaan (al-Qur'an) terdapat pemisahan antara apa yang disebut dengan *tafsîr bi al-ma'thûr* dan *tafsîr bi al-ra'yi* atau *al-ta'wîl*. Tafsir model pertama diasumsikan sebagai model pemahaman yang objektif, karena untuk mendapatkan makna dari suatu teks, dibutuhkan sebuah dalil atau bukti historis dan ketatabahasa yang mendukung pemahaman tersebut. Contohnya adalah pemahaman yang dihasilkan oleh orang-orang yang sezaman dengan datangnya teks, terhadap aspek-aspek tatabahasa yang tersirat dalam kandungan teks tersebut. Sedang *tafsîr bi al-ra'yi* atau *ta'wîl* dipandang tafsir yang tidak obyektif, karena sang *mufassir* ketika menginterpretasikan teks tidak memulainya dari fakta-fakta historis dan aspek tatabahasa, akan tetapi ia memulainya dari perspektif dirinya sendiri, kemudian berusaha untuk mencarikan landasan dan sandaran atas pemikirannya tersebut dalam al-Qur'an. Para pendukung kecenderungan pertama disebut sebagai *ahl al-sunnat* dan *salaf al-s}âlih*. Kelompok dengan pemahaman yang pertama umumnya diposisikan pada tempat yang agung dan mendapatkan penghargaan yang luar biasa. Sementara kelompok yang cenderung pada pemahaman yang kedua yaitu para mutakallimin, filosof, para sufi, pengikut mu'tazilah dan shi'ah, dipandang dengan citra yang negatif bahkan dalam kasus tertentu sampai pada tahapan yang sangat miris yaitu pembakaran buku-buku dan pengkafiran.²⁵

Kelompok pertama cenderung mengesampingkan dan mengabaikan peranan *mufassir*, karena lebih mementingkan keberadaan teks dari sisi historis dan tatabahasanya. Sedangkan kelompok kedua tidak melupakan hubungan antara *mufassir* dan teks dengan segala yang ada disekitarnya, kemudian membuat formulasi ulang. Layak untuk disebutkan di sini bahwa perbedaan metodologi para *mufassir* modern dalam hal yang terkait dengan penafsiran teks al-Quran berkisar di sekitar dua poros ini.

Pada dasarnya, berbagai kecenderungan ini tidak lain adalah ekspresi sikap sosial dan intelektual kritikus terhadap realitasnya. Problema yang sebenarnya terepresentasikan dalam kenyataan bahwa setiap kritikus menganggap bahwa penafsirannya terhadap teks merupakan satu-satunya penafsiran yang benar, dan bahwa madhab kritisnya adalah mazhab ideal untuk mencapai makna "obyektif" teks sebagaimana dikehendaki penulisnya.

Demikianlah, seorang kritikus tidaklah cukup dengan mengabaikan hubungan antara sikap subyektifnya terhadap realitas dengan metodologi yang dibangunnya untuk menganalisis sebuah teks, tetapi juga mempersatukan secara tegas antara penafsirannya terhadap teks dengan teksnya itu sendiri. Untuk menghasilkan sebuah kritik, seorang kritikus tidak lagi langsung merujuk kepada teks kemudian memasukkan horizonnya sehingga tercipta sebuah produk interpretasi, namun sebelumnya ia harus melalui sebuah media atau perantara terlebih dahulu. Maka, melalui proses ini akan tercipta penafsiran tidak langsung dan akan terbentuk trilogi pengarang, teks dan kritikus. Media atau perantara tersebut bisa berupa tanda-tanda yang ada di sekitar teks meliputi pengarang (*author*), formulasi linguistik maupun estetikanya.

Emilio Betti mengemukakan, penafsiran adalah aktivitas yang melalui proses tiga segi atau triadic, yaitu; a). Penafsir yang difungsikan sebagai subjek.; b). Obyek yang ditafsirkan

²⁴Hamid Fahmy, *Hermeneutika*, 10

²⁵Muhammad Husain al-Z{ahaby, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, (Kairo, Maktabat al-Wah}bah, t.th.), 17.

(baik berupa teks atau wacana lisan); c). Medium atau perantara, yakni, *meaning-full forms*. Fungsi Meaning-full form ini adalah prakondisi penafsiran karena merupakan hasil produksi entitas supra individual.²⁶ Entitas ini sudah tentu meliputi komunitas penutur, original public dan bahkan *the author* itu sendiri. Ini yang dimaksud oleh Betti bahwa proses penafsiran itu tidak langsung, melainkan harus melalui medium.

Komunitas penutur yang memiliki kemampuan bahasa merupakan entitas supra individual. Entitas ini memiliki karakter transenden, artinya ada kemungkinan menghasilkan pengetahuan atau pemahaman. Para mufassir adalah komunitas penutur yang memiliki kemampuan bahasa (bahasa arab) dan mereka adalah entitas supra individual dengan karakter transenden, bahwa hasil tafsirannya bagi kegiatan penafsiran. Entitas supra individual oleh hermeneutika juga ditempatkan sebagai pra kondisi bagi proses penafsiran. Disebut pra kondisi karena mereka memuat "*meaning-full form*" yang pada gilirannya menjadi medium dalam aktivitas penafsiran.

