

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

MENIMBANG KEMBALI PARADIGMA FILSAFAT ISLAM DALAM BANGUNAN KEILMUAN ISLAM KONTEMPORER

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

| | |
|---------------|---|
| Item Type | Journal volume |
| Authors | Wijaya, Aksin |
| Publisher | IAIN Mataram |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-06-28 23:08:23 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/233523 |

MENIMBANG KEMBALI PARADIGMA FILSAFAT ISLAM DALAM BANGUNAN KEILMUAN ISLAM KONTEMPORER

Aksin Wijaya*

Abstract: *Islamic philosophy often engaged only in "abstract territory", because it only makes the problems of God as its main object of discussion, while the problems of humanity and modernity that are concretely experienced by human being are neglected. This article aims to discuss and answer some analytical question by using Kuhn's paradigm of science. The questions are: Is the classical Islamic philosophy of science that is very idealistic and theocentric still relevant to answer the practical problems facing by humanity now? How should we respond to the classical Islamic philosophy? How is "model" of Islamic philosophy that are relevant to the context of Indonesia today? It is found that there are two points that need to be done in order to make classical Islamic philosophy applicable and practical to address contemporary humanity issues: the first is to reconstruct and redefine its structure, and the second to restructure its philosophical building.*

Abstract: *Filsafat Islam acapkali hanya bergulat dalam "wilayah yang abstrak", lantaran ia hanya menjadikan persoalan-persoalan ketubuhan sebagai objek bahasan utamanya, sementara persoalan-persoalan kemanusiaan dan serbuan modernitas yang secara konkret dialami masyarakat diabaikan. Tulisan ini bertujuan untuk mendiskusikan dan menjawab beberapa pertanyaan analitis dengan menggunakan "paradigm ilmu pengetahuna" dari Kuhn. Pertanyaan-pertanyaan itu adalah: Masih relevankah bangunan keilmuan filsafat Islam klasik yang idealistik-teosentris itu digunakan untuk menjawab persoalan-persoalan praksis kemanusiaan yang dihadapi manusia sekarang? Bagaimana sejatinya kita "menyikapi" filsafat Islam klasik itu? Bagaimana "model" filsafat Islam yang relevan dengan konteks Indonesia saat ini? Ditemukan bahwa ada dua hal yang perlu dilakukan untuk membuat filsafat Islam klasik lebih aplikabel dan praktis dalam rangka menjawab isu-isu kemanusiaan kontemporer, yaitu: pertama, merekonstruksi dan meredefinisi strukturnya, dan kedua, merestrukturisasi bangunan filsafat Islamnya.*

Keywords: Peripatetik, Teleologi, Al-Hikmah Isyrâqiyah, Al-Hikmah al-Muta'âlliyah, Antroposentris.

*Penulis adalah dosen pada Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Ponorogo. email: asawijaya@yahoo.com.

PERKEMBANGAN filsafat Islam dalam pemikiran Islam di Indonesia semakin semakin terlihat suram, bukan hanya terkait dengan kelembagaan dan institusi yang mewadahnya, yakni jurusan filsafat Islam di lingkungan PTAI, tetapi juga wacananya. Ketika dibawa ke dalam ranah perguruan tinggi Islam di Indonesia, baik dengan membuka jurusan filsafat maupun masuk ke dalam mata kuliah dalam studi Islam di lingkungan PTAI, sebenarnya sudah tampak adanya bibit-bibit hambatan, baik hambatan psikologis maupun intelektual. Hanya berjalan beberapa tahun saja, jurusan filsafat Islam dan juga wacana filsafat Islam terbukti kini mulai ditinggalkan para peminatnya.

Selain karena masuk ke dalam kategori disiplin keilmuan yang sulit dijangkau masyarakat, terutama para pemikir muda Indonesia, semakin suramnya keberadaan dan status filsafat Islam juga disebabkan oleh para mahasiswa alumni jurusan filsafat Islam yang acapkali “menawarkan gagasan liberal” yang berseberangan dengan aliran Islam *mainstream*. Persoalan ketuhanan yang dalam tradisi Islam klasik masuk ke dalam wilayah teologi dinilai sudah selesai di tangan para teolog klasik. Oleh karena itu, tidak diperkenankan lagi ada campur tangan filsafat, yang dalam sejarah pemikiran Islam dinilai sesat dan menyesatkan. Liberalisasi pemikiran Islam inilah yang kemudian menimbulkan reaksi berlebihan dari MUI, yang selama ini dinilai mewakili lembaga formal dan nonformal aliran Islam *mainstream* di Indonesia, yang kemudian “mengalgojo” para pemikir liberal.

Yang lebih penting lagi, dan ini yang mendorong saya menulis artikel ini, filsafat Islam acapkali hanya bergerak dalam “wilayah yang abstrak”, lantaran ia hanya menjadikan persoalan-persoalan ketuhanan sebagai objek bahasan utamanya, sementara persoalan-persoalan kemanusiaan dan serbuan modernitas yang secara konkret dialami masyarakat tidak mendapat perhatian sama sekali. Para pemerhati filsafat Islam menikmati idealisme mereka dan hanya mengurus persoalan-persoalan idealistik yang mereka hadapi sendiri. Bisa dikatakan filsafat Islam klasik bercorak idealistis-teosentris.

