

# Akmaluddin Al-Nahjuwani dan Kitab *Syarḥ al-Isyārāt*

**Akhmad Rofii Damyati\***

Sekolah Tinggi Ilmu Ushuluddin (STIU) Al-Mujtama' Pamekasan

Email: masdimyati@gmail.com

## Abstract

*In the history of philosophy, Peripatetic has been acknowledged as the most influential philosophy school. Even, in Islamic thought tradition, this Aristotelian school of philosophy has significant influence. Among Masysya'i philosophers, i.e. Peripatetic adherents in Islam, Ibn Sina is the most renowned Islamic philosopher who arduously develops Aristotelian thoughts. He is not only to copy Aristotle, instead inventing new thoughts in philosophy. Al-Isyarat wa't-tanbihat is one of vaunted Ibn Sina's works. It becomes that last work before his passing away. This book contains the philosophy works he wrote beforehand. In the history of Islamic thought history, especially after 12<sup>th</sup> century, this work has significant and strong influence in Moslem philosophers. Nonetheless, many Moslem philosophers, both who support or reject him, commented (Syarah) this book. These comments (syuriḥ) are then followed with some annotative elaborations like hasyiyah, ta'liq, muhakamat, etc. While the precious values of this book are beyond question, some commentaries and annotative works remain difficult to get since most of them kept in the form of manuscripts in various large libraries around the world. One of significant and rare manuscripts is that of Syarḥ al-Isyārāt wa al-Tanbihāt written by Akmaluddin Al-Nahjuwani. This writing aims to introduce Akmaluddin al-Nahjuwani in his work titled Syarḥ al-Isyārāt and analyze its contents in brief.*

**Keywords:** *Ibn Sina, The Tradition of Isyārāt wa al-Tanbihāt, Akmaluddin al-Nahjuwani, Syarḥ al-Isyārāt.*

---

\* Kandidat Doktor di bidang Filsafat Islam di Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Turki.

## Abstrak

Sepanjang sejarah filsafat, mazhab Paripatetik adalah salah satu mazhab filsafat yang paling berpengaruh. Bahkan, dalam tradisi pemikiran Islam, tradisi filsafat ala Aristoteles ini pengaruhnya juga tidak kecil. Di kalangan para filosof Masya'i, sebutan mazhab Paripatetik di dalam Islam, Ibn Sina adalah salah satu filosof Muslim paling terkenal lantaran banyak mengembangkan pemikiran Aristoteles. Bukan berarti Ibn Sina sekedar meniru Aristoteles, justru menghasilkan pemikiran-pemikiran baru dalam filsafat. Kitab *al-Isyārāt wa al-tanbihāt* merupakan salah satu karya Ibn Sina yang paling penting. Ia menjadi karya terakhir semasa hayatnya. Kitab ini bagai rangkuman dari kitab-kitab filsafatnya yang ditulis sebelumnya. Oleh karena itu, dalam sejarah pemikiran Islam, utamanya setelah abad ke 12, karya ini menjadi penting dan berpengaruh kuat di kalangan filosof Muslim. Oleh karenanya, banyak filosof Muslim, baik yang setuju maupun tidak, telah memberi syarahan terhadap kitab ini. Bahkan dari syarahan-syarahan yang muncul banyak syarah-sarah sejenis hasyiyah, ta'liq, muhakamat dan sejenisnya. Walaupun begitu bernilainya kitab Ibn Sina tersebut, namun masih susah untuk kita dapatkan lantaran banyak yang masih dalam bentuk bentuk manuskrip dan tersimpan di beberapa perpustakaan besar dunia. Salah satu yang jarang disebut dan termasuk manuskrip langka adalah kitab *Syarḥ al-Isyārāt* karya Akmaluddin al-Nahjuwani. Tulisan ini akan memperkenalkan Akmaluddin Al-Nahjuwani, karyanya yaitu *Syarḥ al-Isyārāt* dan menganalisa secara singkat kandungan kitab tersebut.

**Kata Kunci:** *Ibn Sina, Tradisi Isyārāt wa al-Tanbihāt, Akmaluddin al-Nahjuwani, Kitab Sharḥ al-Isyārāt.*

## Pendahuluan

Ibn Sina (w. 1037) diakui sebagai filosof sangat penting dan berpengaruh sepanjang sejarah, bahkan bisa dikatakan filosof paling penting di dunia Islam. Karya-karyanya di bidang filsafat hampir mencakup semua isu, mulai dari pembahasan tentang alam, manusia, Tuhan, yang tertuang dalam bentuk buku, risalah maupun syair.<sup>1</sup> Uniknya, karya terakhirnya ini berupa refleksi atas pemikiran-pemikiran filsafat yang tertera pada karya-karyanya sebelumnya. Kitab tersebut ia beri judul *al-Isyārāt wa al-Tanbihāt*. Karena karya terakhirnya ini merupakan saripati dari karya-karya

---

<sup>1</sup> Shams C. Inati, *Ibn Sina's Remarks and Admonition: Physics and Metaphysics: An Analysis and Annotated Translation*, (New York: Columbia Press, 2014), xxi.

sebelumnya, maka kalimat-kalimat yang disampaikan sangat singkat dan padat. Makanya karya ini tidak mudah dipahami tanpa membaca karya-karyanya yang lain yang lebih rinci, walaupun tidak bisa dijamin bisa memahaminya seratus persen. Oleh karena itu, muncullah banyak pen<sup>2</sup>*syarah* terhadap kitab ini yang jumlahnya mendekati 20-an pen<sup>2</sup>*syarah*. Yang paling *masyhur* di antaranya adalah karya Imam Fahrudin al-Razi (w. 1209) dengan judul *Syarbu al-Isyārāt wa al-Tanbihāt* dan *Lubabu'l-Isyārāt* dan Sayfuddin Amidi (w. 1233) dengan judul *Kasyfu al-Tamwihāt fī Syarhi al-Isyārāt wa al-Tanbihāt*, Nasiruddin Tusi (w. 1273) dengan judul *Hallu Musykilati al-Isyārāt* atau *Syarbu al-Isyārāt*.<sup>2</sup>

Begitu banyaknya pen<sup>2</sup>*syarah* terhadap karya ini, seakan membentuk tradisi tersendiri, yaitu tradisi mensyarahi *al-Isyārāt wa al-Tanbihāt* dan menjadi kurikulum pembelajaran filsafat di masa itu. Sayangnya, karya-karya hasil tradisi mensyarahi *el-Isyārāt ve't-Tenbihāt* ini tidak semua hadir ke hadapan kita dalam bentuk kitab yang sudah diedit. Hal itu karena masih banyak yang masih