Seperti telah disinggung di atas, teori proses triadik gagasan Betti menyatakan bahwa penafsiran adalah aktivitas yang menempuh proses tiga segi; subyek penafsir, obyek yang ditafsirkan dan *meaning-full form* sebagai medium antara subyek dengan obyek. Gerak penafsiran tidak lagi dari subyek langsung ke obyek, melainkan gerak penafsiran harus melalui medium terlebih dahulu lalu ke obyek, sehingga dihasilkan pemahaman. *Core* dari teori ini adalah aktivitas penafsiran tidak lagi bersifat langsung (*direct*), tetapi tidak langsung (*indirect*).²⁷

Contoh sebagai pendalaman pemahaman, adalaah firman Allah,

"قل يا اهل الكتاب تعالوا الي كلمة سواء بيننا وبينكم ألا تعبد إلا الله ولا تشرك به... (الاية)²⁸"

Dalam ayat yang ditulis di atas, terdapat istilah "*kalimat al-sawa' baynana wa baynakum*". Untuk menafsirkan istilah itu, subyek penafsir tidak langsung menggunakan pendapatnya sendiri, melainkan harus melalui medium yakni "*meaning-full form*" yang diungkapkan oleh entitas supra individual atau komunitas penutur, dan dalam hal ini adalah para mufassir. Apakah para mufassir telah menyediakan bahan untuk menafsirkan "*kaliamat al-sawa'*" atau belum. Apakah masih ada peluang bagi generasi berikutnya memasukkan horizonnya dengan tetap memperhatikan *meaning-full form* yang ada.²⁹

Biografi Ibn Tufail

Tidak banyak sumber sejarah yang mencatat tentang fase-fase awal kehidupan Ibn Tufail.³⁰ Diantara sumber yang ditemukan menyebutkan bahwa nama lengkap Ibn Tufail ialah Abu Bakar Muhammad Ibn 'Abd al-Malik bin Muhammad bin Muhammad Ibn Tufail al-Qaishy³¹. Ia dilahirkan di Guadix (Arab: *Wadi Ash*), sebuah kota kecil berjarak sekitar 60 KM dari Granada, Spanyol pada tahun 504 H/1108 M. Di dunia barat Ibn Tufail lebih populer dengan nama Abubacer.³²

²⁶A. Khazin, *Langkah Praktis*, 163.

²⁷Ibid., 164.

²⁸QS. Aly 'Imran: 64)

²⁹A. Khazin, *Langkah praktis*, 165.

³⁰Ada dua sumber utama yang merangkum biografi Ibnu Tufail: *Markaz al-Ih}at}ah fi Akhb}ar Gharnat}ah* karya Lisanuddin bin al-Khatib dan *Al-Mu'jam fi Talkhis Akhb}ar al-Magbrib* karya Al-Mar}akisyi

³¹Qaishy adalah suku arab terkemuka di Andalusia.

³²Prof. DR. H. Sirajuddin, MA, *Filsafat Islam, Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 2007), 205.

Al-Marâkishy menyebutkan bahwa Ibn Tufail sempat berguru kepada Ibn Bajah, namun hal ini disanggah sendiri oleh Ibn Tufail, bahwa ia belum pernah ketemu dengan Ibn Bajah. seperti yang tertuang dalam Muqaddimah karyanya Hay bin Yaqzan.

Ibn Tufail berkata, “Keadaan ini yang belum sampai kepada kita, yaitu keilmuan Ibn Bajah, dan kita belum pernah bertemu dengannya”³³

Ia adalah seorang yang mempunyai keahlian diberbagai bidang ilmu, dalam bahasa arab disebut *Mutafannin*, selain terkenal sebagai ahli matematika, filosof muslim, ahli kesusastraan ia juga seorang dokter. Ia juga sangat familiar dengan kalangan pemerintahan, ia pernah menjabat sebagai sekretaris Gubernur Granada, kemudian pada tahun 549 H (1154 M) Ibn Tufail menjadi sekretaris pribadi Gubernur Tangier (طنجة) dan Cueta (سبتة). Puncaknya ketika Ia diangkat menjadi *Tabîb* (Dokter) pribadi dan *Wazîr* (Menteri) oleh Aby Ya’qub Yusuf bin ‘Abd al-Mu’min Aly penguasa Andalusia, khalifah kedua dari Dinasti Muwahhidun yang berkuasa antara tahun 558 H/1163 M sampai dengan 580 H/1184 M.

Kedua tokoh ini mempunyai hubungan yang sangat erat, karena Aby Ya’qub Yusuf adalah seorang pemimpin yang sangat mencintai ilmu pengetahuan, dan secara khusus ia merupakan pengagum filsafat serta memberi kebebasan untuk bergelut dalam bidang filsafat dan berpikir rasional. Kondisi ini berlangsung berlangsung kurang lebih dalam kurun 22 tahun.³⁴ Pengaruh besar Ibn Tufail dalam pemerintahan pada masa khalifah Abu Yaqub Yusuf ini tidak dapat dipungkiri. Ia adalah orang yang memperkenalkan dan merekomendasikan Ibn Rushd kepada khalifah sebagai penggantinya kelak, yang nantinya akan menjadi tokoh penting dalam transformasi Andalusia menjadi pusat peradaban dengan kebebasan berpikir secara rasional dan menjadi “tempat kelahiran kembali negeri Eropa”, seperti kata R. Briffault.³⁵