Masih “relevankah” bangunan keilmuan filsafat Islam klasik yang idealistis-teosentris itu digunakan untuk menjawab

persoalan-persoalan praksis kemanusiaan yang dihadapi manusia sekarang? Pertanyaan lanjutannya adalah bagaimana sejatinya kita “menyikapi” filsafat Islam klasik itu? Bagaimana “model” filsafat Islam yang relevan dengan konteks Indonesia saat ini? Inilah sederet pertanyaan analitis yang hendak dibahas dalam tulisan ini.

Dengan menggunakan paradigma keilmuan Thomas Kuhn,¹ esensi dan peran eksistensial filsafat Islam akan dianalisis. Yang dimaksud esensi adalah hakikat filsafat Islam, sedangkan eksistensi adalah keberadaan dan peran filsafat Islam itu sendiri bagi kepentingan masyarakat Islam saat ini. Keduanya, esensi dan eksistensi, saling berdialektika, tetapi esensi menentukan eksistensinya. Dengan demikian, yang menjadi “titik tekan” bahasan dalam tulisan ini adalah esensinya. Pengetahuan tentang esensi akan membantu mengetahui “bangunan keilmuan filsafat Islam klasik, eksistensi dan perannya bagi peradaban Islam kala itu”. Hasil pengetahuan itu kemudian bisa dijadikan “ pijakan” menatap “peran dan eksistensi masa depan filsafat Islam bagi realitas kekinian masyarakat Indonesia”.

Pergumulan Filsafat Islam-Teosentris dalam Peradaban Islam

Filsafat Islam berasal dari dua sumber: bersumber dari tradisi luar, yakni diimpor dari Yunani melalui penerjemahan dan bersumber dari dalam disiplin Islam sendiri, yakni ilmu kalam.² Keduanya kemudian bergumul saling merebut posisi dan

¹ Menurut Kuhn, ilmu pengetahuan dalam waktu tertentu didominasi oleh paradigma tertentu. Pada saat itu ilmu pengetahuan berjalan normal, suatu periode akumulasi pengetahuan di mana para ilmuwan bekerja dan mengembangkan paradigma yang sedang berpengaruh. Namun, lama kelamaan para ilmuwan tidak bisa mengelak akan terjadinya pertentangan dan penyimpangan dari paradigma lama sehingga terjadinya krisis tidak bisa dihindari. Pada gilirannya paradigma lama mulai dipertanyakan validitasnya. Revolusi pun tidak bisa dihindari. Para pemikir mencari paradigma baru yang dipandang mampu menjawab persoalan yang tidak mampu diatasi paradigma lama. Terjadilah suatu perubahan besar dalam dunia keilmuan dalam periode revolusi tersebut. George Ritzer, *Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda*, ter. Alimandan (Jakarta: Rajawali Press, 2004), 5; untuk mengetahui lebih mendalam, lihat Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions: Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, ter. Tjun Surjaman (Bandung: Rosda, 2002).

² Hassan Hanafi, *Humûm al-Fîkr wa al-Wathani: al-Turâts wa al-Ash'ari wa al-Hadîts*, Juz I (Kairo: Dâr Qibâ' li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 2003), 92-3.

melahirkan sintesis, yang kemudian dikenal dengan filsafat Islam dan falsafah kalam. Namun, setelah itu, keberadaan dan esensi filsafat itu sendiri menuai kontroversi. Apakah filsafat Islam itu ada? Apakah Filsafat Islam itu sebagai sesuatu yang lahir dari Islam? Ataukah filsafat Islam itu hanya catatan kaki dari filsafat Yunani? Inilah kegelisahan pertama para pemerhati filsafat Islam,³ yang tentu saja di luar bahasan tulisan ini.

Secara etimologis, filsafat berasal dari akar kata Yunani *filasufiyyan* yang terdiri atas dua kata: *fila* yang bermakna mengutamakan dan *sufia* bermakna *hikmah* atau kebijaksanaan. *Filasufiyyan* berarti mencintai kebijaksanaan. Setelah *dii'rab* dan diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, kata tersebut berubah menjadi *saylusuf*. Dari kata terakhir inilah kata *falsafah* diderivasikan yang berarti ilmu tentang hakikat sesuatu dan beramal dengan sesuatu yang paling membawa kemaslahatan.⁴

Ketika masuk ke dalam perbendaharaan pemikiran Islam, kata falsafah terkadang diganti atau disamakan dengan kata "*hikmah*". Penggunaan istilah *hikmah* dan penggunaannya secara bergantian dengan istilah filsafat telah biasa digunakan para pemikir dan filosof muslim klasik. Kebiasaan ini disebabkan para filosof muslim meyakini bahwa asal usul *hikmah* bersifat *ilâhiyyah*,⁵ lantaran al-Qur'an acapkali menyebutkan istilah tersebut, seperti "*Dan Allah akan mengajarkan kepadanya kitab dan kebijaksanaan (hikmah)*".⁶ Juga ayat, "*Dan ingatlah ketika Allah mengambil perjanjian dari para Nabi: sungguh, apa saja yang aku berikan kepadamu berupa kitab dan hikmah*".⁷

³Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 17-25.

