



Kritik Ibnu Khaldun terhadap Filsafat

M Hafid¹

Kusen²

^{1,2}Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam
Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Kota Tangerang Selatan, Banten, Indonesia

¹m.hafid16@mhs.uinjkt.ac.id, ²kusen@uinjkt.ac.id

Abstrak:

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan (library research) yang menggunakan metode deskriptif-analitis. Sumber-sumber data diperoleh dari sumber primer maupun sekunder. Dominasi akal dalam diskursus filsafat bukan perkara yang mustahil, akal selalu mendominasi hingga ranah terdalam seperti perkara mengetahui soal hakikat Tuhan. Kekuatan akal oleh para filsuf dinilai dapat melampaui ketidakmungkinan untuk diketahui, bahkan akal seakan tidak memiliki keterbatasan. Oleh sebab itu, kritik Ibnu Khaldun mengarah pada para filsuf yang tidak mengakui bahwa akal memiliki batas pengetahuan yang didapatkan. Ibnu Khaldun menyampaikan bahwa hakikat Tuhan merupakan perkara yang tidak bisa diketahui melalui pengamatan indra termasuk juga penalaran akal. Terdapat jalan lain selain akal dalam upaya mengetahui perkara ilahiyat, jalan itu menurut Ibnu Khaldun adalah melalui wahyu. Tuhan dan perkara-perkara non-indrawi dapat diketahui melalui wahyu yang diturunkan oleh Allah swt kepada para nabi.

Kata Kunci: Dominasi akal, Kritik, Wahyu, Ibnu Khaldun

Pendahuluan

Akal merupakan pemberian Allah yang diberikan kepada manusia saja dan tidak diberikan kepada makhluk lainnya. Hal ini menjadi suatu karunia yang sangat berharga dan dari ini manusia diangkat sebagai *khalifah fil ardh* dan menjadi pemimpin yang diberikan tanggung jawab untuk menjaga keseimbangan alam dan menjaga keharmonisan dalam kehidupan masyarakat. Akal selain sebagai alat untuk berpikir, juga sebagai penimbang antara benar dan salah. Kondisi ini yang dapat diketahui dalam kajian filsafat. Aristoteles sempat memberikan definisi terhadap manusia sebagai *al-hayawan al-nathiq* atau makhluk yang berakal, hal ini dapat diartikan bahwa manusia merupakan makhluk yang rasional. Di antara kemampuan yang dimiliki adalah mengabstraksikan makna-makna yang dapat diindra, maupun dari kata-kata. Termasuk mampu memahami symbol-simbol sebagai sistem komunikasi simbolis yaitu “bahasa”, yang dalam bahasa Arab disebut *nathiq* sehingga *al-hayawan al-nathiq* bisa berarti hewan yang mampu berbicara, yakni berbahasa.¹

Dalam filsafat Yunani kata *nous* memiliki arti daya berpikir yang terdapat dalam jiwa manusia, bagi para filsuf muslim kata *nous* disamakan dengan kata akal. Akal merupakan salah satu daya dari jiwa yang terdapat dalam diri manusia, dan salah satu unsur dari jiwa manusia adalah akal.² Dalam diskursus filsafat Barat dan juga filsafat Islam maupun filsafat lainnya, akal menjadi alat untuk menalar perkara-perkara yang sifatnya indrawi dan non- indrawi, hal ini kemudian juga menjadi titik awal perdebatan bahkan kritikan di antara beberapa filsuf baik di Barat maupun di kalangan muslim. Perdebatan dan kritikan itu bertumpu terhadap kemampuan akal itu dapat mengetahui perkara yang indrawi semata atau juga dapat mengetahui perkara yang non-indrawi. Dalam dunia Islam perdebatan itu ditarik ke dalam peran akal dan wahyu. Meskipun perdebatan di antara mereka terjadi, secara implisit mereka sepakat bahwa daya pikir memegang tahta mulia dalam jiwa manusia. Namun seiring berjalannya waktu, perdebatan kian melebar dalam

¹ Mulyadhi Kartanegara, *Gerbang Kearifan Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 115.