Ibn Tufail meninggal di Marakesh, sebuah kota di Maroko sekarang, pada tahun 581 H (1185 M). Pemakamannya dihadiri oleh Abu Yusuf, khalifah yang meneruskan tampuk kepemimpinan ayahnya Aby Ya’qub, sebagai tanda penghormatan atas jasa-jasa dan sumbangsih keilmuan Ibn Tufail kepada umat.³⁶

Ibn Tufail dikenal dengan murid-muridnya yang prestisius, diantaranya adalah Ibn Rushd dan al-Bitruji. Ia selalu mewasiatkan kepada muridnya untuk selalu mengedepankan pendekatan dan penelitian yang gamblang terhadap permasalahan filosofis dan ilmiah, sehingga bisa memberikan manfaat yang lebih dari hanya sekedar teori-teori yang membingungkan.³⁷

Ahli-ahli sejarah mencatat, Ibn Tufail memiliki banyak karya tulis. Yang paling mashur diantaranya adalah:

1. Sharh (penjelasan) kitab “*Ma Wara’ T{abi’ab*” (Metafisika) karya Ptolemeus yang mengukuhkannya sebagai seorang Astronom, dengan teori Astronomi baru temuannya.
2. *Risalah fi Nafs*, sebagaimana yang dikemukakan al-Maraqishy.
3. *Maqâlah fi al-Jughrûfiya fi al-Baqâ’i al-Ma’hûlah*.
4. Beberapa Qasidah tentang Sufi.
5. Risalah *Hay bin Yaqzan*, *master piece* Ibn Tufail, karya yang paling mashur yang merangkum semua pemikiran filsafatnya. Begitu mashurnya, karya ini telah

³³Ibnu Tufail, *Hay bin Yaqzan*, (Cairo, Maktabah Usroh, 2009),131.

³⁴Abd al-Mu’thy Bayyumi, *Ibn al-Tufail wa Falsafatub*, (Cairo, Jami’at al-Azhar al-Sharif, 1998), 7.

³⁵Sirajuddin, *Filsafat Islam*, 206.

³⁶Ahmad Zainal Hamdi, *Tujub Filsuf Muslim*, (Yogyakarta, Pustaka Pesantren, 2004)

³⁷Abd al-Mu’thy, *Ibnu Tufail*, 9.

diterjemahkan ke berbagai bahasa di dunia. Diantaranya adalah Ibrani, Inggris, Perancis, Belanda dan Spanyol.³⁸

Bisa dikatakan Ibn Tufail adalah satu-satunya filosof muslim yang mampu menghadirkan pemikiran filsafatnya kedalam kisah roman dengan bahasa-bahasa simboliknya, tanpa kehilangan maksud dan inti. Ibn Tufail mampu menyajikan pemikirannya dengan menggunakan bahasa sastra yang indah tanpa terjebak kedalam *ambiguities* susunan kata. Sebagai contoh, gaya bahasa yang dipakai Ibn Tufail dalam penulisan *Hay bin Yaqzan* lebih indah dan bagus daripada gaya bahasa Ibn Sina dalam karya dengan judul yang sama.

Menurut Ahmad Amin, sastra dan bahasa yang dipakai oleh Ibn Tufail lebih unggul. Penggambaran yang dipakai Ibn Tufail lugas, jelas dan mencerahkan, sedangkan Ibn Sina, lebih tertutup dan samar. Jika ditilik dari segi *genealogy*, hal ini bisa dimaklumi. Ibn Tufail berasal dari suku Qays, suku asli bangsa Arab. Ini berarti bahasa Arab mengalir secara alami dan menjadi bahasa ibu dari Ibn Tufail. Sedangkan Ibn Sina merupakan keturunan Persia. Bagi Ibn Sina bahasa Arab adalah bahasa yang dipelajari. Faktor inilah yang menjadikan *Thaqâfah* atau kemampuan Ibn Tufail dalam segi tata bahasa lebih unggul dari Ibn Sina.³⁹

Metodologi Ibn Tufail disandarkan kepada dua pilar utama; **Pertama:** Bersandar pada Akal (Rasio) Manusia. Ia percaya bahwa dengan akal, manusia mampu untuk (mengetahui) sampai kepada hakikat. Manusia bisa mengetahui hakikat melalui cara **بحث النظري** (Analisa Filosofis) dengan menggunakan rasio. **Kedua:** **الرياضة الصوفية** (Ritual Sufi).⁴⁰ Ibn Tufail menegaskan bahwa ritual ini tidak bertentangan dengan akal, tetapi melengkapi. Ma'rifah yang dihasilkan oleh metode kedua lebih jelas dari pada metode pertama, karena pengetahuan akal akan dilengkapi dengan pengetahuan yang dihasilkan oleh rasa (**عشق** *auq*).

Rasio seorang filosof mampu untuk mencapai hakikat, namun ini masih kurang, karena rasio tidak mampu mencapai sesuatu yang *supranatural*, yang bisa dicapai **عشق** *auq*, yang diperoleh melalui ritual sufi. Dengan menggabungkan keduanya seseorang bisa memperoleh ketenangan akal dan kenikmatan ruhani. Ibn Tufail menganalogikan keduanya dengan keberadaan seseorang yang hidup di sebuah tempat, tapi sebelum mendatangi tempat tersebut ia mempelajari seluk beluk tempat itu terlebih dahulu sehingga ia sudah tahu tentang segala macam kondisi, karakteristik penduduk setempat. Ketika dia datang, kemudian melihat kondisi yang sesuai dengan yang ia ketahui sebelumnya, maka ia bisa hidup dengan lebih tenang dan nyaman.⁴¹ Dari kedua pilar ini dapat diambil kesimpulan bahwa Ibn Tufail melandaskan pemikirannya pada metode *'Aqhy Sufy* (Rasio Sufistik).

