

Ketuhanan, Kenabian dan Kebahagiaan Menurut Ibn Sina

IDRIS ZAKARIA

ABSTRAK

*Makalah ini memfokuskan kepada konsep ketuhanan, kenabian dan kebahagiaan yang merupakan tajuk-tajuk penting dalam kalangan ramai ahli falsafah terutamanya ahli falsafah Muslim kerana ia merujuk kepada prinsip asas dan rukun untuk keseluruhan struktur pemikiran ahli falsafah Muslim. Ibn Sina (370/890-428/1037) adalah salah seorang ahli falsafah Muslim yang terkenal yang turut membahaskan topik ini dalam karyanya seperti *al-Shifā*, *al-Najāt* dan *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*. Ketuhanan membincangkan kewujudan mutlak Tuhan dan hubungannya dengan kewujudan lain; kenabian membincangkan fungsi seorang nabi dalam dakwah manusia supaya mempercayai kewujudan dan keesaan Allah yang mutlak dan membimbing mereka mencapai kebahagiaan di dunia ini dan di akhirat. Justeru, perbincangan ketiga-tiga tajuk ini serentak menjadi sangat penting.*

Kata kunci: ketuhanan, kenabian, kebahagiaan

Divinity, Prophethood and Happiness According to Ibn Sina

ABSTRACT

*This article focuses on the concepts of God, prophethood and happiness which are among the prominent topics among many philosophers especially Muslim philosophers. These three topics become so important because they refer the main principles and pillars for the whole structure of Muslim philosophical thought. Ibn Sina (370/890-428/1037) is one of the outstanding Muslim philosophers who discussed these topics in his works such as *al-Shifā*, *al-Najāt* and *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*. The divinity discusses God's absolute existence and His relationship with other existences; the prophethood discusses the functions of a prophet in calling human beings to believe in God's existence and oneness and to guide them to achieve the happiness in this world and in the hereafter. Therefore, the discussion of these three topics simultaneously becomes important.*

Keywords: divinity, prophethood, happiness

PENGENALAN

Ibn Sina (980-1037M) adalah salah seorang ahli falsafah Islam kenamaan yang dilahirkan di Bukhara. Kehidupan sewaktu kecilnya sama seperti anak orang-orang Islam yang lain iaitu dididik dalam tradisi Islam dari segi komponen ilmu agama dan akhlak. Kemudian diikuti ilmu-ilmu yang lain yang dinamakan ilmu akademik sekarang ini. Hebatnya beliau ialah sewaktu berumur sepuluh tahun beliau sudah tamat membaca al-Quran dan lain-lain ilmu bidang kesusasteraan atau adab hingga terpegun orang ramai yang mengetahuinya. Pada usia 16 tahun, beliau telah banyak menguasai ilmu pengetahuan seperti sastera Arab, feqah, matematik. Ilmu ukur, perubatan dan falsafah. Sewaktu berusia 18 tahun, beliau menyebut semua ilmu yang ada waktu itu telah habis dipelajarinya (Gohlman 1974: 5). Ibn Sina berjaya mengubati Sultan Samanid di Bukhara iaitu Nuh bin Mansur. Sewaktu berusia 21 tahun Ibn Sina telah berjaya menulis buku pertama beliau iaitu *Kitāb al-Nafs* buku berkaitan psikologi.

Sejarah hidupnya merakamkan pada masa mudanya Ibn Sina tertarik kepada aliran Syiah Isma‘iliyyah. Ia banyak mendengar perbincangan tokoh-tokoh aliran ini dengan ayahnya tetapi isu-isu yang dibahaskan tidak difahami secara mendalam. Namun ia tetap tertarik terhadap isu-isu tersebut. Pengaruh inilah yang akhirnya memberikan ilham dan inspirasi kepadanya untuk meneroka bidang pemikiran tinggi ini hingga ke akhir hayatnya.

KETUHANAN

Ibn Sina, sama seperti ahli falsafah Islam yang lain dari segi kepercayaannya kepada Tuhan. Beliau adalah seorang ahli fikir yang komited terhadap agama dan patuh kepada Tuhan. Beliau juga turut mengulas tentang Tuhan, jiwa, kenabian, persoalan intelek dan sebagainya. *Ilahiyyāt* atau Ketuhanan adalah suatu ilmu yang dipelajari di bawah nama Metafizik (Meta: setelah, antara, melampaui, di atas) dan (Fizik: alam zahir, alamiah, fizikal). Ahli-ahli falsafah Islam dan bukan Islam banyak memberikan perhatian khusus terhadap tajuk ini. Buku-buku Ibn Sina seperti *al-Shifā* dan *al-Najāt* (sekadar contoh) banyak sekali berbicara tajuk ini. Aristotle dalam tradisi intelektual Greek menamakan ilmu metafizik ini sebagai “*falsafah pertama*” dan ada kalanya disebut “ilmu ketuhanan” kerana ia berbincang tentang sebab pertama sesuatu kejadian dan

tujuan-tujuan dari segala punca kewujudan iaitu Allah atau Tuhan dalam istilah yang lebih umum. Tetapi Tuhan di sisi Aristotle dijelaskan sebagai Penggerak Pertama (*First Mover*) yang mana ia sendiri tidak bergerak (*lā-yataharrak*), dan tidak terlibat dalam kejadian alam dunia ini secara langsung. Hal ini mengundang perbezaan dengan akidah Islam, sebab dalam teologi Islam Allah adalah pencipta alam dan mengurus serta menjaganya. Dia tahu setiap sesuatu baik yang kecil atau besar seperti yang disentuh oleh Imam al-Ghazali dan lain-lain ahli teologi Islam dalam buku-buku mereka. Ibn Sina, dalam makalah pertama dalam bab *Ilahiyyāt* dalam kitabnya *al-Najāt* umpamanya menyebut bahawasanya ilmu Ilahi berbincang tentang kewujudan mutlak, berakhir dengan penjelasan ilmu-ilmu lain, maka ilmu itu menerangkan asas-asas ilmu yang kecil-kecil iaitu pecahan-pecahan. Sesuatu yang harus difahami pembaca ialah ulasan ahli-ahli falsafah dan ahli-ahli agama mengenai Tuhan dan kewujudan-Nya adalah berlainan dari segi kaedah dan caranya.

Masyarakat awam yang mempelajari atau biasa mendengar bahasan agama tentang Tuhan, kewujudan, kuasa, ciptaan-Nya dan sebagainya lagi akan sentiasa terikat dengan kenyataan-kenyataan agama, lalu apabila mendengar ulasan-ulasan falsafah, juga tentang tajuk-tajuk itu, akan memberi kesan atau mungkin krisis nilai dan pemikiran kepada mereka. Kewujudan Tuhan berserta sifat, kuasa ciptaan dan sebagainya banyak dibicarakan dalam doktrin-doktrin agama berasaskan al-Quran dan Hadis, tetapi ayat-ayat itu “belum dianalisis lagi”. Proses pemikiran belum masuk lagi. Katakanlah tajuk yang dibicarakan tentang kuasa Tuhan mencipta alam yang banyak disebut di dalam al-Quran. Ini membawa kepada perbincangan sudut falsafah yang menghalusi perkara itu dengan soalan-soalan seperti apakah ia melibatkan zaman iaitu masa dan pergerakan (*harakah*), apakah ada alam lain sebelum dicipta alam ini? Apakah ada makhluk lain selain dari manusia di dalam dunia itu? Bagaimana dengan persoalan sebab dan akibat berhubung dengan kewujudan tersebut? Apakah ia azali dan baharu? Apakah ia dicipta dari tiada kepada ada (*ex-nihilo*) atau melalui “pancaran” kuasa Tuhan (emanasi) dan lain-lain lagi yang tidak dibahaskan di sini. Jadi al-Quran tidak memberikan keterangan yang jelas tentang “proses” kejadian alam yang sebenarnya. Kebanyakan ayat al-Quran hanya berbentuk kenyataan umum dan selari semata-mata menunjukkan Tuhan sebagai pencipta alam. Tuhan tidak