² Norhasanah, “Pengaruh Konsep Akal Dalam Pengembangan Pendidikan Islam”, dalam jurnal *NALAR*, Vol. 1, No. 2, Desember 2017, 138-145.

menentukan kedudukan akal dan wahyu di kalangan filsuf Islam. perdebatan kemudian semakin melebar hingga dalam sekte-sekte Islam.³

Terlepas dari itu, akal dan wahyu sama-sama menjadi instrumen untuk menggapai pengetahuan *ilahiyat*. Akal sebagai daya berpikir yang ada dalam diri manusia, berusaha keras untuk sampai kepada diri Tuhan, dan wahyu sebagai pengkhabaran dari alam metafisika turun kepada manusia dengan keterangan-keterangan tentang Tuhan dan kewajiba-kewajiban manusia terhadap Tuhan.⁴

Akal dan wahyu bagi para filsuf sendiri tidak memiliki pertentangan, walaupun telah terjadi berbagai hujatan bahwa filsafat bertentangan dengan agama, namun para filsuf berusaha dengan sekeras mungkin untuk menunjukkan bahwa filsafat pada prinsipnya tidak bertentangan dengan agama.⁵ Filsuf Islam pertama, Al-Kindi juga membahas soal hubungan akal dan wahyu. Menurutnya, antara akal dan wahyu tidak ada pertentangan. Al-Kindi memandang keduanya mengandung kebenaran yang sama, baginya filsafat merupakan pembahasan tentang kebenaran tidak hanya diketahui tetapi untuk diamalkan.⁶

Al-Farabi juga memiliki corak pemikiran yang sama dengan Al-Kindi dalam persoalan akal dan wahyu, baginya kedua hal itu tidak memiliki pertentangan. Bagi Al-Farabi, kebenaran yang dibawa wahyu dan kebenaran filsafat hakikatnya satu, walaupun bentuknya berbeda. Dua dasar yang dipakai Al-Farabi dalam mengusahakan keharmonisan antara filsafat dan agama, pertama; pengadaaan keharmonisan antara filsafat Aristoteles dan Plato sehingga sesuai dengan dasar-dasar Islam, kedua; pemberian tafsiran rasional terhadap ajaran-ajaran Islam.⁷

Penafsiran rasional sengaja digunakan oleh Al-Farabi untuk meyakinkan orang-orang yang tidak percaya akan kebenaran ajaran-ajaran agama. Dalam penjelasan rasional tentang adanya wahyu, Al-Farabi menggunakan konsep

³ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Filsafat Islam*, terj. Musa Khazhim dan Saleh Bagir (Bandung: Mizan, 2003), 124.

⁴ Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran Aliran Sejarah Analisa Perbandingan* (Jakarta: UI-Press, 1986), 81.

⁵ Mulyadhi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, 139.

⁶ Georg N. Atiyeh, *Al-Kindi: Tokoh Filosof Muslim*, terj. Baihaqi (Bandung: Pustaka, 1983), 36.

⁷ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, terj. Yudian W. Asmin (Jakarta: Bumi Aksara, 2004), 457.

komunikasi manusia dengan Akal Kesepuluh. Di sini Tuhan menurunkan wahyu kepada Nabi melalui Akal Aktif, lalu dari Akal Aktif menuju Akal Pasif melalui akal perolehan setelah itu diteruskan dengan daya penggerak. Bagi orang yang Akal Pasifnya menerima pancaran disebut filsuf, sedangkan orang yang daya penggeraknya menerima pancaran adalah nabi yang membawa berita tentang masa depan. Hal ini pun menuai penjelasan bahwa komunikasi filsuf dengan Akal Kesepuluh terjadi melalui perolehan, sedangkan komunikasi nabi hanya cukup dengan daya penggerak.⁸