⁴Al-Khawârizmî, *Mafâtih al-'Ulûm* (Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyah, 1981), 79; Ali Sâmi Al-Nasar, *Manâhij al-Bahts 'Inda Mufakkir al-Islâm: wa Naqd al-Muslimîn li al-Manthiq al-Aristoteles* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947), 18; Ahmad Fu'ad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, ter. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), 19.

⁵Seyyed Hosein Nasr, "Makna dan Konsep Filsafat dalam Islam", dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama (Bandung: Mizan, 2003), 31.

⁶Qs. Ali Imrân (3): 48.

⁷Qs. Ali Imrân (3): 81; Seyyed Hosein Nasr, "al-Qur'an dan hadis sebagai sumber dan inspirasi filsafat", dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, 40-3.

Untuk menemukan esensi filsafat Islam itu akan dibahas relasi filsafat Islam dengan filsafat Yunani. Hal ini penting karena para filosof muslim merupakan penerjemah dan sekaligus pengadopsi gagasan filosof Yunani. Di antara filosof Yunani yang mengilhami para filosof muslim adalah Plato dan Aristoteles.⁸ Plato dan Aristoteles dikenal sebagai figur utama filosof yang masing-masing mewakili idealisme dan empirisme.⁹ Dari kedua filosof yang menginspirasi pemikir muslim ini, hanya Aristoteles yang hendak dilansir pemikiran filsafatnya karena filosof Yunani yang beraliran empiris ini menjadi pelanjut sekaligus antitesis dari filsafat Plato, sang idealis sejati Yunani. Keduanya sama-sama berpengaruh terhadap pemikir muslim kala itu.¹⁰

Menurut Aristoteles, filsafat adalah mempelajari prinsip-prinsip dan sebab-sebab pertama bagi keberadaan *manjûd*. Di belakang alam ini pasti ada sebabnya. Tuhan adalah sebabnya sebab (*illah al-ilâl*) atau sebab pertama (*illah al-Úlá*). Penyebab adanya alam inilah yang menjadi objek bahasan filsafat metafisika, dalam pandangan Aristoteles.¹¹ Tentu saja, filsafat bagi Aristoteles bukan hanya metafisika. Ada filsafat lain yang dia tawarkan, yakni fisika. Itu bisa dilihat dari klasifikasinya terhadap jenis-jenis filsafat: teoritis dan praktis.

Filosof yang dikenal sebagai “guru pertama ini”¹² pada mulanya membagi ilmu filsafat menjadi tiga macam: (1) ilmu teoretis (*‘ilm al-naẓhari*), (2) ilmu praktis (*‘ilm ‘amali*), dan (3) ilmu

⁸ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 3

⁹ *Ibid.*; M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

¹⁰ Di antara pengaruh itu tercermin dari tulisan al-Farâbî, *Al-Jam’ bayn Ra’yai al-Hakimayn* (Libanon: Dâr wa Maktabah al-Hilâl, 1996).

¹¹ <http://nadyelfikr.net/index.php?showtopic=37867>. Invision Power Board © 2001-2007; bandingkan dengan Rabi’ah al-Thahir Aribî, *fi al-Manthiq: Syarh al-Burhân li Ibn Rusyd* (Libiya: al-Nâsyir al-Markaz al-Qawmî li al-Buhûs wa al-Dirâsât al-‘Ilmiyah, 1997), 8.

¹² Itu terlihat dari komentar Ibn Rusyd. Ibn Rusyd, *Rasâil Ibn Rusyd al-Falsafiyah: Risâlah mâ ba’da Thabî’ah* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Lubnânî, 1994), 29-30; Ibn Rusyd “Talkhîsh ma ba’da Thabî’ah”, dalam *Ibn Rusyd Mufakkiran ‘Arabîyyan*, Muḥammad Âtif al-Îraqî 439; Ibn Rusyd, *Rasâ’il...*, 29-33; Fâthimah Ismâ’îl, *Manhaj al-Bahîs fi al-Ilâhiyât ‘inda Ibn Rusyd* (Kairo: Kulliyat li-al-Banât, Jâmi’ah Ain al-Syam, 2005), 81-82.

yang diposisikan sebagai alat atau ilmu produktif, seperti logika. Ilmu ketiga tidak dimasukkan ke dalam kategori ilmu kefilosofan. Ia diletakkan sebagai ilmu alat, tepatnya sebagai alat filsafat. Itu artinya, Aristoteles membagi ilmu filsafat menjadi dua kategori besar: filsafat teoretis dan filsafat praktis.¹³