memberikan perincian perilaku proses, tahap dan langkah-langkah dalam ciptaan-Nya. Dari segi masa, ada dijelaskan bahawa Dia menciptakannya dalam “enam masa” tetapi kronologi masa satu, dua, tiga, empat, lima dan enam penciptaan itu tidak dinyatakan. “Masa” itu pula “masa” yang bagaimana, “masa” kita inikah atau “masa” yang lain, atau dicipta di luar “masa”. Hanya Tuhan sahaja yang tahu. Ahli-ahli falsafah bukan Islam dan Islam, telah cuba meneroka melalui keupayaan akliyah masing-masing pada tahap pencapaian mereka untuk mengesan *modus-operandi* ciptaan Tuhan itu. Salah satu jumpaan mereka, terutama al-Fārābi dan Ibn Sina ialah teori emanasi yang akan dibahas kemudian.

Menyentuh tentang teori dari kewujudan ini, ahli falsafah bersetuju, apa sahaja kewujudan tertakluk umumnya pada dua keadaan sama ada ia wujud bersebab atau tiada sebab sama sekali. Jika ia ada sebab atau alasan (*reason*), maka ia adalah suatu keharusan atau kemungkinan (*contingent*). Sebaliknya, jika kewujudannya tanpa alasan atau sebab ia adalah suatu kemestian (*necessary*). Jadi, tentang teori kewujudan ini, ia tertakluk kepada sama ada kemungkinan (*contingent*) atau kemestian (*necessary*) dan Tuhan adalah kemestian. Dalam falsafah metafizik Ibn Sina, kalau kita pergi lebih jauh, ada tiga jenis kewujudan: Pertama, kewujudan dari dirinya sendiri dan tidak perlu kepada sebab-sebab lain untuk kejadiannya. Ia bergantung pada dirinya sendiri sahaja. Inilah dia Tuhan. Kedua, kewujudan yang berkehendakkan kepada yang lain iaitu makhluk yang memerlukan kepada penciptanya. Ketiga, kewujudan yang mungkin iaitu ia boleh ada dan boleh jadi pula tidak ada dan ia sendiri tidak memerlukan kepada kejadiannya. Maksudnya benda-benda yang tidak berakal seperti pokok, air, batu, tanah dan seumpamanya. Perbincangan tentang masalah kewujudan ini akhirnya membawa kepada pembentukan lima dasar utama ilmu metafizik Ibn Sina (1960, Makalah 10) iaitu:

1. Kewujudan Tuhan dan hubungan-Nya dengan alam.
2. Hukum alam.
3. Hukum sebab dan musabab.
4. Konsep yang Maha Mengatur atau Menyusun.
5. Tuhan yang Maha Mengetahui.

Tuhan dalam analisis Ibn Sina ini tidak dapat didefinisikan. Sedangkan lain-lain kejadian yang lahir dari-Nya, boleh didefinisikan. Daripada Tuhan ini lahir atau memancar (*emanate*)

Akal Pertama atau dalam bahasa agama disebut Malaikat. Pada Ibn Sina, Tuhan dan Akal Pertama ini sama-sama azali (Hasyimsyah 2002: 70). Dari Akal Pertama ini memancar Akal Kedua, jiwa dan langit pertama dan lain-lain hingga ke Akal Kesepuluh (Jibril), jiwa dan bumi. Dari Akal 10 memancar segala yang terdapat di bumi termasuk jiwa/roh manusia.

Di atas tadi ada disebut tentang tafsiran Aristotle mengenai ketuhanan. Memang Aristotle banyak berbincang tentang bidang ini seperti yang terungkap dalam tulisannya mengenai metafizik. Tuhan, bagi Aristotle antara sifatnya ialah ia tidak turut serta mencipta secara langsung, menguasai dan mencerna perjalanan sejarah manusia dan dunia. “Tuhan hanya memikirkan diri-Nya sahaja kerana Dia adalah ‘*aql*. Dengan kata lain, Tuhan adalah subjek sekaligus objek pemikiran. Kerana itu Tuhan tidak perlu tahu hal-hal yang bersifat particular (*juziyyat*). Hal-hal yang bersifat particular adalah khusus bagi yang terbatas yang terpengaruh dengan berbagai kejadian dan objek pengetahuan setelah terjadi” (Hasyimsyah 2002: 71).

al-Kindi (801-870M) (1950: I) pula menerangkan yang Tuhan juga adalah penyebab gerakan segala kewujudan selain-Nya. Dia bersifat abadi (*qadim*). Ia tunggal, tidak boleh dipecah atau dipisahkan. Ia tidak ada susunan. Ia tidak boleh dilihat. Ia terpisah dari apa sahaja yang dapat dilihat sebab ia adalah penyebab gerakan segala yang dapat dilihat. Ini bukan satu perkara baru dari sudut agama justeru dalam aqidah, kita diajar tentang sifat Tuhan seperti *Mukhālafah li al-Hawādith* (Ia berlainan dari segala kejadian baru). Falsafah ini boleh disifatkan sebagai mentafsir pengertian agama itu.

Abū Nasr al-Fārābī (259-339H/870-951M) tokoh yang mendahului Ibn Sina telah menggunakan pendekatan di atas tentang tajuk kewujudan ini. Ia terlebih dahulu menggunakan istilah *Munkin al-Wujūd* dan *Wājib al-Wujūd* itu. Di sini dijelaskan sedikit penjelasan al-Fārābī justeru al-Fārābī adalah lebih dahulu hidup berbanding dengan Ibn Sina dan Ibn Sina sendiri banyak belajar dari al-Fārābī. Rujukan dibuat dari bukunya sendiri yang masyhur iaitu *al-Madinah al-Fādilah* (1968. Bab 1-3).

Wujud yang mungkin itu bermaksud ia tidak akan ada melainkan dengan ‘*illah*. Oleh kerana ‘*illah* itu tidak berantai-rantai secara berterusan, maka dari segi logik, pasti rantaian itu akan berakhir dengan *mawjūd* yang wajib wujud yang tidak mempunyai

'illah terhadap kewujudannya. Dia adalah wujud yang paling sempurna dengan zat-Nya. Justeru itu *Mawjūdāt* yang mungkin wujud dengan yang lain ialah alam ini. Justeru itu terdapat 2 jenis wujud: wujud yang pertama, wujud yang mungkin wujud dengan sendirinya wajib dengan yang lain iaitu alam sejagat ini. Sementara wujud yang *wājib al-wujūd* dengan sendirinya (*bi dhatihi*) ialah Allah s.w.t. Andainya dikatakan ia tidak wujud, nescaya berlaku mustahil. Sebenarnya Dialah yang menjadi punca awal bagi segala kewujudan.

HAKIKAT DAN SIFAT ALLAH

Di atas telah disebutkan bahawa wujud yang wajib itu ada bukanlah disebabkan oleh sesuatu 'illah, sebaliknya Dialah yang menjadi sebab munculnya segala *mawjūdāt*. Dia Maha Sempurna. Wujud yang paling afdal dan qadim. Tidak ada lagi makhluk yang bersifat seperti ini. *Al-Mawjūd al-Awwal* atau kadangkala diringkaskan oleh al-Fārābī dengan sebutan *al-Awwal* sahaja itu, *wujud bi al-Fi'li* dan bukan dengan *Quwwah*. Justeru itu menurut pandangan al-Fārābī *al-Mawjūd al-Awwal* itu adalah azali dan kekal (Idris 1986: 52).