<sup>2</sup> Se jauh penelusuran penulis, berikut para pen<sup>2</sup>*syarah*, *hawasyi* dan *ta'liqat* terhadap kitab *al-Isyārāt wa al-Tanbihāt* Ibn Sina: (1) Syarafuddin Muhammad bin Mas'ud al-Mes'udi (w. 1186), *Kitabu al-Mababits wa al-Syuqūq*; (2) Fahrudin ar-Razi (w. 1209), *Syarbu'l-Isyārāt wa al-Tanbihāt* dan *Lubabu'l-Isyārāt*; (3) Sayfuddin Amidi (w. 1233), *Kasyfu al-Tamwihāt fī Syarhi'l-Isyārāt wa al-Tanbihāt*; (4) Rafi'u'd-Din al-Jili (w. 1243), *asy-Syarḥu 'ala'l-Isyārāt* (5) Najmuddin an-Nahjuwani (w. 1253), *Zubdatu al-Naqd wa Lubabu al-Kasyf* (6) Nasiruddin Tusi (w. 1273), *Hallu Musykilati al-Isyārāt*; (7) Ibn Kammunah (w. 1284), *Syarḥu al-Usūl wa al-Jumal*; (8) Sirajuddin Urmawi (w. 1283), *Syarḥu al-Isyārāt*; (9) Syamsuddin al-Samarqandi (w. 1303), *Bisyaratu al-Isyārāt*; (10) Akmaluddin an-Nahjuwani (w. 1302), *Syarḥu al-Isyārāt*; (11) Allamah Jamaluddin Yusuf al-Hilli (w. 1325) dengan tiga judul syarah yang berbeda yaitu: *Izāḥu al-Mudillāt min Syarhi al-Isyārāt*, *al-Isyārāt ilā Meāni al-Isyārāt wa al-Tanbihāt* dan *Bastu al-Isyārāt wa al-Tanbihāt*; (12) Badruddin Muhammad at-Tustari (w. 1332), *Syarḥu al-Isyārāt li al-Tūsī*; (13) Qatbuddin ar-Razi al-Tahtani (w. 1364), *Kitābu al-Muḥākamāt bayna Syarḥay al-Isyārāt*; (14) Sayyid Syarif Jurjani (w. 1414), *Ḥasyiya 'ala al-Muḥākamāt*; (15) Ibn Kemal Paşa (1534), *Ḥasyiya 'ala al-Muḥākamāt*; (16) Jamaluddin Hawansâri (w. 1688), *Ḥasyiyatu 'ala Syurubi al-Isyārāt*. Selengkapnya lihat Katib Çelebi, *Keşfü'z-ẓumûn an esâmi'l-kütübi'l-fünûn* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), cilt. 1., 123-4; Carl Brockelman, *Suplemented* (Leiden: E.J. Brill, 1956), 1/816; George C. Anawati, *Muallafat Ibn Sina*, (Kairo: Daru'l-Maarif, 1950), 4-12; Yahya Mahdawi, *Fibrist Nushabayi Mushannafati Ibn Sina*, (Tehran: Danişgah-ı Tahrân, 1954), 33-37; Osman Ergin, *Ibn Sina Bibliyografyası*, (İstanbul Üniversitesi-Tıp Tarihi Enstitüsü, 1956); dan lain sebagainya.

dalam bentuk manuskrip dan tersimpan di beberapa perpustakaan khususnya di Turki.<sup>3</sup>

Tulisan ini akan mengenalkan salah satu karya dari karya-karya *syarah* di atas, yaitu dua manuskrip karya Akmaluddin An-Nahjuwani yang berjudul *Syarḥu al-Isyārāt*. Namun karena terbatasnya tempat, maka akan diperkenalkan secara singkat siapa Emekleddin en-Nahcuvani, seperti apa dua naskah *Syarḥu al-Isyārāt* dan seperti apa isinya.<sup>4</sup>

## Akmaluddin al-Nahjuwani; Riwayat Hidup dan Karyanya

Sumber-sumber yang membahas tentang Akmaluddin An-Nahjuwani dan karyanya *Syarḥu al-Isyārāt* sangatlah sedikit, sehingga cukup sulit mendapatkan informasi mengenai pribadinya secara detail. Sejauh penelusuran penulis, hanya informasi mengenai nama, seorang murid, karir dan satu karyanya saja yang bisa terhimpun. Nama lengkapnya adalah Akmaluddin Muayyid bin Abu Bakar bin Ibrahim at-Tabib an-Nahjuwani. Nama lengkapnya ini terhimpun dari berbagai sumber, yaitu dari sumber dua manuskrip *Syarḥ al-Isyārāt*, dari sumber Mawlana Rumi dan Sultan Walad serta informasi dari muridnya yaitu Abu Bakar Ibn al-Zaki.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> Seperti Najmuddin an-Nahjuwani, *Zubdatu al-Naqd wa Lubabu al-Kasyf* tercatat di Perpustakaan Ahmed ke-III dengan nomor 3264, Rafiuddin Jili dan Tustari tersimpan di perpustakaan Jarullah dengan nomor 1312, Akmaluddin an-Nahjuwânî, *Syarḥu al-Isyārāt* masih terdapat dua naskah tersimpan di Perpustakaan Fazıl Ahmet Paşa dengan nomor 875 dan di perpustakaan Nuruosmaniye dengan nomor 2689, Ibn Kemal Paşa, *Hasyîya ‘ala al-Muḥākamât* terdapat tiga manuskrip yang tersimpan di perpustakaan Fatih dengan nomor 3027, Kara Çelebi Zade dengan nomor 344 dan Jarullah dengan nomor 1270, Samarkandi, *Bisyaratu al-Isyārāt* tersimpan di Perpustakaan Pazıl Ahmet Paşa dengan nomor 879, Syarif Jurjani, *Hasyiyatu al-Muḥākamât* tersimpan di Jarullah dengan 1293.

<sup>4</sup> Penulis sedang *mentabqiq* dua naskah tersebut untuk keperluan penelitian S3 di Süleyman Demirel Üniversitesi bidang Filsafat Islam.

<sup>5</sup> Lihat selengkapnya hasil penelitian Ibrahim Yemenli, “Ekmeleddin en-Nahcuvani ve Varlık Anlayışı”, *Tesis Master*, (İsntabul: Marmara İlahiyat-Marmara Üniversitesi, 1999), 13-20.

Nisbah namanya kepada Nahjuwan sering membingungkan. Sebab di masa yang tidak jauh berbeda, sama-sama hidup di Konya, dengan profesi yang sama dan juga mensyarahi kitab *al-Isyārāt wa al-Tanbihāt*, terdapat ulama yang namanya mirip dengan Akmaluddin, yaitu bernama Najmuddin an-Nahjuwani. Ada keraguan apakah Najmuddin dan Akmaluddin orang yang sama atau berbeda. Hasil penelusuran penulis, keduanya bukan orang yang sama. Hal itu karena beberapa alasan, di antaranya: (a) masa hidupnya diperkirakan berbeda, Najmuddin hidup di awal abad ke 13, sementara Akmaluddin juga hidup di abad yang sama namun meninggal di awal abad ke 14; (b) nama babak sama-sama Abu Bakar, tapi kakek Najmuddin adalah Muhammad dan kakek Akmaluddin adalah Ibrahim; sama-sama mensyarahi kitab *al-Isyārāt wa al-Tanbihāt*, tapi beda bab; Najmuddin mensyarahi bagian Logika, sementara Akmaluddin mensyarahi bagian Fisika, Metafisika dan Tasawwuf; (c) nama Akmaluddin Muayyid disebut oleh Mawlana dan Abu Bakar al-Zaki. Sementara nama Najmuddin tidak pernah disebutkan oleh mereka. Padahal mereka adalah orang-orang mulia yang dekat dengan Akmaluddin sang tabib. Semua itu menandakan bahwa Akmaluddin Al-Nahjuwani adalah berbeda dengan Najmuddin al-Nahjuwani.