Kedua jenis ilmu filsafat ini berbeda, baik dari segi esensi, objek, maupun tujuannya. Ilmu teoretis menjadi konsumsi akal. Tujuan ilmu ini hanya sekadar untuk diketahui atau sekadar mengetahui esensi ilmu itu sendiri. Ia meliputi tiga bidang: fisika, matematika, dan metafisika. Ketiga bidang ilmu itu disesuaikan dengan objeknya. Fisika membahas persoalan-persoalan inderawi; matematika membahas persoalan-persoalan yang tak bergerak, tetapi ia berhubungan dengan inderawi; Metafisika (*al-Falsafah al-Úlâ*) membahas persoalan-persoalan yang berada di balik alam nyata. Sedang ilmu praktis menjadi konsumsi kehendak (*irâdah*). Ilmu ini bertujuan untuk diamalkan dalam kehidupan praktis. Ia meliputi tiga bidang: etika, ekonomi, dan politik. Ia juga membahas persoalan-persoalan yang sesuai dengan objeknya. Etika membahas persoalan-persoalan aktivitas manusia secara individual; ilmu ekonomi membahas persoalan pengaturan kehidupan keluarga; politik membahas persoalan pengaturan masyarakat dalam sebuah negara.¹⁴

Gagasan filsafat Aristoteles ini kemudian diterjemahkan dan diadopsi para filosof muslim,¹⁵ baik filosof yang menggunakan istilah filsafat dalam menulis kitabnya, seperti al-Kindî,¹⁶ maupun filosof yang sama-sama menggunakan istilah *hikmah*, seperti al-Farâbî, Ibn Sînâ, dan Ibn Rusyd, yang kelak mewakili filosof muslim. Sejak itu, filsafat Islam berkembang luas, dan kemudian mengalami perkembangan dan pengembangan yang kritis dan evolusionis. Tiga aliran besar berikut mewakili perkembangan dan pengembangan filsafat Yunani itu: filsafat peripatetik, filsafat iluminasi (*al-Hikmah al-Isyrâqiyah*), dan *al-Hikmah al-Muta'allyyah*. Ketiga aliran filsafat Islam ini akan

¹³*Ibid.*

¹⁴Ibn Rusyd, *al-Dlarûrî fî al-Siyâsah: Mukhtashar Kitâb Siyâsah li Aflatûn*, ter. Ahmad Sahlân (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1998).

¹⁵Ismâ'îl, *Manhaj...*, 82.

¹⁶Al-Kindî, *Risâlah al-Kindî ilâ al-Mu'tashim Billâh fî al-Falsafah al-Úlâ* (Damsyik: Dâr Kiyân, 2007). 51.

dideskripsi untuk mengetahui bangunan dasarnya, objek bahasannya, dan skala prioritasnya, untuk kemudian dijadikan pijakan dalam membangun keilmuan filsafat Islam baru yang relevan dengan realitas kekinian.

Filsafat Peripatetik-Teosentris

Karena bertolak dan mengembangkan filsafat Aristoteles, bangunan keilmuan filsafat para filosof muslim klasik dikenal dengan "filsafat peripatetik". Istilah peripatetik diambil dari tradisi mengajar Aristoteles, sebagai figur utama para filosof muslim klasik, yang memutar mengelilingi murid-muridnya.¹⁷ Filsafat peripatetik bercirikan bersifat diskursif, pengetahuan yang tidak langsung, menekankan pada rasio, dan mengenyampingkan intuisi.¹⁸ Ciri lain dari filsafat peripatetik adalah pilihannya yang lebih mengutamakan filsafat teoretis ketimbang filsafat praktis. Hal itu disebabkan persoalan yang dihadapi pemikir muslim kala itu adalah persoalan relasi agama dan filsafat. Misalnya, apakah filsafat bagian dari agama, ataukah terpisah dari agama.¹⁹ Di antara persoalan spesifik yang mengemuka dalam hubungannya dengan relasi agama dan filsafat dalam tradisi pemikiran Islam klasik adalah persoalan ketuhanan. Oleh karena itu, pemikiran Islam kala itu terfokus pada persoalan-persoalan teologis-metafisik, terutama menyangkut esensi dan eksistensi Tuhan. Atas dasar itu pula, jika disebut "filsafat Islam" dalam perbendaharaan pemikiran Islam, makna yang dimaksud adalah metafisika. Ketika berbicara metafisika, yang menjadi fokus bahasannya adalah Tuhan. Hanya saja, ada perbedaan cara berfikir antara filsafat peripatetik yang ditawarkan al-Kindî, al-Farâbî, dan Ibn Sînâ, dengan filsafat peripatetik Ibn Rusyd. Filsafat peripatetik yang digagas al-Kindî, al-Farâbî, dan Ibn Sînâ menawarkan cara berpikir "emanasionis", dan menggunakan "logika menurun". Pembahasannya dimulai dari Tuhan menuju manusia. Filsafat peripatetik yang digagas Ibn Rusyd menawarkan cara berpikir "teleologis", dan

¹⁷Kartanegara, *Gerbang...*, 26.

¹⁸*Ibid.*

¹⁹Pembahasan lengkap, lihat Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009).

menggunakan "logika menanjak".²⁰ Pembahasan filsafatnya dimulai dari alam menuju Tuhan. Di bawah ini akan dipaparkan ciri pembeda dan kesamaannya.