Selain Al-Farabi, Ibnu Sina dan Ibnu Thufail juga memiliki pandangan yang sama dengan Al-Farabi. Bagi Ibnu Sina dan Ibnu Thufail bahwa akal dan wahyu tidak memiliki pertentangan. Ibnu Sina membahasnya dengan menyinggung soal nabi dan filsuf, keduanya disebut menerima kebenaran- kebenaran dari sumber yang sama yakni Jibril, biasa disebut dengan Akal Aktif. Perbedaan keduanya hanyalah terdapat dalam hubungan nabi dan Jibril melalui akal materi, sementara filsuf melalui akal perolehan. Para filsuf dalam mencapai akal perolehan harus dengan usaha yang keras dan latihan yang berat, adapun nabi memperoleh akal materi yang dayanya jauh lebih kuat dari akal perolehan. Karena daya yang kuat inilah oleh karena itu Tuhan hanya memberi daya tersebut kepada orang-orang pilihan-Nya.⁹

Perlu diketahui bahwa kritik Ibnu Khaldun tersebut tidak menjurus terhadap filsafat secara keseluruhan, dia lebih condong terhadap persoalan antara lain logika, kebahagiaan akhir manusia, dan penggunaan akal dan wahyu. Oleh sebab itu, penulis menilai bahwa kritik Ibnu Khaldun terhadap filsafat ini perlu dikaji dan diteliti karena menurut penulis masih sedikit orang melakukan meneliti perihal kritik Ibnu Khaldun ini. Selain untuk mengetahui bagaimana kritik Ibnu Khaldun terhadap filsafat, juga kita bisa mengetahui objek-objek kritik yang ditujukan terhadap filsafat itu. Untuk diketahui, Ibnu Khaldun juga menjelaskan dampak filsafat terhadap agama dan negara. Menurut Ibnu Khaldun, filsafat sedikit banyak dapat memberikan bahaya bagi agama, bahkan kritik Ibnu Khaldun terhadap filsafat

⁸ Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), 83.

⁹ Muhammad Iqbal, *Ibnu Rusyd dan Avveroisme: Sebuah Pemberontakan Terhadap Agama*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004), 39.

itu juga dimaksudkan untuk melindungi fungsi agama dalam masyarakat. Bagi Ibnu Khaldun runtuhnya agama berarti runtuhnya negara.¹⁴

Dengan demikian hal tersebut mempunyai pengaruh buruk terhadap entitas politik, tidak hanya bagi negara tapi juga untuk organisasi sosial (*umran*). Namun, dalam jurnal ini penulis tidak akan membahas dampak filsafat terhadap agama sebagaimana yang disampaikan Ibnu Khaldun di atas, penulis hanya fokus pada kritik yang disampaikan Ibnu Khaldun terhadap filsafat yakni dominasi akal, jiwa, dan kebahagiaan.

Kritik Ibnu Khaldun terhadap Filsafat

1. Kritik Terhadap Dominasi Akal

Ibnu Khaldun tidak menolak akal dan tidak alergi terhadap penggunaan akal dalam mencari kebenaran, ia hanya mengkritik dominasi akal yang digunakan oleh filsuf Islam seperti Al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd dalam menalar perkara non-indrawi termasuk hakikat Tuhan. Ibnu Khaldun menilai filsuf tersebut salah kaprah dalam menggunakan dominasi akal karena mereka tidak menghargai batasan-batasan yang dimiliki akal dan mereka cenderung melampaui batasan akal dengan menggunakan untuk memahami perkara-perkara yang tidak bisa dicapai olehnya. Bagi Ibnu Khaldun, akal hanya mampu untuk mengamati realitas yang bisa dicerap secara indrawi dan tidak bisa digunakan untuk memahami perkara non-indrawi. Sekalipun begitu, akal merupakan neraca yang benar. Sebab hukum-hukum yang dihasilkannya meyakinkan dan tidak terdapat kebohongan padanya. Namun Ibnu Khaldun mengatakan bahwa jangan berharap dapat menimbang segala persoalan yang bersifat non-indrawi seperti yang bersinggungan dengan tauhid, akhirat, hakikat kenabian, hakikat-hakikat dan sifat-sifat Allah SWT, dan segala sesuatu yang di luar jangkauan akal. Sebab semua itu merupakan harapan yang tidak mungkin terwujud.¹⁰