Dilihat dari profesinya, Akmaluddin Muayyid sudah masyhur sebagai *tabib*. Oleh karena itu, gelarnya disebut *al-Tabīb* yang filosof.<sup>6</sup> Hanya saja tidak ada informasi yang menyebutkan siapa gurunya. Adapun murid-muridnya, hanya ada info seorang murid yang pernah belajar ilmu kedokteran kepadanya, yaitu Abu Bakar Ibn al-Zaki. Ia pernah berkirim surat kepada gurunya itu dan menyebutkan bahwa ia mendapatkan ilmu kedokteran tersebut dari Akmaluddin. Secara jelas, Abu Bakar al-Zaki menyebut nama

<sup>6</sup> Lihat Şehabeddin Uzluk, “Mevlana’nın Tabibleri: Ekmeleddin Müeyyet-Beyhekim ve Gazenfer”, *Selçuk Üniversitesi 1. Milletlerarası Mevlana Kongresi (Tebliğler)*, Konya 3-5 Mayıs 1987, 211-219; Ali Haydar Bayat, “Mevlana’nın Dostlarından Tabib Ekmeleddin Müeyyed el-Nahçuvani”, *3. Milli Mevlana Kongresi (Tebliğler)*, Konya 12-14 Aralık 1988, 231-262; “Turkish Medical History of the Seljuk Era”, *Foundation for Science Technology and Civilization*, FSTC Limited, 2006, 2-14.

Akmaluddin en-Nahçuvânî dalam surat-suratnya.<sup>7</sup>

Melihat dari situasi sosial politik, Akmaluddin hidup di masa akhir kesultanan Seljuk yang dikenal pernah menguasai daerah Islam yang cukup luas, dengan masa kekuasaannya yang tergolong singkat, yaitu abad ke-11 s.d. abad ke 14. Di masa akhir kesultanan Seljuk ini, tentara Mongol sudah masuk dan mengontrol Seljuk. Selain itu, perpecahan antara penguasa semakin runyam serta penghianatan merajalela. Oleh karena itu, legitimasi sultan semakin lemah untuk kemudian hilang sama sekali. Beruntung ada gerakan *Beylik*<sup>8</sup> yang menghimpun sisa-sisa kekuatan masyarakat untuk kemudian membangun peradaban baru yang lebih kuat. Itulah cikal bakal lahirnya kesultanan Usmani. Walaupun Akmaluddin hidup di masa Seljuk yang sudah kacau secara sosial politik, namun situasi keilmuan berada dalam puncak dan keemasannya. Ilmu pengetahuan berkembang pesat, lahir banyak ulama di berbagai bidang, seakan tidak terpengaruh sama sekali dengan situasi runyamnya sosial politik pada waktu itu.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Ali Sevim, *Abu Bakr İbn al-Zakî: Ravzat al-Kuttâb va Hadikat al-Albâb*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2011), 3.

<sup>8</sup> Istilah “*Beylik*” dari bahasa Turki “*bey*” yang artinya tuan dan “*Beylik*” merupakan sifat ketokohan pada seseorang. Artinya, gerakan Beylik adalah gerakan tokoh-tokoh masyarakat atau keluarga-keluarga besar. Setelah kerajaan Seljuk hampir lenyap, para Beylik ini merapatkan barisan dan menyusun langkah-langkah yang harus ditempuh untuk melanjutkan peradaban. Di Seljuk Anatolia, nama-nama grup Beylik sangat banyak. Mereka di antaranya seperti: Aydınoğulları, Candaroğulları, Dulkadiroğulları, Eretna Beyliği, Eşrefioğulları, Germiyanogulları, Çobanoğulları, İnanoğulları, Karamanoğulları, Karesioğulları, Menteşeoğulları, Osmanogulları, dan lain-lainnya. Nama Osmanogulları (keluarga Osman) adalah Beylik yang paling bersinar di antara mereka. Dari Gerakan Beylik inilah kerajaan besar Usmani lahir. Mengenai seluk beluk gerakan Beylik, lihat M. Akif Erdoğan, *Türkiye Tarihi ve Uygarlıkları: XIII.-XV. Yüzyıllar Türkiye Tarihi Beylikler Dönemi*, (İzmir: İlya İzmir Yayınevi, 2014).

<sup>9</sup> Untuk penjelasan mengenai kemajuan ilmu di masa ini, lihat İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, (İstanbul: Papersense Yayınları, 2016), 137-138.

### Dua Naskah *Ṣerḥü'l-İşārāt*

Walaupun disinyalir mempunyai karya lain, seperti misalnya disebutkan pernah mensyarahi kitab *Qānūn fī al-Ṭib*-nya Ibn Sina, namun karya yang sampai ke hari ini hanyalah satu kitab saja, yaitu *Syarḥu al-Isyārāt*. Itupun karya ini hanya tersisa dua naskah yang masih tersimpan dalam bentuk manuskrip, yaitu naskah dari perpustakaan Köprülü dalam koleksi Fazıl Ahmet dengan nomor 875 dan naskah dari perpustakaan Nuruosmaniye dengan nomor 2689. Keduanya saat ini bisa dilihat di Perpustakaan Suleymaniye. Ramazan Şeşen memasukkan dua naskah manuskrip ini ke dalam kumpulan manuskrip Arab yang langka (*nawādir al-maḥtūtāt al-ʿArabiyyah*).<sup>10</sup>

Sebagaimana disampaikan pada bagian *Qaydu al-Faragh (incipit)*, naskah Fazıl Ahmet ini adalah tulisan pengarang sendiri, yaitu dengan nama lengkap pengarang: Muayyid bin Abu Bakar bin Ibrahim at-Tabib An-Nahjuwani. Naskah yang berukuran 16,2 x 24,5 cm dengan rata-rata 19 baris di setiap halamannya ini, ditulis dengan *khaṭ naskhi* dengan tinta hitam yang warnanya agak pudar dan pucat. Karena warna tulisan agak pudar, naskah ini agak susah dibaca tanpa bantuan naskah lainnya. Bahkan, di banyak halaman, tulisannya seperti ditimpali dengan tulisan baru untuk memperjelas tulisan lama, namun dengan bentuk khat yang sama. Bisa dikatakan timpalan tulisan tersebut juga dibuat oleh pengarang sendiri, karena bentuk khat yang tidak berbeda dari sebelumnya.<sup>11</sup>

Sementara naskah *Nuruosmaniye* adalah naskah seorang penyalin yang bernama Muhammad bin Muhammed bin Mahmud al-Razi. Naskah yang mempunyai rata-rata 17 baris per-halaman ini menyebut nama muellifnya dengan nama: Mueyyid Akmaluddin al-Tabib al-Nahjuwani. Sebagai naskah sekunder, naskah *Nuruosmaniye*

<sup>10</sup> Ramazan Şeşen, *Nawādiru'l-Maḥtūtāt fī Maktabāt Türkîyyah*, (Beyrut: Dar al-Kutub el-Jedid, 1982), 3/20-21.