Argumen Gerak (*al-harakat*)

Pembacaan yang lebih mendalam terhadap kisah Hay bin Yadzhan akan didapatkan informasi bahwa, sebagian besar dari kisah tersebut menggambarkan pemikiran Ibn Tufail yang sangat menitik beratkan pada dimensi metafisika. Ini terlihat dalam argumentasi Ibn Tufail ketika membahas permasalahan tentang Alam, Jiwa, Wujud dan Sifat Allah, Qadim dan Hadith nya Alam serta Keabadian, kebahagiaan dan ketersiksaan Jiwa.

³⁸M.M Syarif, MA, *The Philosophers*, dari buku *History of Muslim Philosophy*, (Bandung, Mizan, 1985), 206-207.

³⁹Team Penyusun, *Mawsû'at 'Alâm al-Fikr al-Islâmi*, (Cairo: Majlîs al-A'la Wizârat al-Auqâf al-Misriyah, 2009), 560.

⁴⁰Ritual sufi ini adalah mendekatkan diri kepada Allah Swt. dengan cara berzikir.

⁴¹Ibn Tufail, *Hay*. 131.

Setelah melakukan observasi dan memerhatikan pengalaman hidupnya dan alam semesta, kesimpulan yang didapatkan oleh Hay adalah alam ini ada karena diciptakan oleh dzat yang maha agung, yaitu Allah Swt. Dengan akal nya, ia telah mengetahui adanya Allah. Untuk pembuktian, Ibn Tufail mengemukakan tiga argumen sebagai berikut, **Pertama: Argumen gerak (*al-harakat*)**, dalam fase perkembangan selanjutnya Hay menyadari bahwa *al-manjudad* (segala sesuatu yang ada) selalu bergerak, adakalanya bergerak keatas, kadang ke bawaah.

Setelah Hay dalam pengembaraan intelektual selesai memikirkan keadaan benda-benda alam yang ada disekelilingnya, baik benda hidup maupun benda mati, nalar kritisnya terus mempertanyakan tentang keadaan dan kareakteristik dari benda-benda tersebut. Ia mengemukakan pertanyaan yang menyoal sifat alam ini, apakah bersifat *Qadim* (Terdahulu) atau *Hadith* (Baru), seperti yang terdapat pada penggalan kisah berikut,

“تفكر في العالم بجملته: هل هو شيءٌ حدث بعد أن لم يكن، وخرج الى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ فشكك في ذلك، ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر؛”⁴²

“Ia berfikir tentang keadaan alam secara keseluruhan: apakah termasuk sesuatu yang terwujud dari ketiadaan, dan menjadi ada (*wujud*) setelah sebelumnya tiada (*‘adam*)? atau termasuk perkara yang sudah ada sejak dahulu dan tidak didahului oleh ketiadaan (*‘adam*)? Dan Ia ragu-ragu dalam permasalahan ini, dan belum bisa memilih mana yang unggul diantara dua hukum diatas.”

Dalam kutipan diatas Ibn Tufail ingin menjelaskan bahwa ada dua kecenderungan yang dianut oleh para filosof tentang sifat Alam dari sisi awal keberadaannya. Dan dua pendapat tersebut saling bertentangan. Pendapat pertama mengatakan bahwa alam ini adalah *Hadith* (Baru) dalam artian keberadaan alam ini didahului oleh *‘Adam* (Ketiadaan), artinya ia memiliki permulaan. Sedangkan pendapat kedua menyatakan bahwa alam bersifat *Qadim* (Terdahulu) tidak didahului oleh *‘Adam* (Ketiadaan) artinya ia tidak memiliki permulaan.

Hay digambarkan sebagai sosok yang kebingungan dalam kisah ini, ketika ia dihadapkan kepada pemikirannya yang mengarah kepada *Hadith* (Baru) dan *Qadim* (Terdahulu) nya alam. Tapi Hay tidak bisa memilih manakah yang benar diantara keduanya. Keadaan ini bisa memberikan informasi bahwa Ibn Tufail tidak ingin larut dalam adu argumentasi yang dipakai berdebat oleh pendukung kedua kecenderungan diatas. Namun, Ibn Tufail ingin mengambil *Ibrab* (Hikmah) atau manfaat dari perbedaan pendapat yang ada.

"وما زال يفكر في ذلك عدة سنين، فتعارض عنده الحجج، ولا يترجح عنده احد الإعتقدين علي الآخر. فلما أعياه ذلك، جعله يتفكر: ما الذي يلزم عن كل واحد من الإعتقدين، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً؟ فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه الى الوجود بعد العدم؛ فاللازم عن ذلك، ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج الى الوجود بنفسه، وأنه لا بد له من الفاعل يخرج به الى الوجود، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشئ من الحواس، لأنه لو أدرك بشئ من الحواس، لكان جسماً من الأجسام، ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم، وكان حادثاً، واحتاج الى مُحدث. ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً، لاحتاج الى محدث الثالث،

⁴² Ibn Tufail, *Hay*, 165.