Suatu lagi sifat *al-Awwal* yang berlainan dari sebarang *mawjūdāt* ialah wujudnya bersih dari *maddah* (*matter*) ataupun *Mawdū'*. Dia juga bukan *surah* (bentuk) sebab bentuk berlaku kepada *maddah* (*matter*) atau benda. Jika ia terdiri dari *maddah* dan *surah*, maka sudah tentu ia akan tersusun dari 2 ciri atau jujuk di samping ada baginya sebab. Bagaimana ini boleh berlaku sedangkan ia adalah menjadi sebab yang pertama bagi segala kewujudan. *Al-Mawjūd al-Awwal* juga wujud tanpa sebarang objektif, malah wujudnya itu adalah bertujuan untuk menyempurnakan objektif tersebut. Jika tidak begitu, nescaya yang demikian boleh menjadi satu sebab bagi wujud-Nya. Jika berlaku, maka di sini ia tidak lagi dianggap sebagai sebab yang pertama. Justeru ketiadaan unsur itulah Dia sebenarnya adalah *al-Awwal*. Dia berlainan dari sebarang kewujudan. Dia Esa, tidak sekutu dengan sesuatu (Umar 1979: 357).

Di dalam fasal kedua yang bertajuk *al-Qawl fi nafy al-Sharik* 'anhu Ta'āla, al-Fārābī telah menekankan masalah penyekutuan Allah s.w.t (*al-Sharik*). Dalam membicarakan sifat-sifat yang mustahil, al-Fārābī menghuraikan soal penafian konsep *sharik* dari Allah s.w.t dengan alasan Allah itu berbeza dari segi jawhar dengan segala sesuatu yang tidak mungkin wujud yang ada pada-Nya itu,

ada juga pada selain dari-Nya, kerana tiap-tiap sesuatu yang wujudnya berbentuk begini, tidak mungkin terdapat perbezaan dan kelainan antara-Nya dengan sesuatu yang lain yang mempunyai wujud yang sama. Justeru itu maka kedua-duanya tidak boleh menjadi dua benda malahan terdapat zat yang satu sahaja.

Al-Mawjūd al-Awwal juga menurut pandangan al-Fārābi, bukanlah wujud dari unsur luar daripada-Nya sendiri iaitu sesuatu yang lain. Jika berlaku demikian, nescaya ia bukanlah wujud yang pertama lagi. Sebabnya ialah yang sempurna tidak mungkin boleh didapati dari luar-Nya, iaitu wujud dari jenis yang bukan dari jenisnya sendiri. Hal ini juga adalah sama kepada lain-lain sifat seperti kecantikan, juga tidak boleh didapati dari jenis kecantikan yang luar dari-Nya. Begitu juga dengan kebesaran.

Al-Mawjūd al-Awwal ialah wujud yang paling sempurna, tidak mungkin terjadi kewujudan-Nya itu dari sesuatu yang lain dari-Nya. Dengan sebab itu wujud-Nya adalah dalam keadaan tunggal iaitu Esa, tidak ada yang lain yang serupa dengan-Nya. Inilah maksud Esa sebenarnya (Idris 1986: 53).

Dalam falsafah Ibn Sina (Ibn Sina 1968: Vol. 4), Tuhan menjadi titik hujung dan puncak pemikirannya. Pada tahap awal beliau mempelajari falsafah, beliau terpegun dengan idea dan corak berfikir Aristotle. Tetapi setelah sampai tahap yang lebih mendalam, dicampur pula dengan tradisi ilmu-ilmu Islam beliau sendiri, Ibn Sina berusaha membangun “Falsafah Timur” (*al-Falsafah al-Mashriqiyyah*) yang menampakkan kelainan antaranya dengan Aristotle. Apakah asas kelainan itu? Salah satunya ialah Ibn Sina membawa masuk persoalan Tasawwuf (iaitu tasawuf falsafi) dalam teori-teorinya, tetapi dasar tasawufnya adalah akal dan dibantu dengan hati yang bersih. Inilah yang ditolak oleh al-Ghazali yang berkeyakinan bahawa akal itu tidak dapat dijamin kebenarannya. Ibn Sina dan al-Fārābi mempunyai fikiran yang serupa tentang tasawuf falsafi ini. Mereka sendiri tidak terpukau dengan kesenangan dunia. Dalam pemikiran, mereka tidak memulakan teori dengan pendekatan zuhud, beribadat dengan menolak keduniaan seperti budaya dan kehidupan orang-orang sufi yang rigid. Gabungan antara akal dan hati yang kedua-duanya bersih, akal dapat menerima *ma'rifah* dari *'aqal-fa'āl* (malaikat).

Bagaimana pula hubungan manusia dengan Tuhan itu? Ibn Sina ada menjelaskan tentang bentuk-bentuk hubungan ini. Ia tidak sahaja memberi fokus kepada pengertian hubungan-hubungan itu,

malah meliputi persoalan kepatuhan, peribadatan dan perhambaan dalam kapasitinya sebagai makhluk ciptaan. Ibn Sina membahagikan hubungan ini pada dua jenis iaitu (a) Orang Awam (b) Golongan Elit. Bagi kumpulan orang awam, hubungan sebagai hamba disempurnakan dengan cara taat menjalankan suruhan agama yang telah ditentukan. Sembahyang umpamanya lima kali sehari (yang wajib) adalah ibadat yang paling tinggi darjatnya. Alasan Ibn Sina dalam hal ini ialah seorang manusia itu boleh bercakap terus dengan Allah S.W.T tanpa apa-apa halangan. Melalui ibadat ini, manusia Muslim boleh memohon doa, pertolongan dan lain-lain keperluan. Tentunya hati dan minda turut sama dalam ibadat ini. Namun bagi golongan elit terutama *al-‘Ārifūn* ada lagi perkara yang lebih utama daripada gerakan fizikal dan lain-lain unsur luaran. Solat atau sembahyang tetap dijalankan, tetapi lebih dari itu mereka bertafakur terhadap Tuhan melalui hati yang suci dan bersih dari pengaruh-pengaruh keduniaan, menurut gerakan jiwa (soul) untuk tujuan mendapatkan kesempurnaan Tuhan, dan dengan itu ia dapat menikmati kebahagiaan tertinggi melalui dapatan dan nikmat ilmu tentang-Nya. Dalam keadaan ini jiwa mereka dilimpahi rahmat Tuhan. Ini semua boleh didapati ketika mereka melakukan sembahyang atau bertafakur. Kepada *al-‘Ārifūn* ini, pada tahap tersebut tiada lagi halangan atau hijab. Jiwa mereka sampai kepada cahaya ketuhanan tanpa ada pengaruh keduniaan. Inilah dia hubungan tertinggi dan di sinilah tercapainya kebahagiaan sebenar. Kitab *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt* (1968: 283-288) umpamanya ada menjelaskan persoalan ini.