<sup>11</sup> Analisa lebih detail lihat İbrahim Yemenli, *Ekmeleddin en-Nabuwānî*, (İslam Felsefesi Yüksek Lisan Tezi), Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimler Anabilim Dalı (İstanbul: 1999), 26.

ditulis dengan khat naskhi dengan huruf besar-besar, sehingga lebih mudah dibaca dan sangat membantu mentahkik naskah induk. Namun, naskah ini juga mempunyai problem yang tidak sepele, yaitu satu halaman yang hilang pada lembar ke 17. Sementara di tempat lain, ada penambahan halaman yang sepertinya bukan termasuk dari kitab aslinya, yaitu mulai dari lembar ke 56-b sampai dengan warak ke 58-a.<sup>12</sup> Semua problem-problem itu bisa terselesaikan setelah proses *muqābalah*<sup>13</sup> antar dua naskah tersebut, sehingga yang kurang bisa dilengkapi, yang lebih bisa ditambah dan yang salah bisa dibetulkan sesuai dengan kaedah ilmu *taḥqiq*.<sup>14</sup>

Berikut halaman sampul dalam, halaman pertama dan terakhir kedua manuskrip tersebut:

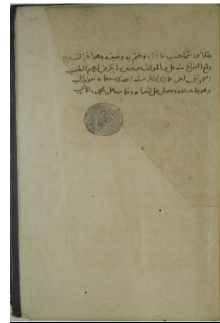
Manuskrip Fazıl Ahmet (MS: 875)



Gambar 1, cover dalam



Gambar 2, pengantar



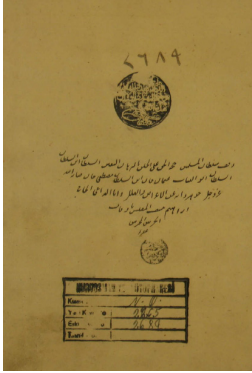
Gambar 3, bagian incipit

<sup>12</sup> Lihat naskah Nuruosmaniye, lembar ke 17 dan lembar ke 56-58. Bandingkan dengan naskah Fazıl Ahmet, lembar ke 16-b baris ke 2 sampai dengan lembar ke 17-a.

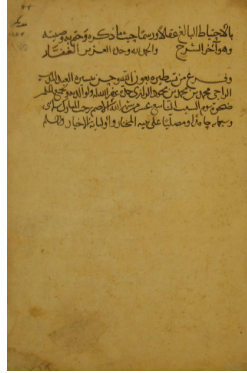
<sup>13</sup> *Muqābalah* adalah pemeriksaan silang naskah. Yakni, membandingkan naskah induk dengan naskah sekunder. Fungsinya adalah menyelesaikan problem-problem yang ada dalam naskah. Selengkapnya lihat Akhmad Rofii Damyati, “Metode Penelitian (Taḥqiq) Manuskrip di Barat dan Dunia Islam”, dalam *Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam Islamia*, Volume X, Nomor 2, (T.K: T.P, Agustus 2016).

<sup>14</sup> Untuk metodologi penelitian manuskrip secara lebih detail, lihat Ramadan Abdu't-Tawwab, *Manahij Taḥqiqi't-Turath Bayna'l-Qudama wa'l-Muhaddithin*, (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1985). Abdullah bin Abdurrahim 'Asilan, *Taḥqīq al-Makḥṭūṭāt bayna al-Wāqī' wa al-Nahj al-Amsal*, (Riyad: Matbu'at Maktabah Malik Fahd al-Wataniyyah, 1994). Abdussalam Harun, *Qutuf Adabiyyah: Dirasah Naqdiyyah fi al-Turats al-'Arabi ḥawla Taḥqīq al-Turats*, (Kairo: Maktabatu's-Sunnah, 1988). Nuri Hamudi al-Qaysi dan Sami Makki al-'Ani, *Manhaj Taḥqīq al-Nuṣṣ wa al-Nasyriha*, (Bagdad: Matba'atu al-Ma'arif, 1975). Dan lain-lain.

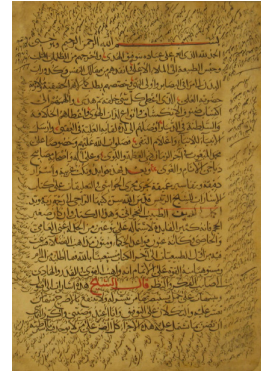
## Manuskrip Nurousmaniye (MS:2689)



Gambar 1, hlm dalam



Gambar 2, pengantar



Gambar 3, bagian incipit

Tentang Isi *Syarḥ al-Isyārāt*

Untuk mengetahui isi *Syarḥu al-Isyārāt* karya Akmaluddin ini, secara garis besarnya bisa dilihat dari pengantar kitab tersebut. Dalam tradisi literatur Islam, ketika suatu karya ditulis, pengarang dalam pengantarnya biasanya memberikan kata-kata kunci yang menjadi isyarat terhadap isi. Fungsinya untuk memperindah narasi dan memancing pembaca agar penasaran terhadap isi suatu karya. Inilah yang dalam ilmu Balaghah dikenal dengan *Barā'atu al-Istiḥlāl*.<sup>15</sup> Oleh karena itu, karena terbatasnya tempat untuk menjabarkan secara rinci isi kitab ini, maka untuk memperkenalkan kandungan kitab, penulis akan mengulas pengantar karya Akmaluddin an-Nahjuwânî ini. Pengantar kitab ini bisa dibagi menjadi dua bagian. Pertama: *Khuṭbatu al-Kitāb* yang berisi *basmalah*, *hamdalah* dan *sholawat*. Kedua: *muqaddimah* yang dimulai dengan kata *waba'du*, yang menjelaskan tentang komposisi pembahasan kitab.

<sup>15</sup> Lihat penjelasan Abdurrahman b. Habannakah al-Maydani ad-Dimasyqi (w. 1425), *al-Balāghatu al-'Arabīyah*, (Beyrut: Daru'l-Qalam, 1996), 2/559.

Berikut teks lengkap pengantar kitab *Syarbu'l-Iyyarat*:

بسم الله الرحمن الرحيم.

الحمدُ لله الذي أنعمَ على عباده بتوفيق الهدى؛ وأخرجهم من الظلمات  
الثلاث وحَبَسَ الطبيعةَ إلى الملا الأعلى؛ وأنقذهم من مهالك التفسير  
وكُدُوراتِ البدنِ إلى مَرَاقِيِّ البصائرِ وأُولَى التُّهَى؛ وخصَّهم بطلبِ كمالاتهم  
الحقيقية ومُلازمةِ حَضْرَتِهِ العُلَى، الذي أعطى كُلَّ شيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى؛  
وَأَلْهَمَهُمْ إلى اكْتِسَابِ صُنُوفِ الإنْكِشَافِ وأنواعِ لَذَاتِ الهَوَى؛ وأَعْطَاهُمْ  
الخِلاَفَةَ والسَّلْطَنَةَ في الدُّنْيَا؛ وأَوْصَلَهُمْ إلى لَذَّةِ لِقَائِهِ العَلِيَّةِ في العُقْبَى؛  
وأَرْسَلَ الأنبياءَ لِلْأَنْبَاءِ وأَعْلَامِ الثَّقَى. فَصَلَّواتُ الله عليهم، وخصوصًا  
على مُحَمَّدٍ المبعوثِ في آخرِ الزَّمانِ ذي العِظَمَةِ واللَّوَا، وعلى آلِهِ وأَصْحَابِهِ  
مَصَابِيحُ دِيَارِجِي الآثَامِ والعَوَى.