والثالث الى الرابع، ويتسلسل ذلك الى غير نهاية... وهو باطل.⁴³

“Hay terus berfikir tentang hal itu sampai beberapa tahun, muncul dibenaknya beberapa argumentasi, namun tidak bisa mengunggulkan antara pemikiran yang satu dengan yang lain. Ketika permasalahan tersebut menjadikannya lelah, menjadikannya berfikir: Apa yang dibutuhkan oleh kedua pemahaman tersebut, bukankah yang dibutuhkan keduanya adalah satu hal yang sama? Kemudian ia melihat bahwa, jika alam adalah *badith* (baru) ketika keluar dari ‘*adam* (ketiadaan) menjadi *wujud* (ada), pasti (*dabaruratan*) tidak mungkin menjadi ada dengan sendirinya, maka ia membutuhkan subjek (*fa’il*) untuk mengeluarkannya menjadi *wujud* (ada). Dan subjek itu tidak mungkin bisa dimengerti melalui penginderaan, karena jika demikian maka subjek tersebut merupakan benda dari benda-benda yang lain. Jika ia adalah benda, adalah bagian dari alam, maka ia bersifat *badith* (baru), karena ia baru maka membutuhkan pembaharu. Dan jika pembaharu kedua tersebut adalah benda (*jism*), maka akan membutuhkan pembaharu ketiga, dan yang ketiga membutuhkan yang keempat, maka akan terjadi sambung menyambung (*tasalsul*) tanpa akhir, yang mana hal tersebut adalah *bathil*.”

Proses perubahan alam dari fase ketiadaan (*al-Lawujud*) menuju fase keberadaan (*al-Wujud*) adalah bukti dari gerak alam. Gerakan ini tidak mungkin bergerak dengan sendirinya, pasti ia membutuhkan penggerak, dan penggerak itu adalah Allah Swt. Dengan demikian gerak alam ini bisa menjadi bukti tentang adanya penggerak pertama yang tidak digerakkan lagi, sesuai dengan nalar kritis Hay bin Yaqdzan. Bukti ini berguna bagi dua kelompok yang memiliki pandangan berbeda yaitu mereka yang meyakini bahwa alam itu terdahulu (*qadim*) maupun yang berpandangan bahwa alam itu baru (*badith*).⁴⁴

Kelompok yang berpendapat bahwa alam adalah baru (*badith*), berargumen bahwa alam ini ada dari ketiadaan. Yang semula tidak ada kemudian menjadi ada. Keberadaan atau eksistensinya tersebut tidak mungkin muncul dengan sendirinya. Oleh karena itu, harus ada pencipta. Pencipta inilah yang menggerakkan alam dari tidak ada menjadi ada, yang disebutkan dengan Allah. Sedangkan kelompok yang berpendapat bahwa alam adalah terdahulu (*qadim*), berargumen bahwa alam ini tidak berawal dari ketiadaan namun selalu ada, alam ini bergerak sejak dahulu tidak memiliki awal juga tanpa akhir. Karena tidak didahului oleh zaman, gerak ini berarti tidak diawali oleh diam. Gerak ini ada berarti secara pasti menunjukkan adanya penggerak (Allah).

Dalil gerak (*al-barakat*) Ibn Tufail ini bisa diterima baik bagi orang yang meyakini alam *qadim* maupun bagi orang yang meyakini alam *badith*. Karena bisa menunjukkan adanya Allah Swt. Bagi mereka yang meyakini alam *qadim*, tugas penggerak ini adalah mengubah materi (*jism*) di alam dari potensial (*al-Qumwah*) menjadi aktual (*al-Fi’l*), yaitu mengubah satu bentuk ada (*wujud*) kepada bentuk ada yang lain (*wujud al-akbar*). Sementara itu, bagi orang yang meyakini bahwa alam baru (*badith*), penggerak ini berfungsi mengubah alam dari tidak ada (*al-‘adam*) menjadi ada (*al-wujud*). Argumentasi *al-barakat* ini menunjukkan bahwa problematika *qadim* dan barunya alam sebelumnya belum pernah dibahas oleh filsuf muslim. Dengan argumen ini, Ibn Tufail ingin mendamaikan atau mencari jalan tengah dari perdebatan kedua kubu yang berseberangan.⁴⁵

Argumen Materi (*al-madat*) dan Bentuk (*al-shurat*)

⁴³Ibn Tufail, *Hay*, 166.

⁴⁴Dr. ‘At}ef al-‘Irâqy, *al-Mitâfîzîqâ*, (Cairo: Dâr al-Ma’ârif, 1985), 128.

⁴⁵al-‘Irâqy, *al-Mitâfîzîqâ*, 135. Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta, Gaya Media Pratama, 1999)

Keberadaan Allah menurut Ibn Tufail dapat dibuktikan melalui Argumentasi *al-madat* dan *al-shurat*, baik mereka yang yakin bahwa alam itu *badith* maupun *qadim*, namun dengan penambahan ciri khas atau karakteristik tersendiri. Walaupun pada dasarnya Ibn Tufail tidak begitu suka dengan pemikiran adanya keterkaitan antara *al-madat* dan *al-shurat*, serta argumen yang menyatakan kebutuhan *al-madat* akan *al-shurat* merupakan dasar dari ide-ide naturalis (*Physic*). Meskipun Ibn Tufail juga tidak suka bahwa pemikiran ini memiliki keterikatan dengan dalilnya yang pertama (*al-barakat*). Namun bisa dikatakan Ibn Tufail tetap menjadikan ide *al-madat* dan *al-shurat* serta hubungan antara *al-Hayuly* (*Hyle*) dan *al-shurat* sebagai dalil kedua akan adanya Tuhan, tentunya dengan penambahan karakteristik khusus, yaitu karakter *metaphysic*.⁴⁶