Filsafat Peripatetik-Emanasionis-Teosentris

Sebenarnya ada banyak filosof muslim yang menganut filsafat peripatetik-emanasionis, tetapi dalam tulisan sederhana ini, hanya sebagian saja yang akan dibahas. Sebagian di antaranya adalah al-Kindî, al-Farâbî, dan Ibn Sînâ. Yang hendak dibahas dari filsafat mereka adalah bangunan filsafatnya, objek bahasannya, dan skala prioritasnya. Kemudian jenis filsafat peripatetik seperti apakah yang mereka tawarkan.

Al-Kindî,²¹ (185-255 H./801-866 M.) dikenal sebagai filosof Arab,²² dan sekaligus sebagai penerjemah filsafat Aristoteles ke dalam tradisi Islam. Dia mendefinisikan filsafat dengan "pengetahuan tentang hakikat sesuatu menurut kemampuan manusia".²³ Definisi ini mencerminkan betapa luasnya cakupan filsafat, yakni meliputi segala sesuatu yang bisa didekati melalui akal, baik sesuatu itu berbentuk *wujûd mumkin*, maupun *wujûd mutlaq*. Namun, ungkapan "sesuatu" bagi kedua bentuk *wujûd* ini tidak sama. Keduanya berbeda, baik dari segi esensi maupun bentuknya.

Al-Kindî membagi filsafat menjadi dua macam:²⁴ *pertama*, filsafat yang bersifat umum yang membahas *manjûd*. Ia meliputi seluruh disiplin ilmu pengetahuan. Atas dasar pengertian ini, seorang filosof harus menggeluti pelbagai disiplin ilmu, seperti matematika, fisika, politik, dan akhlak. Ini disebut filsafat praktis; *kedua*, filsafat yang membahas prinsip-prinsip mendasar dari seluruh disiplin keilmuan filsafat, seperti persoalan-persoalan ketuhanan yang oleh Aristoteles disebut sebagai filsafat pertama (*al-Falsafah al-Ulâ*), yang disebut dengan filsafat teoretis.²⁵ Tujuan

²⁰*Ibid.*, 93-116.

²¹Al-Kindî, *Risâlah...*, 25-7.

²²*Ibid.*, 2.

²³*Ibid.*, 51; Fu'âd al-Ahwani, *al-Kindî, Faylûsûf al-'Arab* (al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Âmah li al-Kitâb, 1985), 275.

²⁴*Ibid.*, 275; Jalâl Muḥammad Mûsâ, *Manhaj al-Baḥts 'inda al-'Arab: fî Majâl al-'Ulûm al-Thabî'yyah wa al-Kawwîyyah* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Lubnanî, 1972), 62.

²⁵*Ibid.*, 41.

keduanya berbeda. Filsafat teoretis bertujuan untuk memperoleh kebenaran, sedangkan filsafat praktis bertujuan untuk mengantarkan seseorang menjadi manusia yang berperilaku sesuai dengan kebenaran.²⁶

Filosof muslim yang juga menggeluti filsafat adalah al-Farâbî (875-950 M). Al-Farâbî yang dikenal dengan sebutan “guru kedua” ini mendefinisikan filsafat²⁷ sebagai “ilmu tentang *manjûd-manjûd* sebagaimana adanya dengan menggunakan argumen demonstratif yang bersifat meyakinkan”.²⁸ Al-Farâbî juga membagi filsafat menjadi dua macam:²⁹ pertama, filsafat yang dapat mengetahui *manjûd-manjûd* yang tidak mengharuskan manusia mengamalkannya. Ia disebut filsafat teoretis. Filsafat teoretis bertujuan mengetahui sesuatu untuk diyakini.³⁰ Ia terbagi menjadi tiga macam: ilmu pendidikan (*riyadî*),³¹ fisika,³² dan metafisika;³³ *kedua*, filsafat yang bertujuan untuk mengetahui sesuatu agar diamalkan dalam kehidupan praktis. Ia disebut filsafat praktis. Ia terbagi menjadi dua bagian: filsafat akhlak dan politik, fiqh dan ilmu kalam.³⁴

Tidak jauh berbeda dengan kedua pendahulunya, Ibn Sînâ (980-1037M.) mendefinisikan filsafat sebagai “suatu usaha untuk menyempurnakan jiwa melalui konseptualisasi atas segala hal dan pembuktian atas realitas-realitas teoretis dan praktis

²⁶*Ibid.*; Seyyed Hosein Nasr, “Makna dan Konsep Filsafat dalam Islam”, dalam *Ensiklopedi Tematik Filsafat Islam*, Buku Pertama, 31; M. M. Syarif, *History of Muslim Philosophy*, vol. 1 (Otto Harrasowitz-Wisbaden, 1963), 424.

²⁷Kendati judul bukunya menggunakan istilah “hikmah”, yakni, *al-Jam’ Bayn Ra’yay al-Ḥakimayn*, dalam tulisannya al-Farâbî tetap menggunakan istilah “filsafat”. Al-Farâbî, *al-Jam’ Bayn Ra’yay al-Ḥakimayn* (Libanon: Dâr wa Maktabah al-Hilâl, 1996), 28.