Upaya yang dilakukan oleh Al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd dalam mengungkapkan esensi wujud materi dan non-materi dapat diketahui melalui faktor penggerak dan penyebabnya oleh Ibnu Khaldun disebut dengan aktivitas spekulasi mental dan pemikiran intelektual. Mereka melakukan spekulasi-spekulasi itu

¹⁰ Ibnu Khaldun, Mukaddimah, 850.

melalui kerangka-kerangka logika, yakni pertama berdasarkan proses penalaran dan pengamatan, mereka mengetahui materi yang paling rendah berdasarkan bukti-bukti dan sentuhan materi, lalu pengetahuan mereka meningkat sedikit sehingga mereka merasakan adanya jiwa melalui gerakan-gerakan dan sentuhan pada binatang-binatang. Lalu kekuatan jiwa menjadikan mereka merasakan adanya energi dominasi akal. Pada tahap ini pengetahuan mereka terhenti. Para filsuf tersebut menarik beberapa kesimpulan tentang benda-benda langit yang tinggi dengan metode yang sama sebagaimana mereka mengambil beberapa kesimpulan tentang segala sesuatu yang berhubungan dengan esensi manusia. Mereka meyakini bahwa dunia orbit harus memiliki jiwa dan akal layaknya manusia. Mereka mengakhiri itu sampai puncak angka-angka kesatuan, yaitu sepuluh-sembilan dimana esensi-esensinya merupakan jumlah-jumlah yang terputus, dan satu adalah pertama sendiri, yang kesepuluh.¹¹

Secara sederhana, kutipan di atas itu dapat dipahami bahwa bagi para filsuf tersebut pada diri manusia terdapat jiwa dan akal. Konsepsi ini juga berlaku bagi benda-benda langit. Sama seperti manusia, benda-benda langit juga memiliki jiwa dan akal. Benda-benda langit seperti planet-planet dan bintang-bintang juga disebut sebagai sesuatu yang hidup yang memiliki jiwa dan akal. Mereka ingin mengkombinasikan perkara indrawi dan non-indrawi dan disebutkan bahwa kedua perkara itu dapat dijangkau oleh penalaran akal. Ibnu Khaldun tidak setuju dengan spekulasi yang dilakukan mereka itu. Menurutnya, pandangan mereka itu tidak bisa dibenarkan dari sudut manapun karena hal itu tidak rasional dan terdapat kekeliruan.¹² Bagi Ibnu Khaldun semua entitas-entitas yang bersifat non-indrawi sangat jauh untuk bisa diamati secara indra. Argumen-argumen yang mereka anggap dapat memperkuat klaim-klaim mereka tentang segala eksistensi dan memaparkannya berdasarkan standar logika dan aturan-aturannya, merupakan pendapat yang sempit dan tidak memenuhi target sasaran.¹³

Dalam kritik yang disampaikan oleh Ibnu Khaldun bermuara pada hubungan akal dan wahyu, baginya wahyu menjadi jalan untuk dapat mengetahui perkara-

¹¹ Ibnu Khaldun, Mukaddimah, 957

¹² Ibnu Khaldun, Mukaddimah, 958

¹³ Ibnu Khaldun, Mukaddimah, 959

perkara non-indrawi bukan menggunakan akal semata sebagaimana yang dilakukan oleh filsuf tersebut. Al-Farabi misalnya, ia mengatakan bahwa sebenarnya tidak ada pertentangan apapun antara akal dengan wahyu, akal dan wahyu memiliki keharmonisan yang memiliki tujuan yang sama yakni kebenaran. Menurut Al-Farabi, selain mampu memahami kebenaran wahyu, akal juga mampu untuk melakukan pelacakan terhadap fenomena manusia yang kompleks, lebih dari itu akal juga mampu mencapai kebenaran yang setingkat dengan kebenaran wahyu. Oleh karenanya ia juga meyakini bahwa antara wahyu dan akal tidak terdapat pertentangan. Dan filsafat itu sendiri menurutnya hanya terdiri dari satu aliran saja, yakni mencari kebenaran.¹⁴