Menurut Ibn Tufail, setiap materi (*al-madat*) membutuhkan bentuk (*al-shurat*), jadi materi tidak akan berdiri sendiri kecuali dengan bentuk dan hakikat materi tidak akan dipahami tanpa adanya bentuk. Sebagaimana tersirat dalam kisah Hay berikut ini;

ثم تفكر في هذا الإمتداد إلى الأقطر الثلاثة، هل هو معنى الجسم بعينه، وليس ثم معنى الآخر، أو ليس الأمر كذلك؟ فرأى أن وراء هذا الإمتداد معنى آخر، هو الذى يوجد فيه هذا الامتداد وحده، ولا يمكن أن يقوم بنفسه، كما أن ذلك الشئ الممتد، لا يمكن أن يقوم دون امتداد.⁴⁷

“Kemudian Hay berfikir tentang dimensi ini yang terbagi menjadi tiga (panjang, lebar, tinggi), apa itu merupakan makna sebuah benda yang sebenarnya, atau mempunyai makna lain, atau tidak keduanya? kemudian Ia melihat bahwa dibalik dimensi ini ada makna lain, yakni makna yang hanya dimiliki oleh dimensi ini saja, dan dimensi tersebut tidak mungkin berdiri sendiri tanpanya. Seperti sesuatu yang membentang tidak mungkin bisa dipahami tanpa adanya dimensi.”

Kalimat “..anna wara’a hadza al-’imtidad ma’na akbar..” menunjukkan bahwa ada makna dibalik dimensi yang terlihat, yaitu *al-Shurat* (bentuk), dimana untuk mengungkap hakikat dari dimensi (*al-’imtidad*) tidak bisa mengabaikan bentuk (*al-shurat*).

Al-shurat (bentuk) ini bersifat baru, karena bersifat baru maka membutuhkan pembaharu yang menciptakannya (*al-fa’il*).⁴⁸ *Al-shurat* menurut Ibn Tufail tidak lebih dari kumpulan potensi (*isti’dad al-jism*) yang bisa diaktualisasikan oleh benda. Ia lantas mencontohkan dengan air, ketika dipanaskan, maka air tersebut bersiap untuk bergerak keatas menjadi uap. Proses penguapan ini adalah potensi dari air (*isti’dad al-jism*), *isti’dad* inilah bentuk (*al-shurat*) dari air. Setiap benda memiliki *isti’tad* khusus yang tidak dimiliki benda yang lain. Jadi, *al-shurat* disini tidak lain adalah *jism* (benda) yang bisa di indera ketika sudah menjadi aktual (ada).⁴⁹

Menurut pengikut madzhab *Huduth al-Alam* yaitu orang yang meyakini alam baru, *al-Fa’il* ini adalah pencipta yang berfungsi menjadikan alam dari tiada menjadi ada. Fungsi pencipta untuk menjadikan wujud eksis dari satu bentuk kebentuknya yang lain ini diyakini oleh mereka yang meyakini alam qadim. Pencipta (Allah) merupakan *’illat* (sebab) dan alam merupakan *ma’lul* (akibat), tanpanya keabadian tidak akan abadi, keberadaan tidak pernah ada dan keterdahuluan tidak pernah menjadi dahulu.⁵⁰

Dzat pencipta tersebut tidak membutuhkan alam dan terlepas darinya. Hal ini disandar pada argumen bahwa kekuatan dan kemampuan pencipta tidak terbatas, sedangkan benda-benda alam serta segala yang terkait dengannya mempunyai batas tertentu

⁴⁶al-’Irâqy, *al-Mitâfîzîqa*, 135.

⁴⁷Ibn Tufail, *Hay*, 160.

⁴⁸Ibn Tufail, *Hay*, 168.

⁴⁹Ibid., 162.

⁵⁰Ibid., 168.

dan terputus (*munqathy*).⁵¹ Dengan demikian dalil-dalil yang dikemukakan oleh Ibn Tufail berdiri diatas kumpulan beberapa pemikiran berikut ini. **Pertama:** Materi dan bentuk menjadi unsur penyusun Segala yang ada (*al-maujjudat*). **Kedua:** Bentuk dibutuhkan oleh Setiap materi. **Ketiga:** *Al-Shurat* (bentuk) tidak mungkin eksis tanpa adanya pencipta (*al-fa'il*). **Keempat:** Maka segala yang ada (*al-maujjudat*), keberadaannya membutuhkan pencipta (*al-fa'il*).⁵²

Dari pemaparan dalil-dalil tersebut didapati bahwa Antara Pencipta dan Alam memiliki sifat yang perbedaannya sangat jauh. Pencipta memiliki posisi sebagai sebab (*al-illat*), bersifat kekal (*al-Dawam*), tidak membutuhkan yang lain (*al-Ghamy*), serta tidak memiliki akhir (*al-Latanaby*). Sedangkan Alam adalah sesuatu yang diciptakan (*al-ma'lul*), tidak kekal (*al-Inqitha*), membutuhkan yang lain (*al-Hajat*) dan memiliki akhiran (*al-Tanaby*). Jika dibandingkan dengan argumentasi pertama yaitu argumentasi gerak (*al-barakat*), argumentasi kedua ini memiliki kemiripan. Melalui argumentasi-argumentasi ini Ibn Tufail berusaha menjelaskan hubungan antara pengikut paham *buduth al-alam* dengan mereka yang mengatakan alam qadim disatu sisi dan mengaitkannya dengan dalil-dalil akan adanya pencipta (Allah Swt) disisi lain. Hal ini merupakan karakteristik *metaphysic* yang khas dari Ibn Tufail dan membedakannya dari pemikiran Aristoteles dalam topik yang sama. Kedua argumen diatas mampu untuk membuktikan adanya Allah yang maha kuasa, bebas memilih serta tidak berawal dan tidak berakhir, sebagai pencipta alam semesta.