PENGARUH EMANASI AL-FĀRĀBI TERHADAP IBN SINA

Ibn Sina dikesan mempunyai banyak persamaan fikiran dengan al-Fārābi. Haji Khalifah iaitu ahli *bibliographer* terkemuka mencatatkan bahawa buku Ibn Sina iaitu *al-Shifā’* adalah berasaskan karya al-Fārābi. Boleh dikatakan hampir keseluruhan teori-teori metafizik dan kosmologi beliau mengandungi idea al-Fārābi (Fakhry 1970: 152). malahan buku-buku al-Fārābi banyak membantu beliau dalam memahami pemikiran tokoh-tokoh Falsafah Yunani terkemuka terutamanya dalam memahami pemikiran Aristotle. Oleh itu sedikit sebanyak idea al-Fārābi turut mempengaruhi kebanyakan idea beliau.

Al-Fārābi dan Ibn Sina masing-masing mengakui proses penciptaan alam secara emanasi adalah abadi kerana ia terhasil dari

wujud yang abadi iaitu Tuhan. Ibn Sina menegaskan penciptaan alam adalah abadi secara semestinya dari Tuhan (Fazlur Rahman 1963: 481-483). Di samping itu, Ibn Sina juga membuat justifikasi bagi memenuhi tuntutan agama dan falsafah di samping cuba menolak golongan yang berpegang dengan fahaman *Atheistic Materialism*. Menurut golongan ini alam wujud secara abadi dengan sendirinya. Ibn Sina juga mengakui alam wujud secara abadi tetapi pada masa yang sama bersifat *contingent* iaitu mungkin berlaku. Oleh itu, secara keseluruhannya alam memerlukan Tuhan dan bergantung kepada-Nya secara abadi (Shariff 1963: 502-503).

Ibn Sina telah menggunakan empat istilah untuk menggambarkan penciptaan alam semesta iaitu:

1. *Ihdāth* - merujuk kepada kewujudan makhluk-makhluk *mungkin al-wujud* sama ada ia bersifat kekal atau sementara.
2. *Ibdā'* - merujuk kepada kewujudan makhluk, sama ada yang berjisim ataupun tidak tanpa perantaraan makhluk yang tidak binasa dan kekal.
3. *Khalq* - merujuk kepada kewujudan makhluk-makhluk berjisim (yang binasa dan tidak binasa) sama ada melalui perantaraan ataupun tidak.
4. *Takwin* - merujuk kepada kelahiran benda-benda dengan perantaraan makhluk yang boleh binasa (Nasr 1992: 233-234).

KRONOLOGI EMANASI IBN SINA

Menurut Ibnu Sina, emanasi tidak berlaku melalui kehendak dan tabi'e Tuhan tetapi ia wujud melalui *al-Awwal* (Tuhan) dan ia merupakan emanasi yang bersifat kemestian. Ibnu Sina berpendapat wujud pertama yang terhasil dari emanasi Tuhan ialah akal pertama. Beliau menetapkan objek yang keluar dari Tuhan mestilah dalam keadaan tunggal kerana Tuhan sendiri adalah tunggal (Jamil Saliba 1983: 86).

Atas dasar itu, maka akal pertama sifatnya tunggal. Sekiranya akal pertama sifatnya berbilang-bilang ia akan menunjukkan bahawa sifat Tuhan juga berbilang-bilang. Kenyataan ini adalah tertolak kerana akan berlaku pensyirikan terhadap *al-Awwal* dan boleh mengakibatkan *al-Awwal* tidak boleh lagi menjadi *al-Awwal*.

Ibn Sina menganggap Tuhan sebagai akal yang sentiasa berfikir tentang zat-Nya dan kejadian alam merupakan hasil dari pentaakulan Tuhan terhadap zat-Nya itu. Pentaakulan Tuhan dan ilmu Tuhan

tentang zat-Nya menjadi sebab kewujudan segala benda. Menurutnya lagi, proses pentaakulan tersebut adalah bersifat tidak terbatas. Dengan kata lain ia bersifat global atau menyeluruh.

Semua kewujudan merupakan pemberian oleh Tuhan dan ia juga merupakan pancaran akal sehinggakan setiap makhluk di dalam alam berhubung dengan sumber Tuhan digambarkan sebagaimana sumber bagi cahaya adalah matahari. Ibn Sina menegaskan bahawa kewujudan segala sesuatu di alam fizikal adalah berpunca dari zat Ilahi. Kenyataan ini dapat dilihat pada kata-kata beliau seperti yang diringkaskan oleh Sayyed Hossein Nasr:

“Yang Pertama (*Al-Awwal*) amat tinggi sekali keagungan-Nya sehinggakan tidak ada penyebab atau kuasa yang dapat mengubah kedudukan-Nya. Setiap benda selain daripada-Nya tidak mempunyai kesempurnaan yang cukup untuk memperolehi kewujudan dengan sendiri. Sebaliknya setiap kewujudan terpancar daripada Tuhan dengan cara ini. Pentaakulan Tuhan terhadap zat-Nya sendiri merupakan hakikat yang membolehkan setiap benda beroleh kewujudannya manakala pentaakulan itu juga merupakan sesuatu kemestian (Nasr 1992: 234-235).

Kata-kata beliau itu menunjukkan setiap *Mawjūdat* tidak mampu wujud dengan sendirinya dan mereka bergantung kepada wujud yang lebih sempurna dan boleh memberikan kewujudan kepada mereka iaitu melalui pentaakulan Tuhan terhadap zat-Nya. Dengan itu proses penciptaan alam sama sekali tidak melibatkan kehendak dan perbuatan Tuhan. Malahan proses pentaakulan tersebut lebih bersifat kemestian. Ibn Sina menggunakan istilah ‘*sudur*’ untuk menggambarkan kewujudan alam dan ia juga menyamai teori *al-Faid* (Al-Ehwany 1963: 78). Menurut Ibn Sina (1960), kehendak Tuhan tidak mempunyai apa-apa peranan dalam proses penciptaan alam. Bahkan ia wujud secara kemestian melalui pentaakulan Tuhan. Beliau berpendapat aktiviti Tuhan merujuk kepada proses emanasi yang abadi dan berdasarkan sifat intelektual Tuhan, maka dunia wujud secara abadi dan Tuhan begitu juga jasad dan bentuk (Sharif 1963: 503).

Sebagaimana al-Fārābi, Ibn Sina juga mendakwa Tuhan sebagai akal yang sentiasa memikirkan tentang zat-Nya. Proses pentaakulan ini akan menyebabkan terhasilnya akal pertama. Memandangkan Tuhan hanya berfikir tentang satu aspek sahaja iaitu zat-Nya sendiri, maka maujud yang terhasil juga satu. Sekiranya terhasil daripadanya dua unsur, ia akan menunjukkan bahawa zat Tuhan berbilang-bilang. Perkara ini mustahil berlaku kepada Tuhan.¹

Akal pertama itu bersifat tidak berjisim dan tidak juga berada dalam benda. Ia mempunyai bentuk pengetahuan iaitu tentang Tuhan pencipta alam, *al-Mabdā' al-Awwal* (Tuhan). Apabila *al-'Aql al-Awwal* memikirkan *al-Mabdā' al-Awwal*, maka terhasil daripadanya akal kedua. Apabila ia memikirkan dan mengetahui tentang zatnya sendiri, dan terhasillah roh dari langit pertama. Seterusnya apabila ia memikirkan dan mengetahui dirinya sebagai barang yang mungkin, akan terhasillah jasad bagi langit pertama.