²⁸*Ibid.*

²⁹Secara teknis, al-Farâbî membagi ilmu menjadi delapan bagian, yakni ‘*ilmu al-lisân, manthiq, ta’âlm, thabi’î, ilâhî, madani, ilm fiqh, dan ‘ilm al-kalâm*. Namun, kedelapan bagian itu kemudian dimasukkan ke dalam dua bagian: ilmu teoretis dan praktis. Al-Farâbî, *Iḥshâ’ al-‘Ulûm*, ed. Usmân Amîn (Mesir: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, t.t.), 43-113; dibandingkan dengan Hassan Hanafi, *Min al-Naqli...*, 320-6.

³⁰Al-Farâbî, *Kitâb* ..., 26.

³¹Al-Farâbî, *Iḥshâ’* ..., 75-90.

³²*Ibid.*, 91; Al-Farâbî, *Kitâb* ..., 39.

³³Al-Farâbî, *Iḥshâ’* ..., 99-101; Al-Farâbî, *Kitâb*..., 44-6.

³⁴Mûsâ, *Manhaj*..., 63; Al-Farâbî, *Iḥshâ’* ..., 102-13.

berdasarkan kemampuan manusia”.³⁵ Ibn Sînâ juga membagi filsafat menjadi dua macam: filsafat teoretis dan filsafat praktis.³⁶ Tujuan keduanya juga berbeda. Filsafat teoretis bertujuan menumbuhkan “keyakinan” mendalam terhadap kondisi *manjûd-manjûd* yang eksistensinya tidak berhubungan dengan perbuatan manusia, seperti ilmu tauhid dan ilmu bentuk, sedangkan filsafat praktis bertujuan untuk menemukan kebenaran tentang suatu perkara yang eksistensinya berhubungan dengan manusia agar manusia mencapai sesuatu yang “lebih baik”. Dengan kata lain, filsafat teoretis bertujuan untuk menemukan kebenaran, sedangkan filsafat praktis untuk mencapai kebaikan.³⁷ Ibnu Sînâ membagi filsafat teoretis menjadi tiga macam: *pertama*, ilmu paling rendah, seperti fisika, *kedua*, ilmu tengah, seperti ilmu *riyadî*, dan *ketiga*, ilmu paling tinggi, seperti metafisika. Dia juga membagi filsafat praktis menjadi tiga bagian: filsafat akhlak, keluarga, dan politik.³⁸

Ketiga model filsafat peripatetik ini sama dari segi bangunan dasarnya, kendati berbeda dari segi rincian teknisnya. Bangunan dasarnya bertolak pada klasifikasi: filsafat teoretis dan praktis, lebih mengutamakan filsafat teoretis, menjadikan Tuhan sebagai fokus bahasan, dan menggunakan logika menurun. Dikatakan menggunakan “logika menurun” karena ketika mengkaji Tuhan, mereka memulai dari konsep wujud. Wujud terbagi dua: wujud mutlak dan wujud mungkin. Wujud mungkin merupakan emanasi dari wujud mutlak. Karena itulah, model filsafat mereka bisa disebut filsafat peripatetik-emanasionis-teosentris. Dikatakan filsafat peripatetik karena mereka menganut filsafat Aristoteles, dikatakan emanasionis karena mereka menggunakan logika menurun, dan dikatakan teosentris, karena mereka menjadikan Tuhan sebagai objek bahasan utama.

³⁵Ibn Sînâ, *‘Uyûn al-Hikmah*, ed. Abdurrahman Badawi (Beirut: Dâr al-Kalâm, 1954), 16.; Nasr, “*Makna...*”, 31.

³⁶Ibn Sînâ, *al-Shifâ’ Ilâhiyyât*, (1), ed. Qamwati dan Said Zayidi (Republik Persatuan Arab, t.t.), 3-4; Mûsâ, *Manhaj ...*, 68-9.

³⁷Ibn Sînâ, *‘Uyûn...*, 16; Ibn Sînâ, *al-Shifâ’...*, 3-4; Muḥammad Ghalab, *al-Ma’rifah ‘inda Mufakkir al-Muslimîn*, ed. Abbas Mahmud Aqqad dan Zakkî Najib Mahmud (Dâr al-Mishriyyah li Taklîf wa Tarjamah, t.t.), 238-44; Syams Inati, “Ibnu Sînâ”, dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, 288.

³⁸Ibn Sînâ, “Aqsâm al-‘Ulûm”, dalam *Majmûah Rasâ’il*, 227-31; Lihat juga pengantar Usman Amin atas karya al-Farâbî, *Iḥshâ’ ...*, 15.

Filsafat Peripatetik-Teleologis-Teosentris.