Argumen *al-Ghaiyyat* dan *al-Inâyat al-Ilahiyyat*.

Ibn Tufail mengetengahkan Argumentasi ketiga tentang keberadaan Allah Swt, ini berdasarkan pada kenyataan bahwa alam semesta diciptakan dengan tujuan tertentu, hal tersebut merupakan *'inâyat* (pertolongan) dari Allah. Para filosof Arab tidak semisal al-Kindi dan Ibn Rusyd juga menggunakan argumentasi ini sebagai dalil akan adanya sang pencipta.

Jika diperhatikan lebih lanjut, para filosof arab yang menggunakan argumentasi *al-Ghaiyyat* ini dari satu sisi memiliki keterpengaruh terhadap pemikiran Aristoteles. *Al-Ghaiyyat* (sebab tujuan) ditambahkan oleh Aristoteles sebagai *Illat* keempat setelah tiga *'illat* (sebab) yang dikemukakan sebelumnya, yaitu *al-madat* (materi), *al-shurat* (bentuk) dan *al-fa'ilat* (pencipta). Disisi lain, mereka juga mengintisarikan pemikirannya dari ajaran Agama Islam. Ini dibuktikan bahwa para filosof Arab tidak berhenti pada argumen alam yang diciptakan dengan suatu tujuan, tetapi terciptanya alam semesta beserta isinya dengan suatu tujuan itulah menjadi bukti atau menunjukkan adanya *al-Inâyat al-Ilahiyyat*.

"ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان، كيف (أعطى كل شيء خلق) ثم هداه لاستعماله، فلو لا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت له، في وجوده المنافع المقصود بها، لما انتفع بها الحيوان، وكانت كلاً عليه، فعلم بذلك، أنه أكرم الكرماء، وأرحم الرحماء.

Kemudian dia merenungkan seluruh anggota tubuh hewan, bagaimana Allah memberikan peran kepada tiap-tiap bagian sesuai dengan fungsinya, kemudian memberi petunjuk untuk menggunakannya, kalau bukan karena petunjuk-Nya untuk menggunakan anggota tubuh yang sudah diciptakan tersebut, karena terkandung sebuah manfaat yang diperuntukkan baginya, maka hewan-hewan tidak

⁵¹al-'Irâqy, *al-Mitâfîẓiqâ*, 136.

⁵²Ibid., 136

akan bisa menggunakannya sama sekali. Hewan mengetahui fungsi tersebut atas petunjuk-Nya, yang Maha Mulia, yang Maha Pengasih.⁵³

Ibn Tufail menolak argumen yang menyatakan penciptaan alam oleh Allah secara kebetulan berdasarkan pada argumen ini. Karena menurutnya, hal ini didukung oleh keteraturan dan kerapian susunan alam ini. Matahari, bintang, bulan, semua planet, dan lainnya tersusun dengan teratur. Binatang pun demikian, tersusun dari berbagai anggota tubuh yang lengkap dengan desain yang begitu rupa. Setiap bagian tubuhnya memiliki tujuan dan fungsi tertentu yang bergerak secara efektif. Allah tidak menciptakan satu pun makhluk dengan percuma dan sia-sia. Penciptaan seperti ini tidak mungkin dilakukan oleh Dzat lain selain pencipta yang maha bijaksana. Dan hewan-hewan serta makhluk yang lain tidak akan bisa menjalankan fungsi yang telah diciptakan tersebut dengan tepat jika tidak mendapatkan petunjuk (*al-Hidâyat*) atau pertolongan (*al-Inâyat*) dari Allah Swt.

Alam semesta yang tercipta dengan sangat rapi dan teratur merupakan perwujudan dari sifat rahmân dan rahîm Allah Swt. seperti yang tergambarkan dalam ilustrasi diatas. Kisah Hay berikut mempertegas hal itu,

"ثمَّ إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات، له حسن او بهاء او كمال او قوة او فضيلة من الفضائل-أي فضيلة كانت- تفكر، وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار، جلَّ جلاله، ومن جوده ومن فعله. فعلم أن الذي هو في ذاته، أعظم منها، وأكمل وأتم و أحسن و أبهى وأجمل و أدوم، وأنه لا نسبة لهذه إلي تلك...