Proses ini akan berterusan dan melalui kaedah yang sama di mana dari akal akan terhasil akal ketiga, roh, langit dan jasad langit kedua. Dari akal ketiga dan akan terhasil akal keempat, roh langit ketiga dan jasad langit ketiga iaitu Planet Saturn. Kemudian dari akal keempat akan terhasil akal kelima, roh langit keempat dan jasad langit keempat iaitu Planet Jupiter. Akal kelima apabila ia membuat pentaakulan akan menghasilkan akal keenam. Roh langit kelima dan jasad kelima iaitu Planet Marikh. Akal keenam juga akan membuat pentaakulan dan menghasilkan akal ketujuh, roh langit keenam dan jasad langit ketujuh (Planet Venus). Begitu juga akal kelapan, akan menghasilkan akal kesembilan, roh langit kelapan dan jasad langit kelapan atau planet Mercury. Akhirnya akal kesembilan akan menghasilkan akal kesepuluh, roh langit kesembilan dan jasad langit kesembilan atau lebih dikenali sebagai bulan.

Akal kesepuluh ini juga dikenali sebagai *The Active Intellect* atau *al-'Aql al-Fa'al*. Ia menghasilkan unsur pertama yang tidak aktif dan tidak berbentuk. Unsur inilah yang menjadi asas empat unsur utama yang menjadi punca terhasilnya kewujudan iaitu api, udara, air dan tanah (Al-Ehwany 119: 78). Perubahan-perubahan yang berlaku terhadap kejadian dalam alam adalah berpunca dari perubahan-perubahan pergerakan cakerawala. Dengan berlakunya perubahan-perubahan ini akan terhasillah kewujudan-kewujudan lain. Menurut Ibn Sina, *The Active Intellect* ini juga merupakan punca bagi roh manusia, tumbuh-tumbuhan, haiwan dan benda (Sharif 1962: 603).

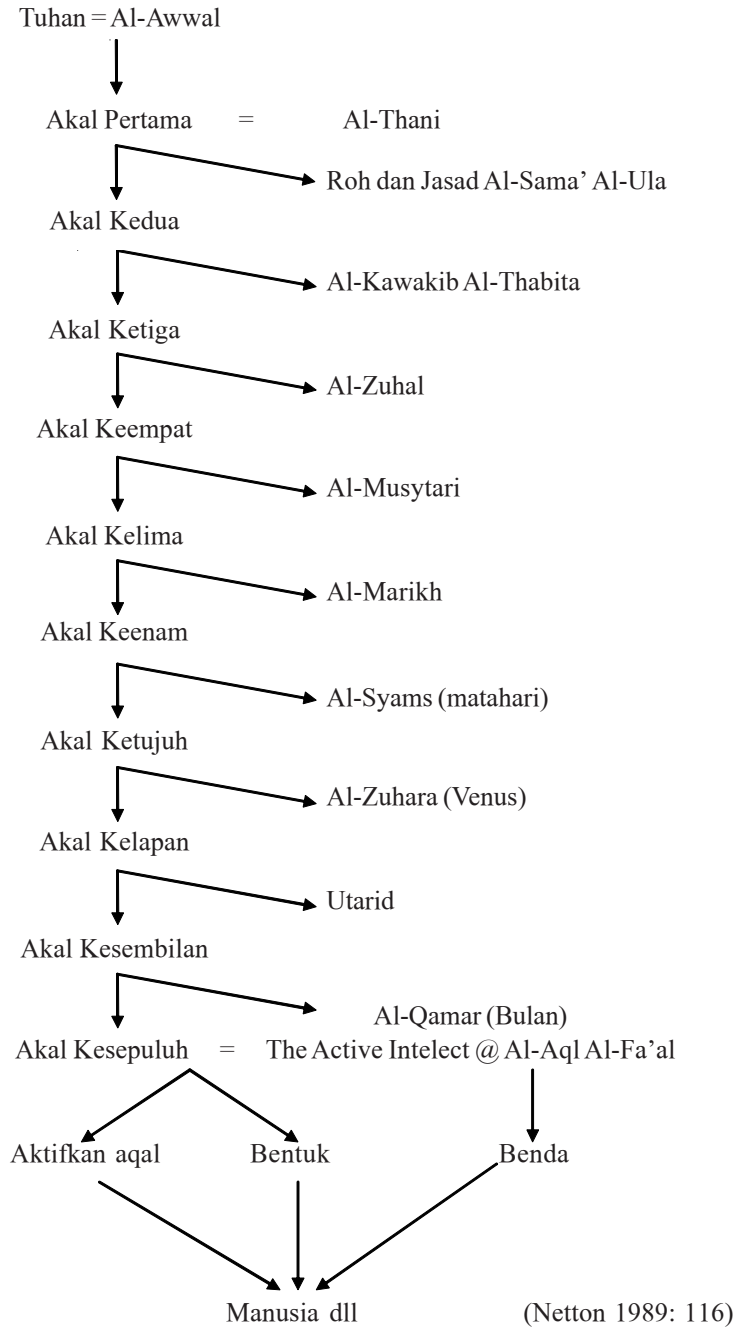
Teori emanasi Ibn Sina ternyata tidak jauh bezanya dengan emanasi al-Fārābi. Walau bagaimanapun Ibn Sina agak berbeza dengan al-Fārābi dari segi *Mawjūdat* yang terhasil dari proses pentaakulan akal-akal yang sepuluh di mana objek pemikiran mereka terbahagi kepada tiga iaitu tentang Tuhan, tentang zat mereka yang bersifat kemestian dan zat mereka yang bersifat kemungkinan.

Walaupun al-Fārābi dan Ibn Sina cuba menghuraikan proses kejadian alam melalui teori emanasi dan berusaha mengharmonikan antara pemikiran agama dan falsafah, namun corak pemikiran mereka kelihatan agak menyimpang dari jalan yang biasa dilalui oleh golongan mutakalimin, malah golongan agamawan. Atas sebab itulah maka teori emanasi alam ditolak. Hal ini terbukti melalui kecaman Al-Ghazali dan penolakannya terhadap teori tersebut seperti yang dibahas dalam *Tahāfut al-Falāsifah*. Berikut carta perbandingan teori emanasi antara al-Fārābi dan Ibn Sina seperti yang dibuat oleh Netton (1989).

KENABIAN

Ibn Sina mempunyai pandangan bahawa nabi adalah suatu keperluan kepada manusia. Ada ahli falsafah yang berpandangan bahawa nabi itu tidak perlu justeru manusia sendiri boleh berfikir dan boleh membezakan antara baik dan buruk. Hal ini pernah disebut oleh misalnya Al-Razi (Abu Bakar Al-Razi). Bagi Ibn Sina, nabi sebagai sebuah institusi penting yang memberi pertolongan besar kepada manusia. Bagaimana nabi memiliki kekuatan akliyah dan lain-lain ada dijelaskan dalam tulisannya *Isbāt al-Nubuwwat li Ibnu Sina*. Tulisan ini pernah diedit dengan kata pengantar dan anotasi oleh Micheal Marmura (1968). Teori Ibn Sina mengenai intelek akhirnya membawa kita memahami tentang tabii kenabian menurut fikirannya. Ibn Sina menerangkan teori intelek dalam pembentukan pengetahuan di mana jiwa (*soul*) manusia mula mendapat pengetahuan dari alam atas, bukan bermula dari alam bawah yakni alam benda bawahan (*natural world*) atau jiwa itu terima kekuatan di mana dengan kekuatan itu ia boleh mencipta pengetahuan. Kekuatan tersebut, bukanlah sebahagian dari jiwa itu sendiri, tetapi dialah yang membentuk pengetahuan dalam jiwa manusia. Semua orang ada jiwa dan ada kekuatan. Namun kekuatan nabi berbeza sama sekali kalau mahu dibandingkan dengan orang lain. Nabi dianugerahi kekuatan intelek yang kuat dan tinggi bersama hati yang suci, ia mampu memahami semua perkara dengan kehebatan itu tanpa pertolongan luar atau apa-apa bantuan dari punca-punca luar (*external source*). Al-Fārābi dan Ibn Sina berkongsi pandangan tentang hal ini. Malah bagi al-Fārābi apa yang disebut wahyu itu ada hubungan dengan pemikiran falsafah (*philosophic thinking*), tetapi para nabi melalui tingkat-tingkat pemikiran hingga ke tahap tertinggi di mana wahyu datang atau diterima.