وَبَعْدُ، فهذه فوائدٌ ونُكَّتٌ غَرِيبَةٌ، وأَسْرَارٌ دَقِيقَةٌ، وتَفاسِيرُ عَمِيقَةٌ، تجري  
مَجْرَى الحَوَاشِيِّ والتَّعْلِيقَاتِ على كِتَابِ الإِشَارَاتِ لِلشَّيْخِ الرَّئِيسِ، قَدَسَ  
اللهُ سِرَّهُ، كَتَبَهَا الرَّاجِي إلى رَحْمَةِ رَبِّهِ، مُؤَيَّدٌ بنِ أَبِي بَكْرٍ بنِ إِبْرَاهِيمَ الطَّبِيبِ  
الْكُخْجَوَانِيِّ. وهذا الكتابُ، وإن كان صَغِيرَ الحِجْمِ، فَإِنَّهُ كَثِيرُ الفَائِدَةِ  
لِاشْتِمَالِهِ على نَوْعَيْنِ مِنَ الحِكْمَةِ، أَعْنِي العَامِّيَّ وَالْخَاصِّيَّ؛ وَكَأَنَّهُ عِيُونُ قَوَاعِدِ  
الحُكَمَاءِ، وَمُتُونُ مَذَاهِبِ الفُضَلَاءِ. فَشَرَعْتُ فِيهِ من أَوَّلِ الطَّبِيعِيَّاتِ إلى  
آخِرِ الكِتَابِ، مُسْتَعِينًا باللهِ فيما أَطْلُبُهُ من المَرَامِ، وَمُسْتَوْهَبًا مِنْهُ القُوَّةَ  
على الإِتِمَامِ. إِنَّهُ وَاهِبُ القُوَى والقَدَرِ، والهادِي إلى صاحبِ الفِكرِ والتَّنْظَرِ.

## Bagian I: *Khuṭbatu al-Kitāb*

Sebagaimana disebutkan, bagian ini adalah bagian yang menyebutkan *basmalah*, *hamdalah* dan *shalawat* kepada nabi Muhammad SAW beserta para sahabat dan keluarga-keluarganya.

Cara seperti ini adalah tradisi Islam dalam menyampaikan pemikiran, baik oral maupun literal. Biasanya, di antara *hamdalah* dan *shalanat*, pengarang memberikan beberapa isyarat berupa kata-kata kunci untuk menggambarkan isi kitab, tanpa memberi penjelasan makna dari kata-kata tersebut. Biasanya, dipilih kata-kata yang mewakili pembahasan kitab. Inilah *barā'atu'l-Istihlal* seperti disinggung di atas. Berdasarkan analisa penulis, kata-kata kunci penting pada bagian ini adalah sebagai berikut:

### a. Kata kunci I

Pada bagian ini terdapat tiga kata kunci penting yang saling berkaitan, “tiga kegelapan” (الظلمات الثلاث), “penjara fisik” (حبس الطبيعة), serta diangkatnya ke derajat “golongan mulia” (الملا الأعلى). Pada bagian ini, Akmaluddin berterima kasih kepada Allah Swt (*hamdalah*) karena telah mengeluarkan hamba-hambanya, termasuk dirinya, dari problem fisik yang dia sebut dengan “tiga kegelapan” dan “penjara” dan diangkatnya kepada kualitas “golongan mulia”. Hal ini menggambarkan adanya suatu tahapan kewujudan manusia sejak sebelum fisik, setelah menjadi fisik di kandungan ibu dan setelah lahir ke dunia. Sebab yang dimaksud “tiga kegelapan”, sebagaimana Imam Fakhruddin al-Razi sebutkan dalam tafsir *Mafātiḥu al-Ghaib*-nya, adalah: perut, rahim dan plasenta; atau ada juga yang mengatakan: tulang sulbi, rahim dan perut.<sup>16</sup>

Anugerah kewujudan kepada manusia ini terkandung dalam al-Quran, ayat ke-172, QS al-A'raf (7).<sup>17</sup> Menurut ayat ini, Allah membuat perjanjian dengan manusia baik secara personal maupun komunal, ketika manusia masih dalam bentuk ruh, yakni di saat masih berada di alam arwah, sebelum bertemu dengan janin. Perjanjian ini menentukan apakah manusia itu wujud atau

<sup>16</sup> Imam Fakhruddin al-Razi, *at-Tafsīr al-Kabīr: Tafsīr Mafātiḥu al-Ghayb*, (Beyrut: Dar al-Ihyai al-Turats al-‘Arabī, 1420 H), 24/400 dan 26/424.

<sup>17</sup> QS al-A'raf (7), 172:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾

tidak. Ketika perjanjian disepakati, dengan menyatakan “ya, kami bersaksi” (*Balā Syahidnā*), maka ruh manusia tersebut wujud bersama janin dan Allah mengeluarkan dari tiga kegelapan tersebut dan hadir di dunia fana ini.<sup>18</sup>

Setelah itu, manusia lahir ke dunia dalam keadaan tidak tahu apa-apa (*lā ya'lamūna syay'an*).<sup>19</sup> Dalam filsafat, “ketidaktahuan tentang apa-apa” ini dikenal dengan konsep *tabularasa*, yaitu teori yang menyatakan bahwa otak manusia seperti papan kosong yang baru akan terisi setelah lahir di dunia.<sup>20</sup> Walaupun terlahir dengan tanpa pengetahuan, namun sudah dilengkapi dengan panca indera dan akal. Panca indera inilah yang menjadi gambaran fisik. Sebab barometer fisik adalah segala sesuatu yang bisa diindera dengan indera fisik (perasa, penglihatan, pendengaran, penciuman, penyentuh). Fisik manusia ini mewakili derajat kewujudan yang paling rendah, yaitu jasadiyyah. Jasadiyyah manusia dalam ilmu pengetahuan mewakili ilmu fisik. Namun demikian, manusia tidak sekedar dibekali panca indera, sebab Allah SWT juga ciptakan akal untuknya, sebagai alat untuk mengolah informasi yang diperoleh oleh panca indera menjadi ilmu pengetahuan. Akal inilah yang mewakili ilmu rasional dalam pengetahuan.

Sayangnya, banyak manusia yang mencukupkan diri dengan panca inderanya sehingga menyebabkannya terpenjara oleh kepentingan *fiziki*nya. Oleh karena itu, Akmaluddin dalam pengantarnya ini bersyukur kepada Allah karena telah mengeluarkan hamba-hambanya dari “penjara” *fizik*. Untuk melepaskan diri

<sup>18</sup> Inilah yang oleh Profesor Syed Naquib al-Attas disebut dengan Perjanjian Abadi (*primordial covenant*). Lihat penjelasan lengkapnya di Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2001), 75, 144, 180 dan 197.

<sup>19</sup> Q.S Al-Nahl (16), 78:

﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾

<sup>20</sup> Konsep *tabularasa* di zaman Modern digaungkan oleh John Locke (1632-1704), filosof asal Inggris. Selengkapnya lihat James Gordon Clapp, “Locke, John”, *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed), (New York: Macmillan Publishing, 1972), Volume 3, 487-503.

dari penjara ini salah satu caranya adalah memaksimalkan potensi akalunya sehingga sampai kepada derajat kebijaksanaan. Mereka yang berhasil mengolah akalunya sehingga mencapai suatu bijaksanaan, berarti derajatnya naik ke golongan terhormat (*al-Malau al-'Alā*) di antara hamba-hambanya. Golongan ini istilah filsafatnya adalah golongan intelektual. Sebagaimana diketahui, dalam filsafat, para malaikat adalah level tinggi dalam peringkat akal. Dalam filsafat, akal manusia bisa naik kualitasnya menjadi kualitas malaikat, yaitu dari: *al-'Aqlu'ḥayulani*, *al-'aqlu bi al-malakah*, *al-'aqlu bi al-fi'l* sampai kepada *al-'aqlu al-mustafad*.<sup>21</sup>

## b. Kata Kunci II

Pada bagian ini, kata kuncinya adalah: (1) “perusak jiwa” (مهالك النفس) dan “kotoran-kotoran badan” (كدورات البدن) dan (2) “peningkatan cara pandang” (مراقي البصائر) dan “mempunyai kecemerlangan berfikir” (أولى النهي). Yakni, Akmaluddin bersyukur kepada Allah karena telah menyelamatkan manusia dari ancaman-ancaman pada jiwa dan kotoran-kotoran fisik yang dua-duanya merusak manusia, sehingga level fisik manusia kualitasnya bisa ditingkatkan ke level intelektual yang ia istilahkan dengan kata kunci *marāqiyu al-basyair* dan *ulinnuha*.