Al-Farabi memandang bahwa di alam samawi ada sepuluh akal yang terpisah-pisah dan tidak terdiri dari *akal mufariq* dan sembilan *jisim* planet. Dalam hal itu, akal yang terakhir disebut dengan *akal fa''al* berfungsi sebagai penghubung antara ciptaan dan pencipta atau hamba dengan Tuhan dan sebagai sumber hukum serta undang-undang bagi kehidupan moral dan sosial, seorang nabi berhubungan dengan *akal fa''al* dengan menggunakan salah satu dari daya atau kekuatan jiwa yang disebut dengan imajinasi sehingga ia mendapatkan wahyu. Hubungan yang sama dapat ditempuh oleh manusia selain nabi dengan menggunakan akalnya, yakni dengan jalan studi teoritis yang panjang dan rasional, dengan demikian pengetahuan yang dicapai melalui jalur akal atau pemikiran akan mencapai kebenaran yang sama dengan kebenaran wahyu, karena keduanya berasal dari satu sumber yang sama yakni akal *fa''al* dan keduanya tidak mungkin bertentangan, karena hakekat kebenaran hanya satu.¹⁵

2. Kritik Terhadap Jiwa

Kritik Ibnu Khaldun terhadap jiwa pada subbab ini akan mengambil konsep jiwa yang dibangun oleh Ibnu Sina. Jiwa menurut Ibnu Sina adalah substansi ruhani yang memancar kepada jasad dan menghidupkannya lalu menjadikannya alat untuk mendapatkan pengetahuan dan ilmu, sehingga dengan keduanya ia bisa menyempurnakan dirinya dan mengenal Tuhannya. Ibnu Sina secara komprehensif

¹⁴ Amsal Bahtiar, *Filsafat Agama* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 8.

¹⁵ Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam* (Jakarta: Bumi Aksara Anggota IKAPI 1991), 46.

menjelaskan bahwa jiwa sebagai substansi ruhani yang kekal, tidak hancur dengan kematian jasad. Kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat nanti hanya dialami oleh jiwa. Jiwa bersifat immateri karena itu berbeda dengan jasad yang bersifat materi.¹⁶

Ibnu Sina mendefinisikan jiwa sebagai substansi sederhana yang tidak dapat diindera oleh salah satu alat indera. Sesungguhnya jiwa bukanlah jasad, bukan bagian dari jasad, dan bukan pula salah satu kondisi jasad. Jiwa adalah sesuatu lain yang berbeda dengan jasad, baik dari segi substansinya, hukum-hukumnya, ciri-cirinya, maupun perilaku-prilakunya. Pendeknya, jiwa berasal dari substansi yang lebih tinggi, lebih mulia, dan lebih utama dari segala sesuatu yang bersifat jasad di dunia.¹⁷ Sederhananya, jiwa bagi Ibnu Sina merupakan entitas yang berbeda dengan jasad atau badan, jika jasad atau badan meninggal atau rusak maka jiwa tidak ikut rusak, ia akan abadi karena jiwa bagi Ibnu Sina bersifat immateri sementara badan bersifat materi. Akan tetapi, sekalipun berbeda, jiwa dan badan menurut Ibnu Sina tetap memiliki hubungan yang sangat erat.