GAMBARAN EMANASIAL-FĀRĀBĪ



GAMBARAN EMANASI IBNU SINA



(Netton 1989: 165)

Ibn Sina menjelaskan kemestian tentang berlakunya kenabian dan wahyu Tuhan mengikut empat peringkat iaitu peringkat intelektual, imaginasi, mukjizat dan sosiopolitik. Semua perkara ini boleh dihubungkan dengan kenyataan-kenyataan agama tentang nabi dan wahyu. Teorinya tentang kewujudan telah membuktikan bahawa setiap yang wujud bergantung pada Tuhan untuk kewujudannya. Ini telah dijelaskan di atas. Menyentuh tentang fenomena berlaku wahyu, Ibn Sina bertolak dari faktor kekuatan kuasa intuitif. Manusia pada dasarnya ada kekuatan itu tetapi pada tahap kuasanya yang berlainan. Ada yang lemah dan ada yang kuat. Ada yang istimewa yang mempunyai hubungan sempurna dengan realiti. Inilah yang disebutkan di atas, ia tidak perlu kepada bantuan unsur-unsur luar. Kebenaran moral, intelektual dan rohani boleh didapatinya. Ini dikenali oleh Ibn Sina sebagai akal aktif dan ia boleh berhubungan dengan Malaikat Jibrail. Kebenaran yang didapati itu perlu dibawa kepada kehidupan manusia umum yang tidak memiliki kuasa dan kekuatan seperti itu. Ia perlu mempengaruhi manusia agar mematuhi kebenaran yang ia peroleh. Ini menyebabkan mereka perlu turun ke masyarakat melalui sistem politik. Nabi Musa, Nabi Isa dan terutamanya Nabi Muhammad s.a.w. tidak syak lagi mempunyai sifat-sifat kenabian yang hebat dan tinggi. Daya intelektual dan imaginasi mereka kuat dan jelas demikian juga kuasa fizik dan psiko. Mereka juga boleh mempengaruhi manusia supaya menerima perutusan mereka (Ibn Sina 1960: Makalah 10).

Apakah ada imbasan perjuangan junjungan besar itu dengan teori-teori kenabian Ibn Sina? Jawapannya ada. Hal ini dibicarakan oleh beliau di banyak tempat dalam tulisannya. Salah satunya ialah Bab kedua dalam makalah kesepuluh kitab *al-Shifa* yang bertajuk *Fi ithbāt al-Nubawwah wa kayfiyāt Dakwah al-Naby ila Allah Ta'āla wa al-Ma'ad illahi* (*Bukti kenabian, cara dakwah Nabi menyeru pada Tuhan, dan akhiran kepada-Nya*). Dalam tulisan ini jelas Ibn Sina menunjukkan betapa perlunya masyarakat manusia kepada kepimpinan Rasulullah s.a.w. Semuanya bermula pada tabii kehidupan manusia itu sendiri yang lemah dan memerlukan hidup bekerjasama serta bermasyarakat. Urusan-urusan pertukaran barangan, jual-beli dan lain-lain. Semua ini memerlukan peraturan-peraturan dan undang-undang yang baik bagi mengatur, mengurus dan menyusun perjalanannya. Siapakah yang berkeupayaan melakukan hal dan urusan ini? Pada Ibn Sina orang itu tidak lain

dan tidak bukan adalah nabi. Inilah orangnya yang mempunyai kemampuan luar biasa, seperti yang diterangkan di atas, bagi mengatur dan menguruskan hal ehwal kemasyarakatan itu. Nabi mempunyai kebolehan menyeru manusia kepada Tuhan seperti yang tertera pada tajuk bab ini, dan berupaya juga memaksa manusia mematuhi undang-undang (*wayulzimuhum al-Sunna*). Dengan ada peranan nabi ini, manusia dapat dielak dari membuat peraturan dan undang-undang sendiri yang akhirnya hanya memberi kesan buruk kepada mereka. Jadi, Ibn Sina berpendapat adalah penting untuk 'survival' masyarakat, nabi sangat diperlukan. Tidak akan ada masyarakat yang teratur jika tidak ada nabi. Teori ini muncul tentunya ada iktibar dari sejarah umat Islam masa lalu. Ibn Sina tidak mengambil misalan dari sejarah lain dari umat Islam untuk dijadikan panduan! Inilah yang disebutkan di atas, nabi perlu turun ke dalam masyarakat untuk membimbing mereka ke arah kebenaran dan kebahagiaan.

Sarjana Islam kontemporari Fazlur Rahman (1979: 52-64) dalam bukunya *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* turut menjelaskan fungsi sosial ini. Para nabi (*anbiyā'*) perlu menjalankan visi dan misi mereka, bukan sekadar sebagai pemikir atau ahli mistik tetapi 'actor' penting pembentuk sejarah sebenar menurut kehendak yang tepat. Mereka juga adalah pembentuk akhlak dan moral masyarakat. Mereka membentuk undang-undang (yang berasaskan agama) agar manusia memperoleh kebahagiaan. Undang-undang ini perlu dipatuhi hingga selepas ketiadaan (kematian) para nabi. Walaupun ada perubahan-perubahan yang mungkin dibuat menurut tuntutan semasa.

Apa yang dibuat itu difokuskan kepada keperluan masyarakat demi untuk hidup bahagia. Apa yang lebih utama ialah para nabi dapat menjelaskan tentang ketuhanan sebagai pencipta kewujudan-kewujudan yang mungkin (*Munkin al-Wujud*). Hal ini telah lama dijelaskan oleh al-Kindi (801-870M) iaitu ahli falsafah Islam yang pertama. Al-Kindi menjelaskan bahawa manusia amat memerlukan petunjuk dan ilmu dari nabi atau rasul disebabkan kelemahan manusia itu sendiri. Manusia mempunyai akal dan boleh berfikir, oleh itu mereka dapat mengakui tentang kewujudan Tuhan dengan bantuan dan bimbingan nabi. Akal sahaja tidak mampu justeru perkara tentang Tuhan ini adalah di luar kemampuan akal manusia. Dengan Nabi yang berjaya berkomunikasi dengan akal ke sepuluh iaitu Jibril, maka ia dapat kebenaran untuk dirinya dan untuk

disampaikan kepada orang lain. Ia menyeru kepada kebaikan dan menegah kejahatan (al-Ehwany 1963: 425).

Ibn Rusyd (1126-1198M) juga didapati menekankan hal berkenaan. Dalam bukunya *Tahāfut al-Tahāfut*, Ibn Rusyd mengakui kelemahan manusia untuk memperolehi makrifah yang sempurna. Jadi manusia sangat memerlukan bantuan dan bimbingan nabi. Pengetahuan yang diterima melalui wahyu Allah adalah penyempurnaan pengetahuan yang boleh didapati melalui akal manusia. Suatu ilmu yang tidak dapat dicapai oleh akal manusia, maka Allah memberitahunya melalui wahyu dengan perantaraan nabi. Kelemahan itu berpunca dari tabiat akal itu sendiri atau sebab-sebab mendatang seperti kejahilan. Pengetahuan melalui wahyu merupakan rahmat untuk umat manusia (Ibn Rusyd 1969: 415).