Kata kunci-kata kunci ini menguatkan kata kunci sebelumnya. Hanya saja bagian ini lebih menekankan kepada isyarat untuk aspek psikologi dalam filsafat. Sebab salah satu manfaat filsafat adalah “penyempurnaan kemampuan teoritis” (إستكمال القوة النظرية) yang diasah melalui akal.<sup>22</sup> Ini menggambarkan bahwa kitab yang akan dibahasnya juga akan mengupas hal ihwal psikologi (*'ilmu al-nafs*) serta derajat-derajatnya. Dalam pembahasan psikologi ini, jiwa terbagi kepada: jiwa nabati (النفس النباتية), jiwa hayawani (النفس الحيوانية) dan jiwa rasional (النفس الناطقة).<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Al-Attas, *Prolegomena...*, 159-160.

<sup>22</sup> Lihat Ibn Sina, *al-Syifā': Ilāhiyyāt*, G.C. Anawati, Y. Musa, S. Dunya and S. Zayed (ed), (Cairo: Organisme Général des Imprimeries Gouvernementales, 1960), 1/4.

<sup>23</sup> Selengkapnya lihat Ibn Sina, *Al-Najāt fi al-Hikmah al-Mantiqiyah wa al-Tabi'iyah*

Ketiga aspek psikologis ini dimiliki oleh manusia yang menjadi potensi untuk mengontrol jiwa nabati dan hayawaniyahnya dengan jiwa rasionalnya. Sebab, kalau sudah bisa terkontrol dengan jiwa rasionalnya secara baik, maka jiwa itu sudah menemukan tujuan penciptaannya, yaitu kebijaksanaan hakiki. Itulah yang disebut dengan *ulinnubā*. Namun apabila sebaliknya, yakni tidak terkontrol, maka jiwa nabati dan hayawannya bisa mengontrol seluruh jiwanya. Jika ini yang terjadi, maka kerusakan-kerusakan pada jiwa dan kotoran-kotoran badan akan merajalela dan menjadi penguasa jiwa. Itulah yang disebut oleh Akmaluddin dengan *Mahālik al-Nafs* dan *Kudurātī al-Beden*.

### c. Kata Kunci III

Bagian ini juga kelanjutan dari sebelumnya, yakni apabila jiwa rasional seseorang sudah bisa mengondisikan jiwa nabati dan hayawannya dengan baik, maka dia bisa mencapai kesempurnaan yang hakiki yang hanya bisa dicapai oleh manusia. Oleh karena itu, kata kunci bagian ini adalah “kesempurnaan yang hakiki” (كمالاتهم الحقيقية). Mereka yang berhasil mencapai kesempurnaan hakiki akan berhasil juga “membersamai” Allah SWT (ملازمة حضرته العلي).

Dari kata kunci ini Akmaluddin mengisyaratkan dua macam kesempurnaan yang dibahas Ibn Sina, yaitu kesempurnaan pertama, yaitu: perubahan substansi dari yang sifatnya potensial (وجود بالقوة) menjadi aktual (وجود بالفعل) dan kesempurnaan kedua, yaitu berupa aksi dan kesan dari kewujudan aktual tersebut (الأفعال والإنفعال). Sebagai contoh: kewujudan manusia pada asalnya masih berupa potensi (بالقوة), belum wujud secara nyata (بالفعل), sebagaimana disebutkan pada kata kunci pertama di atas. Baru setelah lahir ke dunia manusia wujud secara aktual. Kewujudannya secara aktual sebagai kesempurnaan pertama bukanlah kesempurnaan hakiki, karena itu hanya sekedar wujud, masih perlu penyempurnaan lebih

---

*na al-Ilahiyyah*, (Beyrut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982), 196-203. Dalam kitab *al-Iyārāt na al-Tanbīhāt* (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1992), pembahasan mengenai ini terletak pada bagian Fisika, yaitu pada bab ke-4 dan ke-5.

lanjut. Wujud manusia secara aktual adalah wujud yang sifatnya formal, dengan artian sudah tersedia perangkat kasar yang berupa jasad dan perangkat lunak berupa akal padanya.

Oleh karena itu, yang disebut dengan kesempurnaan kedua adalah bagaimana manusia berupaya mengolah kesempurnaan pertama dengan aksi seperti aksi membedakan, menyamakan, menghubungkan, merasakan, mengetahui sesuatu, sehingga mencapai suatu kebenaran yang mengantarkannya terhadap suatu kesempurnaan hakiki. Di saat itulah manusia menemukan kebijaksanaan. Untuk melewati proses kesempurnaan yang kedua ini manusia perlu akal, suatu alat kognitif yang dimiliki manusia selain panca indera. Sejauh mana ia mampu mengolah akal budinya, sejauh itu pula kesempurnaan kedua dicapai. Dan apabila sudah mencapai kesempurnaan kedua ini, maka ia sudah layak “membersamai” Allah SWT, sebagaimana disebutkan dalam kata kunci di atas.

#### **d. Kata Kunci IV**

Dalam usaha mencapai kesempurnaan diri tersebut, manusia harus menggunakan intrumen-instrumen pencerna ilmu pengetahuan. Sebab, dengan alat tersebut manusia bisa mengungkap banyak ilmu. Oleh karena itu, kata kunci berikutnya adalah “ketersingkapan” (إنكشاف). Setelah ada upaya manusia mengungkap sesuatu yang tertutup, maka terbuka dan rahasia dengan mudah tersingkap. Kata kunci ini juga mengandung proses kesempurnaan seperti yang kita bahas, yaitu proses aksi menyingkap (*fi'l*) dan kesan (*infi'āl*) yang diperoleh setelah tersingkap, yaitu rahasia-rahasia yang terungkap.

Kemampuan manusia dalam mengungkap pengetahuan ini mengisyaratkan tentang tiga aspek dalam diri manusia, seperti disebutkan di atas: aspek nabati, aspek hayawani dan aspek insani. Dari masing-masing aspek mempunyai fungsi dan kesempurnaan yang berbeda-beda dalam mengungkap dan menangkap obyek-obyeknya. Untuk aspek nabati, manusia mempunyai fungsi untuk

mengonsumsi, mereproduksi, merawat diri dan lain sebagainya yang bersifat jasadiyyah. Sementara untuk aspek hayawani, manusia mempunyai fungsi kekuatan (*qunwah*), keinginan (*irādah*) dan menangkap (*iktisyāf*) sesuatu obyek secara partikular. Dan untuk aspek insani, manusia mempunyai fungsi untuk mengolah obyek yang nabati dan yang hayawani dengan pilihan-pilihan rasional dan di tahap ini manusia sudah mendapatkan informasi dari obyek-obyek pengetahuan secara universal.<sup>24</sup>

### e. Kata Kunci ke V

Bagian ini adalah bagian yang menjadi tujuan akhir kerja filsafat, yaitu suatu kebahagiaan. Sebagaimana Ibn Sina sebutkan bahwa semua macam ilmu ada dalam satu payung tujuan akhir, yaitu mencapai kesempurnaan jiwa untuk kebahagiaan di akhirat (*al-Sa'ādah al-Ukbrahiyyah*).<sup>25</sup> Konsep kebahagiaan dalam kitab *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt* ini dibahas detail di bagian ke tiga, yaitu bab ke 8, bab ke 9 dan bab ke 10. Inilah bagian tasawwuf dalam kitab *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt* Ibn Sina. Dalam topik-topik filsafat, pembahasan bagian ini masuk dalam kategori filsafat praktik, dan sering disebut dengan filsafat kebahagiaan (*the philosophy of happiness*).<sup>26</sup> Di khutbah kitab *Syarḥu al-Isyārāt* ini, Akmaluddin menggunakan beberapa kata kunci untuk menggambarkan filsafat praktik, yaitu seperti: (a) kepemimpinan dan kekuasaan (خلافة والسلطنة), (b) kenikmatan berjumpa sang Pencipta di hari keabadian (لَذَّةُ لِقَاءِ الْعَلِيِّ فِي الْعُقْبَى), (c) mengutus para nabi sebagai penyampai kabar dan ilmu (وَأَرْسَلَ الْأَنْبِيَاءَ لِلْأَنْبَاءِ وَأَعْلَامِ النَّفَى).