Model berfikir filsafat para pendahulunya yang bercorak peripatetik-emanasionis-teosentris mendapat kritik tajam dari Ibn Rusyd, seorang filosof muslim yang mewakili filsafat peripatetik-teleologis³⁹ daerah *Maghribi*. Kritik tajam itu disebabkan banyak hal,⁴⁰ sebagian di antaranya karena merekalah yang menjadi biang kritik al-Ghazâlî terhadap para filosof, lantaran mereka, menurut tuduhan Ibn Rusyd, salah memahami filsafat. Sengaja penulis hanya menampilkan filsafat Ibn Rusyd, lantaran dia menjadi ikon filosof muslim.

Nama lengkap filosof ini adalah Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Rusyd.⁴¹ Ibnu Rusyd mendefinisikan filsafat (*bikmah*), “menalar sesuatu menurut tuntutan metode demonstratif”.⁴² Lebih lengkap dia menulis, “aktivitas filsafat adalah mempelajari dan merenungi segala yang ada (*manjûd*) sehingga akhirnya pengetahuan terhadap *manjûd* itu mengantarkan seseorang mengetahui adanya pencipta—yakni dari segi bahwa semua mawjud ini adalah ciptaan-Nya karena sesungguhnya *manjûd* menjadi petunjuk adanya pencipta sehingga pengetahuan terhadap ciptaan-Nya menjadi petunjuk adanya pencipta—maka semakin sempurna pengetahuan tentang yang ada (*manjûd*) akan semakin sempurna pula pengetahuan tentang pencipta”.⁴³

Definisi itu bisa dirangkum menjadi “aktivitas filsafat adalah mempelajari dan merenungi *manjûd-manjûd*”, dan “pengetahun ini mengantarkan seseorang mengetahui adanya pencipta *manjûd-manjûd*”. Definisi filsafat yang ditawarkan Ibn Rusyd ini menandakan bahwa dia menggunakan “logika menanjak”. Pembahasannya bermula dari realitas menuju Tuhan, atau dari fisika menuju metafisika. Kedua ilmu ini saling terkait satu sama lain.

³⁹Wijaya, *Teori ...*, 93-116.

⁴⁰Lihat karya Ibn Rusyd, *Tabâfut al-Tabâfut*, ed. Muḥammad al-‘Aribî (Libanon: Dâr al-Fikr, 1993).

⁴¹A.F. Al-Ehwani, “Ibn Rusyd”, dalam *A History of Muslim Philosophy*, vol. I, ed. M.M. Syarif (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1963), 540.

⁴²Ibn Rusyd, *Tabâfut...*, 232.

⁴³Ibn Rusyd, *Faḥl-Maqâl*, ed. Abd al-Wâḥid al-Asrîn (Beirut: Markaz Dirâsât al-‘Arabiyyah, 2002), 22.

Ilmu ketuhanan (metafisika) yang juga dikenal sebagai filsafat pertama (*al-Falsafah al-Ūlā*) memerlukan ilmu kealaman (fisika). Hal itu dapat dipahami dari argumen bahwa ilmu ketuhanan membagi *wujūd* menjadi dua bagian: *wujūd* inderawi (*wujūd maḥsūs*) yang menjadi objek ilmu kealaman⁴⁴ dan *wujūd* rasional (*wujūd ma'qūl*) yang menjadi objek bahasan ilmu ketuhanan. Posisi kedua *wujūd* itu berbeda, tetapi saling terkait. *Wujūd* rasional menjadi prinsip dasar bagi *wujūd* inderawi, karena *wujūd* rasional menjadi tujuan akhir dari *wujūd* inderawi. *Wujūd* Tuhan dalam wacana ilmu-ilmu teoretis adalah termasuk jenis *wujūd* rasional, sedang manusia sebagai *wujūd* inderawi. *Wujūd* inderawi "bergerak menuju" ke arah Tuhan sebagai *wujūd* rasional.⁴⁵ Potensi "gerak yang bertujuan" menggunakan logika "menanjak" dari *wujūd* material (alam) menuju *wujūd* nonmaterial (Tuhan). Mengetahui "alam" dengan menggunakan "metode demonstratif" untuk mengetahui "Tuhan".

Bisa dikatakan bahwa filsafat yang ditawarkan Ibn Rusyd sebagai filsafat peripatetik-teleologis-teosentris (metafisik). Sebagaimana pendahulunya, Ibn Rusyd menganut filsafat Aristoteles, bahkan melebihi para pendahulunya; Ibnu Rusyd juga lebih mendahulukan filsafat teoretis, dan menjadikan Tuhan sebagai objek bahasan utamanya. Meskipun demikian, logika berpikir filsafat Ibn Rusyd berbeda dengan logika berpikir para pendahulunya. Jika para pendahulunya yang berasal dari *masyriq* itu menggunakan "logika menurun", Ibn Rusyd menggunakan "logika menanjak". Pembahasannya dimula dari realitas menuju Tuhan.