KEBAHAGIAAN

Persoalan keseronokan atau kelazatan (*al-lazzah*) dan kebahagiaan (*al-sa'ādah*) adalah antara tumpuan penting Ibn Sina dan falsafahnya. Beliau sangat serius tentang subjek ini. Bukunya seperti *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt* difokuskan terhadap usaha-usaha pencapaian kebahagiaan terutamanya bagi golongan yang ia namakan sebagai *al-‘Ārifūn (the gnostics)*. Keseronokan dan kelazatan itu, menurut Ibn Sina terbahagi kepada tiga jenis, (i) Kelazatan nafsu (*sensual pleasure*) (Arab: *al-lazzah al-hissiyyah*) seperti sex dan makanan, (ii) Kelazatan rohani (*inward pleasure*) (Arab: *al-lazzah al-batinah*) seperti penjagaan kemuliaan dan kehormatan serta maruah diri, (iii) Kelazatan intelektual (*intellectual pleasure*) (Arab: *al-lazzah al-‘aqliyyah*). Ibn Sina sangat memberi fokus pada jenis yang ketiga ini. Inilah katanya yang tertinggi lagi mulia dan boleh dicapai oleh golongan *al-‘Ārifūn (the gnostics)*. Buku *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt* (1968) memberi banyak perhatian terhadap kumpulan ini.

Dalam kehidupan popular biasa, mungkin ramai orang beranggapan bahawa tiada kebahagiaan tanpa makanan, minuman dan seks. Ibn Sina mengambil para malaikat sebagai jawapan dan mereka itu katanya bahagia dengan intelek dan bukan dengan makanan, minuman atau seks! Apakah dia sebenarnya kelazatan? Ibn Sina menjelaskan kelazatan itu adalah tanggapan (*perception, idrāk*) dan pencapaian (*attainment, nayl*) yang pada orang yang membuat tanggapan itu adalah suatu kesempurnaan dan kebaikan

(*kamāl, khayr*). Beliau beri contoh: sakit (*pain/al-alam*) adalah tanggapan dan pencapaian yang bagi orang yang membuat tanggapan itu merasa sesuatu kecederaan atau keseronokan dan kejahatan (*āfāt, sharr*) walaupun sebenarnya kebaikan dan kejahatan itu relatif. Emosi manusia dan akal nya mungkin berbeza rumusan tentang hal ini (Afnan 1958: 186).

Bagaimanakah kumpulan *al-‘Ārifūn* itu mencapai kebahagiaan? Persoalan ini ada hubungan antara akal dengan doktrin kosmologi Ibn Sina. Ada hubungan antara manusia iaitu akal di alam bawah dengan kebenaran tertinggi yang suci dari kebendaan. Golongan ini sudah melepasi diri dan runtuhannya nafsu dan juga lain-lain unsur keseronokan lahiriah. Fokus mereka hanyalah kekuatan akliyah. Kecemerlangan dari kebenaran tertinggi utama (*First Truth*) terbentuk dalam akal mereka, menyebabkan mereka mampu memahami keseluruhan kejadian atau kewujudan bagaikan ia benar-benar berlaku, bersih dari sebarang kekurangan, pencemaran atau keburukan atau kecacatan. Mereka boleh faham tingkat-tingkat kewujudan pelbagai perkara di alam tinggi (orang biasa tidak mampu capai atau sampai hingga ke tahap ini) (Ibn Sina 1968: 14-15).

Bagaimanakah pula kumpulan *al-‘Ārifūn* ini boleh sampai dan faham alam suci dan menikmati kelazatan? Dalam *al-Ishārāt* (1968: 32, 33) Ibn Sina menjelaskan bahawa kesempurnaan ini dicapai apabila mereka sudah berjaya melepaskan diri daripada semua hubungan badaniyah yang bersifat luaran dan kebendaan. Apabila sudah bebas dari pengaruh-pengaruh itu, jiwa menjadi bersih dan boleh mencapai kesempurnaan yang tertinggi. Mereka boleh sampai alam yang suci (*khalasu ila ālam al-qudūs*). Pengetahuan yang mereka dapat kata Ibn Sina, bagaikan mereka sudah pergi ke situ dan menikmati kebahagiaan sebenar. Ibn Sina (1968: 32) menyebut yang ia sendiri sudah mengalami hal itu. Ini tergambar dari kenyataannya *wa-qad ‘arāfuha* (saya telah mengalaminya atau saya telah dapat pengetahuan itu). Maknanya dia sendiri adalah antara *al-‘Ārifūn* dan beliau sendiri telah berjaya capai alam yang suci itu!

Kenyataan beliau itu boleh melahirkan beberapa persoalan, antaranya bagaimana ia boleh sampai ke alam itu sedangkan beliau berada bersama-sama orang lain dalam alam zahir ini dan hidup seperti mana orang lain juga? Beliau juga menyebut yang *al-‘Ārifūn* itu berjaya sampai ke alam suci setelah mereka terpisah dari pengaruh dan tuntutan badaniyah. Tidak bolehkah kita menikmati kelazatan ini sewaktu hidup dalam alam ini? Ibn Sina didapati sedar tentang

hal ini dan menyatakan kelazatan intelek juga boleh didapati dalam kehidupan ini tetapi bersyarat. Di halaman 33 *al-Ishārāt*, beliau memberi penjelasan yang mana menurutnya bahawa kelazatan itu boleh dicapai sewaktu jiwa masih berada di dalam tubuh badan. Sesiapa yang memenuhi waktunya dengan renungan (*contemplation*) kepada Tuhan sambil mengenyahkan diri dari semua unsur-unsur gangguan iaitu hal-hal keseronokan nafsu dan lain-lain yang lahiriah itu akan menikmati kebahagiaan! Maknanya boleh nikmati kelazatan dalam hidup ini sebelum kita mati. Ini memberi maksud, kita boleh mencapai tahap *al-‘Ārifūn* itu walaupun sewaktu kita hidup di dunia ini. Orang sufi juga dibahas oleh Ibn Sina dalam *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*. Istilah yang digunakan Ibn Sina untuk kumpulan ini ialah *al-Nufūs al-Salimah* (1968: 34-35). Kumpulan ini, sewaktu dalam tabiinya (fitrah) dan tidak dicemari oleh unsur-unsur kebendaan (*al-umūr al-‘Ardiyah al-Jāsiyah*), apabila mereka mendengar zikir rohani yang memberi *Ishārāt* petunjuk kepada hal-hal di alam langit (*al-Ahwal al-Mufāraqah*), maka mereka, kata Ibn Sina, akan menikmati keasyikan yang mendalam, tanpa mereka rasa bingung dan dahsyat. Hal ini tidak mungkin berlaku jika tidak wujud kesucian. Maksudnya, mereka juga berjaya menikmati kelazatan dalam hidup sama seperti kumpulan *al-‘Ārifūn* di atas.

Persoalan lain pula ialah: Apakah orang biasa (awam) tidak berupaya menikmati kesempurnaan dan kebahagiaan? Ibn Sina juga turut menyentuh kumpulan ini. Ia yakin kumpulan ini boleh juga mengecapi kebahagiaan menurut kesesuaian dengan mereka. Syaratnya, kata Ibn Sina, mereka juga perlu melakukan pembersihan jiwa (*Tazkiyah al-Nafs*). Tetapi mereka masih perlu bantuan jisim iaitu badan yang menjadi perkara utama dalam imaginasi mereka tentang hal-hal di alam langit. Akhirnya, apabila proses ini berlaku, mereka akan menikmati kebahagiaan seperti yang dinikmati kumpulan *al-‘Ārifūn*, sufi dan lain-lain. Amalan pelbagai ibadat dalam agama umpamanya, menurut Ibn Sina, adalah wasilah bagi golongan ini mengejar kebahagiaan. Maka mereka perlu patuh dan mengamalkannya. Maksudnya, siapa yang meninggalkannya, tidak akan dapat menikmati kebahagiaan.