Walaupun tidak spesifik menyebut filsafat praktik, namun kata-kata kunci yang disampaikannya cukup mewakili pembahasan filsafat praktik. Kita tahu filsafat praktik meliputi: akhlak (*tadbīr*

<sup>24</sup> Lihat selengkapnya Ibn Sina, *al-Najāt fī al-Ḥikmah al-Mantiqiyyah wa al-Ṭabī'iyah wa al-Ilāhiyyah*, (Beyrut: Mansyurat Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982), 196-222.

<sup>25</sup> Ibn Sina, *al-Syifā: Ilāhiyat...*, vol. 1, 17.

<sup>26</sup> Seperti karya al-Ghazali, *Kimīyah al-Sa'ādah* dan Naquib al-Attas, *The Meaning and Experience of Happiness in Islam*, dll.

*al-nafs*), ekonomi (*tadbīr al-manẓil*), politik dan hukum (*tadbīr al-dawlah*).<sup>27</sup> Semua pembahasan filsafat praktik ini tujuan akhirnya adalah kebahagiaan, baik di tingkat personal, keluarga dan negara. Walaupun demikian, pada bagian tasawwuf ini Ibn Sina lebih fokus kepada pembahasan konsep kebahagiaan di tingkat personal. Sebab kebahagiaan personal merupakan asas kepada kebahagiaan-kebahagiaan lainnya. Pembahasan tiga bab terakhir kitab Isyarat ini meliputi: Konsep Kebahagiaan (bab 8), tingkatan-tingkatan kaum Arif (bab 9), rahasia-rahasia ilmu intuitif (bab 10).

Pada pembahasan konsep kebahagiaan, Ibn Sina membangun konsepnya dari filsafat teoritisnya terutama metafisik dan psikologi. Dari filsafat metafisik, Ibn Sina mendasari konsep kebahagiaannya dengan berlandaskan konsep wujud yang berhirarkhis (wujud eksternal, wujud internal dan wujud mutlak). Dari psikologi, Ibn Sina mendasarinya dengan level-level psikologi dalam diri manusia (indera luar, indera dalam, akal dan intuisi). Bagi Ibn Sina, manusia memang bisa mencapai kebahagiaan fisik, seperti nikmatnya makanan, nikmatnya berhubungan dengan lawan jenis, indahnya melihat pemandangan alam, dan lain sebagainya, namun kebahagiaan yang dicapai semacam itu bukanlah yang tertinggi. Sebab masih ada kebahagiaan intelektual dan spiritual. Oleh karena itu, Ibn Sina mengawali pembahasannya dengan menolak pandangan kalangan yang mengatakan kebahagiaan fisik adalah kebahagiaan puncak. Sebab bagi Ibn Sina, kebahagiaan itu sebenarnya dicapai melalui pandangan tentang kebaikan (*goodness*). Untuk mengenali kebaikan perlu 'rasa' (*syu'ūr*), yaitu pengenalan terhadap hal-hal yang baik. Atau, untuk dikatakan baik perlu dikenali dengan rasa (*to be good is to be desirable*). Sementara rasa pada manusia melibatkan aspek indera luar, indera dalam dan akal aktif dan intuitif manusia. Oleh karena itu, Ibn Sina mengajukan tiga syarat untuk mencapai kebahagiaan: (1) kesadaran (*awareness*), (2) kenikmatan bisa dirasakan baik ketika obyeknya hadir ataupun absen, dan (3) dapat dialami langsung

<sup>27</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2014), 123.

(*dẓawq*) oleh orangnya. Semua syarat-syarat tersebut berlaku bagi semua level kebahagiaan.

Sebagaimana Shams Inati jelaskan,<sup>28</sup> Ibn Sina ingin menyampaikan bahwa ada perbedaan antara yang tahu dengan yang tidak tahu dalam mengenal obyek kebahagiaan. Tentu saja perbedaan itu lazim adanya karena kemampuan setiap orang berbeda dalam mengapresiasi instrumen *syu'ūr*-nya. Begitu juga orang yang sudah memanfaatkan dengan baik *syu'ūr*-nya, tapi tetap ada perbedaan-perbedaan kualitas dalam mencapai kebahagiaan, sehingga peringkat-peringkat (*maqāmāt*) pada setiap orang yang ingin mencapai kebahagiaan pencapaiannya juga berbeda. Di sinilah Ibn Sina menggunakan tiga kategori peringkat seseorang dalam mencapai kebahagiaan, yaitu: peringkat seorang yang *ẓāhid*, peringkat seorang yang *ābid* dan peringkat seorang yang *ārif*.<sup>29</sup>

Oleh karena itu, di bagian akhir kitab ini, yaitu bab ke 10, Ibn Sina menjelaskan tanda-tanda ilmu yang dicapai seorang sehingga ia betul-betul telah memperoleh kebahagiaan hakiki. Dicontohkan, orang sangat menikmati rasa makanan ketika sedang lapar. Itu kenikmatan yang biasa-biasa saja bagi orang umum. Namun apabila kenikmatan terjadi pada manusia yang puasa, dalam keadaan lapar, justru kelaparan itu mengantarkan kepada suatu kenikmatan tertentu. Mereka justru berlama-lama tidak makan karena menikmati kelaparan tersebut dengan tujuan ingin mencapai kenikmatan lainnya yang menjadi tujuan puasa. Oleh karena itu, bab ini diberi judul *fī aṣrār al-Āyāt* (*the distinguishing signs of knowledge*).

## Bagian II: *Muqaddimah al-Kitāb*

Pada bagian kedua pengantar kitba ini Akmalauddin menjelaskan keistimewaan kitab, ranah pembahasan kitab dan komposisi isi kitab. *Pertama*, dengan menyatakan:

<sup>28</sup> Shams C. Inati, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Mysticism*, (London and New York: Kegan Paul International, 1996), 30.

<sup>29</sup> Ibn Sina, *al-Isyārāt wa al-Tanbihāt...*, 57-58.

فهذه فوائدٌ ونُكَّتْ غَرِيبَةٌ، وأسرارٌ دقيقةٌ، وتفسيرٌ عميقةٌ.

Ingin menyatakan tentang keistimewaan kitab, bahwa kitab yang sedang disyarahinya merupakan kitab yang singkat dan padat namun penuh dengan makna yang dalam dan detail. Ini menggambarkan kualitas kitab Ibn Sina tersebut, bahwa kitab *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt* merupakan refleksi dari karya-karya Ibn Sina yang sebelumnya. Oleh karenanya, gaya penyampaiannya seperti cuplikan-cuplikan di setiap bab dan pasalnya sangat singkat tapi sarat dengan makna.