3. Kritik Terhadap Kebahagiaan

Dalam lingkup filsafat, pembahasan mengenai kebahagiaan menjadi pembahasan yang rumit dan menimbulkan perdebatan yang sangat panjang. Bagian yang menjadi perdebatan dalam kebahagiaan bagi para filsuf adalah maksud dari kebahagiaan itu sendiri, apakah kebahagiaan itu bersifat materi yang dapat dicapai di dunia, atau kebahagiaan itu terkait dengan jiwa yang artinya kebahagiaan itu hanya bisa didapat di alam akhirat nanti. Namun ada pula pihak yang menggabungkan dari perdebatan kedua golongan di atas bahwa kebahagiaan itu bisa diraih baik di dunia maupun di akhirat. Plato, salah seorang filsuf Barat berpendapat bahwa kebahagiaan tertinggi tidak akan bisa didapat di dunia, kebahagiaan itu akan diperoleh ketika jiwa dan jasad sudah terpisah, dalam artian kebahagiaan tertinggi itu akan diperoleh di akhirat. Karena menurut Plato, letak kebahagiaan tertinggi itu terdapat di jiwa bukan di jasad, jika jasad dan jiwa masih

¹⁶ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, 133.

¹⁷ Ibn Sina, *Psikologi Ibnu Sina*, terj. Halid Alkaf, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2009), 182.

menyatu dalam tubuh yang kotor dan berbagai kepentingannya, serta menyatu dengan berbagai kepentingan jasad, berarti jiwa belum benar-benar bahagia.¹⁸

Berbeda dengan pandangan Plato, Aristoteles berpendapat bahwa kebahagiaan tertinggi itu akan diperoleh di dunia tanpa harus menunggu berpisah jiwa dan jasad, asalkan manusia berusaha dengan keras untuk mendapatkannya.¹⁹ Bagi Aristoteles, hidup yang baik dapat dikatakan dengan satu kata yaitu “kebahagiaan”, karena kebahagiaan merupakan kebaikan instrinsik, dan merupakan tujuan dalam diri kita masing-masing.²⁰ Kebahagiaan adalah hidup yang terintegrasi dan memuaskan. Kebahagiaan merupakan sesuatu yang kita cari demi diri sendiri (*eudaimonia*).²¹ Pendapat Aristoteles tersebut dalam pandangan penulis dapat diartikan bahwa kebahagiaan adalah terpenuhinya semua hal yang dibutuhkan oleh kepentingan materi, oleh karena itu kebahagiaan tertinggi itu dapat diperoleh di dunia ini.

Kedua filsuf di atas tersebut yang mempengaruhi beberapa filsuf muslim salah satunya adalah Al-Kindi. Pandangan Al-Kindi perihal kebahagiaan lebih condong pada Plato. Kebahagiaan tertinggi dan pengetahuan sempurna menurut Al-Kindi, tidak akan diperoleh selama jiwa masih melekat di badan atau materi. Setelah berpisah dari badan, jiwa akan langsung pergi ke “alam kebenaran” atau “alam akal” di atas bintang-bintang, berada di lingkungan cahaya Tuhan dan dapat melihat-Nya. Di sinilah letak kebahagiaan tertinggi jiwa. Namun, jika jiwa itu kotor, ia akan pergi terlebih dahulu ke bulan, lalu ke Merkuri, Mars, dan seterusnya hingga Pluto, kemudian terakhir akan menetap ke dalam “alam akal” di lingkungan cahaya Tuhan. Di sanalah jiwa akan kekal abadi di bawah cahaya Tuhan.²² Pandangan tersebut dapat diartikan bahwa bagi Al-Kindi, kebahagiaan itu terikat dengan jiwa, dengan demikian kebahagiaan bisa digapai di akhirat nanti.

¹⁸ Ahmad Tibry, *Konsep Bahagia HAMKA: Solusi Alternatif Manusia Modern*, (Padang: IAIN-IB Press, 2006), 51

¹⁹ Ahmad Tibry, *Konsep Bahagia HAMKA: Solusi Alternatif Manusia Modern*, 50.

²⁰ Robert C. Solomon, *Etika Suatu Pengantar*, terj. Andre Karo karo, (Jakarta: Erlangga, 1987), 73.

²¹ Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika: Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19*, (Yogyakarta: Kanisius, 1997), 72.