Ibn Sina dalam *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt* (1968) memberi fokus kepada kesempurnaan tertinggi i.e kelazatan dan kebahagiaan yang boleh dinikmati oleh manusia pelbagai peringkat. Jelasnya ada beberapa kriteria yang perlu diperhatikan dalam konteks mengejar kebahagiaan ini. Pertama, ada hubungan yang jelas antara

faktor alam bawah dan alam atas. Kedua, akal, imaginasi dan jiwa yang suci membolehkan manusia mencapai perkara-perkara di alam langit yang akhirnya memberi kebenaran dan keasyikan yang tinggi. Ketiga, semua golongan manusia boleh berusaha ke arah kesempurnaan dan kebahagiaan. Keempat, hal-hal luaran dan kebendaan adalah pengganggu manusia mengejar kesempurnaan. Kelima, kelazatan nafsu dan rohaniyah adalah rendah berbanding dengan kelazatan intelektual. Keenam, orang awam juga mampu mencapai kelazatan dan kebahagiaan jika mereka berjaya melakukan *tazkiyatul al-Nafs*.

Perbincangan di sini menunjukkan bahawa antara perkara-perkara zahir, rohani dan intelek, Ibn Sina memberi lebih perhatiannya kepada intelek. F.E Peters (1973: 519) menyebut bahawa Ibn Sina memberi lebih fokus dan kepentingan terhadap kebahagiaan individu berbanding dengan sosial atau politik berbeza dengan komitmen peribadinya sendiri yang sibuk dengan urusan-urusan siasah dan pentadbiran. Memang ada hubungan antara kelazatan peribadi itu dengan siasah seperti yang disebut oleh Rosenthal (1968: 143):

“With human happiness and perfection, the highest stage of which consists in the contemplation of God or Truth and in mystical union with Him. It is in this context that man as a political being, a citizen, is considered”.

‘*Happiness*’ atau kebahagiaan yang beliau maksudkan adalah jauh dari persepsi popular yang lebih terikat dengan kepentingan duniawi serta kebendaan. Ibn Sina tidak berminat hal itu. Memang tujuan akhir perjalanan hidup manusia adalah kebaikan tertinggi itu. Dalam faham beliau, Tuhan juga adalah objek cinta-kasih yang tertinggi. Dari segi faedah pada sosialnya ialah kebenaran atau kebaikan tertinggi juga akan melimpah pada orang ramai apabila orang-orang seperti ini, teristimewanya nabi, turun dan berfungsi secara aktif dalam masyarakat. Dalam sejarah, seperti yang disentuh di bahagian di atas, Rasulullah s.a.w. telah terbukti sangat besar peranannya bukan sahaja kepada masyarakat Arab, malah masyarakat Islam seluruhnya. Baginda memberi rahmat kepada sekalian alam (*rahmatan li al-ā’lamin*).

Kesimpulannya, dalam struktur cara berfikir Ibn Sina, isu ketuhanan, kenabian dan kebahagiaan mempunyai hubungan yang sangat rapat dan inilah yang diperjuangkan oleh beliau dalam bukunya.

NOTA HUJUNG

- ¹ Perkara tentang Tuhan dan kewujudan ini telah banyak ditulis. Antaranya yang boleh dilihat ialah tulisan Fazlur Rahman “Ibn Sina” dalam M.M.Shariff. 1966. *A History of Muslim Philosophy of Muslim Philosophy* Vol I. Germany: Otto Harrassowitz Wiesbaden, hlm. 480-506.

RUJUKAN

- Afnan, Soheil M. 1958. *Avicenna: His Life and Works*. London: George Allan & Unwin Ltd.
- al-Ehwany Ahmad Fouad, 1963. Al-Kindi dalam *History of Muslim Philosophy*. M.M Shariff, (ed.). Jld 2. Weisbaden: Otto Harrassowitz.
- al-Fārābī Abu Nasr, 1968. *al-Madinah al-Fādilah*. Albert Nasri Nadir, (ed.). Beirut: Dār al-Mashriq.
- Farrūkh, Umar. 1979. al-Fārābī dalam *Tarikh al-Fikri al-‘Arabi ilā Aiyām Ibn Khaldūn*. Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyin.
- Fakhry, Majid. 1970. *The Futher Development of Islamic Neo-Platonism: al-Fārābī dlm A History of Islamic Philosophy*. London: NY. Columbia University Press.
- Fakhry, Majid. 1970. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University: Press.
- Fazlur Rahman. Ibn Sina dlm. M.M Shariff, (ed.). *A History of Muslim Philosophy*. vol. 2. 1966. Weisbaden Otto Harrassowitz.
- Fazlur Rahman. 1979. *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Gohlman, William.E. 1974. *The Life of Ibn Sina* (A Critical Edition and Annotated Translation). Albany: N.York, State Univ. of New York.
- Hasyimsyah Nasution. 2002. *Filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Ibn Rusyd, Abu al-Walid Muhammad. 1969. *Tahāfut al-Tahāfut*. Sulayman Dunya, (ed.). Mirs: Dār al-Ma’arif.
- Ibn Sina. 1968. *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*. Sulayman Dunya, (ed.). Cairo: Dar al-Ma’arif.
- Ibn Sina. 1968. *Ithbāt al-Nubuwwah li Ibn Sina*. Micheal Marmura, (ed.). Beirut: Dār al-Nahār.
- Ibn Sina. 1985. *Kitab al-Najāt fī al-Hikma al-Mantiqiyyah wa al-Tabi’iyya wa al-Ilāhiyyah*. Majid Fakhry, (ed.). Beirut.
- Idris Zakaria. 1986. *Teori Kenegaraan al-Fārābī*. Bangi: Penerbit UKM.
- Jamil Saliba. 1983. *Min Aflatūn Ila Ibnu Sina*. Beirut: Dār Andalus.
- Jamil Saliba. 1973. *Tarikh al-Falsafah al-Arabiyyah*. Cet. 3. Beirut: Dār al-Kutūb al-Lubnāni.
- al-Kindi. 1950. *Rasāil al-Kindi al-Falsafiyyah*. M.A. Abu Ridah, (ed.). Jld 2. Cairo: tpt.

- Nasr, Sayyed Hossein. 1992. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine's*. Shambhala: Boulder.
- Netton, Ian Richard. 1989. *Allah Transcendant: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. London: Routledge.
- Peters, F.E. 1973. *Allah's Commonwealth: A History of Islam in the Near East 600-1000 AD*. New York: Simon Schuster.
- Rosenthal, E.I.J. 1986. *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: The University Press.
- Said Zaid. T.h. *al-Fārābi*. Qāhirah: Dār al-Ma'ārif.
- Shariff. M.M. 1963. *A History of Muslim Philosophy*. Vol-1. Wiesbaden: Otto Harrassowitz.

Prof. Dr. Idris Zakaria
Jabatan Usuluddin dan Falsafah
Fakulti Pengajian Islam
Universiti Kebangsaan Malaysia
43600 UKM Bangi, Selangor, Malaysia
aris@ukm.my