*Kedua*, dengan menyatakan:

تَجْرِي مَجْرَى الْحَوَاشِيِّ وَالتَّعْلِيقاتِ عَلَى كِتَابِ الْإِشَارَاتِ لِلشَّيْخِ الرَّئِيسِ

Akmaluddin menyampaikan ranah syarah yang disusunnya, yaitu ranah anotasi terhadap syarah sebelumnya. Kita tahu di antara syarah-syarah *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt* yang paling terkenal adalah karya Imam Fakhruddin ar-Razi yang mewakili pihak pengkritik dan Nasiruddin Tusi yang mewakili pembela Ibn Sina. Akmaluddin kebanyakannya merujuk kepada kedua kitab tersebut untuk kitab-kitab syarah terhadap kitab *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*. Kalau untuk rujukan sekunder, Akmaluddin banyak merujuk kitab-kitab lainnya seperti karya Imam Suhrawardi al-Maqtul, Hakim Sanai dan lain-lain.

*Ketiga*, dengan menyatakan:

فَشَرَعْتُ فِيهِ مِنْ أَوَّلِ الطَّبِيعِيَّاتِ إِلَى آخِرِ الْكِتَابِ

Akmaluddin ingin menyatakan komponen pembahasan kitab yang sedang ditulisnya. Hal ini penting ia sampaikan karena kitab *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt* meliputi empat bagian: logika, fisika, metafisika dan etika. Dengan penyampaian ini menjadi jelas bahwa syarah yang ia tulis tidak mencakup (*exclude*) pembahasan logika. Ini juga mempermudah mengidentifikasi manuskrip, bahwa manuskrip memang syarah terhadap *al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt* tapi bukan bagian logika.

## Penutup

Dari penjelasan di atas bisa disimpulkan bahwa dari sisi personalitas pengarang menunjukkan bahwa walaupun ia hidup di penghujung kerajaan Seljuk yang kacau namun semangat keilmuannya tidak terganggu. Terbukti walaupun membidangi ilmu praktis (kedokteran) tapi juga menguasai ilmu teoritis (filsafat). Dari sisi karya, karya yang masih dalam bentuk manuskrip ini sangat bernilai karena terdapat naskah yang masih tulisan muallif dan tergolong naskah langka karena hanya ada satu naskah pembanding dan belum dialisa secara kritis. Selain itu, dari sisi isi, Akmaluddin cukup komprehensif membahas filsafat Islam. Hal itu tergambar secara jelas dalam pengantarnya. Oleh karena itu, untuk tujuan keilmuan yang manfaatnya akan terasa bagi peradaban dan ilmu, kajian secara detail dan komprehensif terhadap manuskrip ini perlu dilakukan dengan serius baik secara kodikologis maupun secara studi kritis.[]

## Daftar Pustaka

- ‘Asilan, Abdullah bin Abdurrahim. 1994. *Tahqiq al-Makhtūṭāt bayna al-Waqi’ wa al-Nahji al-Amtsal*. Riyad: Matbu’at Maktabah Malik Fahd al-Wataniyyah.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 2001. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.
- Al-Dimasyqi, Abdurrahman bin Habannakah al-Maydani. 1996. *Al-Balāghah al-‘Arabiyyah*. Beirut: Daru’l-Qalam.
- Al-Qaysi, Nuri Hamudi. et al. 1975. *Manhaj Tahqiqi’n-Nusus wa Nasyriha*. Bagdad: Matba’ah al-Ma’arif.
- Al-Razi, Imam Fakhruddin. 1420 H. *Al-Tafsīr al-Kabīr: Tafsīr Mafātih al-Ghayb*. Beirut: Dar al-Ihya’ al-Turats al-‘Arabī.
- Al-Tawwab, Ramadan Abdul. 1985. *Manahij Tahqiq al-Turats Bayna al-Qudamā’ wa al-Muḥadditsin*. Kairo: Maktabah al-Khanji.

- Anawati, George C. 1994. *Muallafāt Ibn Sina*. Kairo: Dar al-Maarif.
- Bayat, Ali Haydar. 1988. "Mevlana'nın Dostlarından Tabib Ekmeleddin Müeyyed el-Nahçuvani", 3. *Milli Mevlana Kongresi (Tebigler)*, Konya.
- \_\_\_\_\_. 2006 "Turkish Medical History of the Seljuk Era", *Foundation for Science Technology and Civilization*, FSTC Limited.
- Bayrakdar, Mehmet. *Islam Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Clapp, James Gordon. 1972. "Locke, John", *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed). New York: Macmillan Publishing.
- Çelebi, Katib. 2007. *Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütübi'l-fünûn*. Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Damyati, Akhmad Rofii. Agustus 2016. "Metode Penelitian (Tahqiq) Manuskrip di Barat dan Dunia Islam", *Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam Islamia*, Volume X, No.2.
- Erdoğan, M. Akif. 2014. *Türkiye Tarihi ve Uygarlıkları: XIII.-XV. Yüzyıllar Türkiye Tarihi Beylikler Dönemi*. İzmir: İlya İzmir Yayınevi.
- Ergin, Osman. 1956. *Ibn Sina Bibliyografyası*. Istanbul: Üniversitesi-Tıp Tarihi Enstitüsü.
- Fazlıoğlu, İhsan. 2016. *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*. Istanbul: Papersense Yayınları.
- Harun, Abdussalam. 1988. *Qutuf Adabıyyah: Dirasah Naqdiyyah fî al-Turats al-'Arabî hawla Tahqîq al-Turats*. Kairo: Maktabatu's-Sunnah.
- Inati, Shams C. 1996. *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Mysticism*. London and New York: Kegan Paul International.
- \_\_\_\_\_. 2014. *Ibn Sina's Remarks and Admonition: Physics and Metaphysics: An Analysis and Annotated Translation*. New York: Columbia Press.

- Mahdawi, Yahya. 1954. *Fihrist Nushahayı Mushannaḡati Ibn Sina*. Teheran: Danişgah-ı Tahran.
- Seşen, Ramazan. 1982. *Navadir al-Maḥṭūtāt fī Maktabāt Turkiyyah*. Beirut: Dar al-Kutub el-Jedid.
- Sevim, Ali. 2011. *Abu Bakr İbn al-Zaki: Ravṣat al-Kuttab va Hadikat al-Albab*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Sina, Ibn. 1960. *Al-Syifā': İlāhiyyāt*. G.C. Anawati, Y. Mûsâ, S. Dunyâ and S. Zâyed (ed). Cairo: Organisme Général des Imprimeries Gouvernementales.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Al-Najāt fī al-Ḥikmah al-Mantiqiyyah wa al-Tabi'iyah wa al-Ilāhiyyah*. Beyrut: Mansyurat Dar al-Afaq al-Jadidah.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt*. Kairo: Dar al-Maarif.
- Uzluk, Şehabeddin. 1987. "Mevlana'nın Tabibleri: Ekmeleddin Müeyyet-Beyhekim ve Gazenfer", *Selçuk Üniversitesi 1. Milletlerarası Mevlana Kongresi (Tebliğler)*.
- Yemenli, Ibrahim. 1999. *Ekmeleddin en-Nahcuvani ve Varlık Anlayışı*. Tesis Master. Istanbul: Marmara İlahiyat-Marmara Üniversitesi.