Kemudian bilamana dia melihat kesegala sesuatu yang ada, dia akan mendapati keindahan, keelokan, kesempurnaan, potensi atau keutamaan-keutamaan, dan dia mengetahui bahwa segala itu merupakan luapan dari kasih sayang, kemurahan dan perbuatan sang pencipta. Dan dia mengetahui bahwa Dzat pencipta tersebut lebih agung, sempurna, baik, indah, elok dan kekal dari segala yang ada."⁵⁴

Dalam Kisah Hay diatas juga bisa diketahui isyarat Ibn Tufail bahwa seluruh alam semesta beserta segala isi dan fenomenanya membutuhkan pertolongan (*al-Inâyat*) dari Allah Swt. Dan isyarat bahwa segala yang ada (*al-maujudât*) membutuhkan Allah Swt. (*al-Fa'îl*), tidak sebaliknya. Ibn Tufail juga berpendapat bahwa Sang Pencipta haruslah *Wajib al-Wujud* (wajib ada) tanpa permulaan dan menjadi awal dari segala yang ada serta menjadi penyebabnya. Keberadaannya juga harus kekal tanpa akhir, segala *maujud* membutuhkan-Nya. Jika eksistensi pencipta ini tidak ada, maka tidak akan ada benda-benda dan alam juga tidak akan pernah eksis. Dan Alam inderawi adalah bayangan dari alam Ilahi, sehingga keduanya memiliki keterikatan.⁵⁵

Argumentasi *al-Inayat al-Ilahiyat* ini diketengahkan oleh Ibn Tufail karena ia melihat alam ini dengan kacamata metafisika melalui penjelasannya tentang hubungan *al-Wahid* (Allah) dengan *al-Kathrat* (*al-Maujudât* atau segala yang ada), bahwa *al-Kathrat* selalu

⁵³Ibn Tufail, *Hay*, 169. "قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى" (QS.Thaha:50)

⁵⁴Ibn Tufail, *Hay*, 169

⁵⁵Ibid., 119.

membutuhkan *al-Wahid* dan kebutuhan ini merupakan sebuah kepastian (*dharuri*) dan tidak bersifat sementara dan berubah-ubah.⁵⁶

Catatan Akhir

Dari rangkaian penjelasan di atas, akhirnya dapat disimpulkan bahwa Ibn Tufail dengan Karyanya alegorisnya, Hay bin Yaqzan, ingin membangun sebuah struktur pengetahuan tentang sebuah konsep ketuhanan. Menurutnya manusia bisa mengetahui eksistensi tuhan dengan akalinya. Seorang hamba bisa mengetahui bahwa Tuhan itu ada dengan memaksimalkan peran akalinya walaupun tanpa wahyu atau petunjuk ilahiyah (*divine guidance*). Keberadaan Tuhan menurut Ibn Tufail dapat diketahui dengan cara menyimpulkan hal-hal parsial yang ada disekelilingnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Afandi, A. Khozin. "Hermeneutika Teori Beberapa Konsep Operasional." *Akademika Jurnal Studi Keislaman*, vol.17, no.1 (2005)
- _____, *Berkenalan dengan Fenomenologi dan Hermeneutik*. Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2007.
- _____, *Langkah Praktis Merancang Proposal*. Surabaya: Pustakamas, 2011.
- Amin, Ahmad. *Dhuhur al-Islam*. Vol. III. Beirut: Dar Ma'arif, 1986.
- Bayyumi, Abd al-Mu'thy. *Ibn al-Tufail wa Falsafatuhu*. Cairo: Jami'at al-Azhar al-Sharif, 1998.
- Bertens, K. *Panorama Filsafat Modern*. Jakarta: Penerbit Teraju, 2005.
- Bleicher, Josef. *Hermeneutika Kontemporer: Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*. terj. Imam Khoiri. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007.
- Grondin, Jean. *Sejarah Hermeneutik*. Yogyakarta: Ar-Ruzmedia, 2007.
- Hamdi, Ahmad Zainal. *Tujub Filsuf Muslim*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004.
- Irâqy (al), 'At}ef. *al-Mitâfîzîqâ*. Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1985.
- Irhamni. "Hermeneutika dalam Berbagai Pandangan." *El-Jadid Jurnal Ilmu Pengetahuan Islam*, vol.1, no.2 (2004)
- Nasution, Hasyimasyah. *Filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2005.
- Raharjo, Mudjia. *Dasar-dasar Hermeneutika antara Intersionalisme dan Gadamerian*. Jogjakarta: Ar-Ruzmedia, 2008.
- Sirajjuddin. *Filsafat Islam, Filosof dan Filsafatnya*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007.
- Syarif. *The Philosophers, dari buku History of Muslim Philosophy*. Bandung: Mizan, 1985.
- Sudarsono. *Filsafat Islam*. Jakarta: Rineka Cipta. 2004.
- Team Penyusun. *Mawsû'at 'A'lâm al-Fiker al-Islâmi*. Cairo: Majlîs al-A'la Wizârat al-Auqâf al-Misriyah, 2009.
- Team penyusun. *Hermeneutika dan Fenomenologi dari Teori dan Praktek*. Surabaya: Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2007.
- Thompson, John B. *Filsafat Bahasa dan Hermeneutika*. terj. Abdullah Khozin Afandi. Surabaya: Visi Humanika, 2005.
- Tufail, Ibn. *Hay bin Yaqzan*. Cairo: Maktabah Usroh, 2009.

⁵⁶al-'Irâqy, *al-Mitâfîzîqâ*, 138.

Zahaby (al), Muhammad Husain. *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*. Kairo: Maktabat al-Wah}bah, t.th.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Hermeneutika Sebagai Produk Pandangan Hidup*, dalam Kumpulan Makalah Workshop Pemikiran Islam Kontemporer. Cairo: IKPM cabang Kairo, 2006.