²² Sofiyah Angrang Kusuma, “Psikologi al-Kindi.” Diakses, 7 April, 2022, <http://www.psikologi-al-kindi.html.pdf>

Kesimpulan

Kritik pertama adalah mengenai dominasi akal yang digunakan oleh para filsuf khususnya filsuf seperti Al-Kinda, Al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd. Bukan secara keseluruhan dominasi akal yang digunakan oleh filsuf tersebut yang dikritik oleh Ibnu Khaldun tapi dominasi akal yang digunakan untuk menalar hal-hal yang sifatnya non-indrawi. Menurut Ibnu Khaldun, akal memang memiliki kekuatan untuk menalar perkara indrawi, namun akal memiliki keterbatasan untuk bisa menalar perkara non- indrawi semiasal mengenai Tuhan.

Kedua, kritik terhadap jiwa yang dikonsepsikan oleh Ibnu Sina, menurutnya, jiwa merupakan masuk kategori perkara non-indrawi yang bersatu dengan perkara indrawi atau fisik yakni badan, namun sekalipun badan hancur jiwa akan kekal. Bagi Ibnu Sina, jiwa dapat mengetahui perkara benar dan salah melalui esensi dan substansinya yakni akal yang dimilikinya, pengetahuannya itu tanpa melalui bantuan apapun.

Terakhir adalah soal kebahagiaan yang menjadi sasaran kritik Ibnu Khaldun. Kebahagiaan bagi Al-Farabi bisa didapatkan di dunia maupun di akhirat nanti. Sementara untuk mendapatkan kebahagiaan melalui empat cara antara lain dengan kehendak, niat, tekad, dan sikap bersedia. Ibnu Khaldun menentang kebahagiaan hingga jalan untuk memperoleh kebahagiaan karena jalur yang ditempuh di atas tersebut lebih kepada indrawi yakni bantuan akal. Menurut Ibnu Khaldun, kebahagiaan itu bisa diperoleh melalui jiwa yang sudah terbebas dari kotoran sehingga dalam menggapai pengetahuan spritual jiwa tersebut tidak lagi menggunakan perantara berupa akal. Kebahagiaan bisa diperoleh dengan cara menjalankan perintah Allah SWT dan menjauhi larangannya, berakhlak mulia, dan menjauhi perbuatan hina.

Daftar Pustaka

- Nasution, Harun. *Teologi Islam Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI-Press, 1986.
- Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Nasution, Harun. *Falsafat Agama*. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Kartanegara, Mulyadi. *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Atiyeh, Georg N. *Al-Kindi: Tokoh Filosof Muslim*, terj. Baihaqi. Bandung: Pustaka. 1983.
- Madkour, Ibrahim. *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, terj. Yudian W. Asmin. Jakarta: Bumi Aksara. 2004.
- Iqbal, Muhammad. *Ibnu Rusyd dan Avveroisme: Sebuah Pemberontakan Terhadap Agama*. Jakarta: Gaya Media Pratama. 2004.
- Sudarsono, *Filsafat Islam*. Jakarta: Rineka Cipta. 2004.
- Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am. Bandung: Mizan. 2001
- Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Pustaka Jaya. 1986.
- Khaldun, Ibnu. *Muqaddimah*, terj. Masturi Irman, DKK. Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar. 2013.
- Nasr, Seyyed Hossein,. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam, jilid 1*, cet. I. terj. Tim Penerjemah Mizan. Bandung: Mizan. 2003.
- Enan, Muhammed Abdullah. *Biografi Ibnu Khaldun*, terj. Machnun Husein, Jakarta: Zaman. 2013.
- Syam, Firdaus. *Pemikiran Politik Barat: Sejarah, Filsafat, Ideologi, dan Pengaruhnya Terhadap Dunia Ke- 3*. Jakarta: Bumi Aksara. 2010.
- Ali, Abdul Mu'ti Muhammad. *Filsafat Politik Antara Barat dan Islam*, terj. Rosihin Anwar, Bandung: Pustaka Setia. 2010.
- Ramayulis dan Samsul Nizar, *Ensiklopedia Tokoh Pendidikan Islam Mengenai Tokoh Pendidikan di Dunia Islam dan Indonesia*. Ciputat: PT. Ciputat Press Group. 2010.