Al-Hikmah Al-Isyrâqiyah dan Al-Hikmah Al-Muta'alliyah

Sejarah terus berubah. Sebagai manusia biasa, Ibn Rusyd sebagai fase terakhir aliran filsafat peripatetik meninggal dunia. Sebagai simbol filosof muslim yang konon dinilai berhasil menyelamatkan posisi filsafat dan mampu menyanggah serangan tajam al-Ghazâlî, dengan karya monumentalnya, *Tabafut al-Tabafut*, kematian Ibn Rusyd dianggap menjadi simbol lonceng

⁴⁴Ibn Rusyd, *al-Dlarîrî...*, 146.

⁴⁵*Ibid.*, 151-2.

kematian kejayaan pemikiran Islam. Pasca Ibn Rusyd, bangunan filsafat Islam hanya mengulang-ulang filsafat Ibn Rusyd atau sebelumnya. Namun, kesimpulan itu dibantah oleh pemikir lain, seperti Henry Corbin.⁴⁶ Dia menilai sangat keliru untuk menyimpulkan bahwa tradisi permenungan di kalangan filosof muslim ini berakhir dengan kematian Ibn Rusyd. Di belahan timur Islam, terutama di Iran (Persia), Averroisme (Ibn Rusyd) memang telah menghilang tanpa jejak, tetapi kritik al-Ghazâlî atas filsafat tidak pernah dianggap berhasil mengakhiri tradisi yang dikembangkan oleh Avicenna (Ibn Sînâ) ini.

Hampir senada dengan pernyataan Corbin, satu pengkaji Islam yang lain, Toshihiko Izutsu mengatakan bahwa justru sejak kematian Ibn Rusyd itulah filsafat Islam bermula.⁴⁷ Jadi, filsafat Islam yang berhenti itu hanya dalam tradisi Sunni, sedangkan dalam tradisi Syi'ah, filsafat tetap berjalan, dan justru berkembang pesat pasca Ibn Rusyd. Suhrawardi dan Mulla Shadra adalah dua filosof Syi'ah yang menawarkan gagasan baru dalam tradisi filsafat Islam.

Al-Hikmah al-Isyrâqiyah

Suhrawardi al-Maqtûl lahir pada tahun 549 H. (1155 M.) di kota Suhraward, Provinsi Jabal, Azerbaijan. Di kota Maraghah, Azerbaijan, dia belajar hukum Islam dan teosofi Syekh Majd al-Dîn al-Jillî, kemudian pergi ke Isfahan, yang menjadi pusat studi keilmuan di Persia. Suhrawardi al-Maqtûl menamatkan pendidikannya di bawah bimbingan Zahîr al-Dîn al-Qârî'.⁴⁸ Dikatakan *al-Maqtûl* karena dia meninggal atas perintah Shalâh al-Dîn al-Ayyûbî, penguasa Mesir atas tuduhan menyebarkan aliran sesat.⁴⁹ Dia meninggal dalam umur 35 tahun. Suhrawardi al-Maqtûl mendirikan filsafat iluminasi (*isyraqî*). Dari segi bahasa, *isyraqî* berarti metafisika cahaya. Secara epistemologis, filsafat *isyraqî*, yang dikenal juga dengan sebutan filsafat iluminasionis berbeda dari filsafat peripatetik.

⁴⁶Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London: Kegan Paul international in Association with Islamic Publications for the Institute of Ismaili Studies, 1993).

⁴⁷David C. Dakake, "Faith and Perception in Mulla Sadra's Doctrine of the *Sirat*: Proofs of Islamicity", artikel dalam situs www.mullasadra.org. diakses tanggal 10 April 2003.

⁴⁸Suhrawardi, *al-Tar-alter Cahaya*, ter. Zaimul Am (Jakarta: Serambi, 2003), 27.

⁴⁹Kartanegara, *Gerbang...*, 42-3.

Dalam tradisi keilmuan, pengetahuan diperoleh melalui hubungan antara “subjek” dan “objek”, dan di antara keduanya terdapat “proses mengetahui”. Suhrawardi membagi subjek pencari kebenaran menjadi tiga kelompok: *pertama*, mereka yang memiliki pengetahuan mistik yang mendalam-seperti para sufi, tetapi tidak memiliki kemampuan mengungkapkan pengalamannya itu secara diskursif; *kedua*, sebaliknya, mereka yang mempunyai kemampuan berpikir diskursif mendalam, tetapi tidak mempunyai kemampuan pengalaman mistik yang cukup mendalam; dan *ketiga*, mereka yang mempunyai pengalaman mistik mendalam dan kemampuan mengungkapkan pengalaman mistik itu secara diskursif.⁵⁰ Menurut Suhrawadi, kelompok ketiga inilah pencari kebenaran yang paling tinggi posisinya.⁵¹

Jika dilihat dari sifat dan eksistensinya, objek pengetahuan terbagi dua: yang imanen dan yang transitif. Yang pertama adalah objek yang intrinsik dan menjadi bagian dari subjek yang mengetahui sehingga ia bisa disebut “objek yang hadir”. Yang kedua adalah objek yang independen dan berada di luar subjek yang mengetahui sehingga ia disebut “objek yang tidak hadir”. Sejalan dengan objek pengetahuan itu, pengetahuan terbagi menjadi dua kategori: pengetahuan dengan kehadiran dan pengetahuan dengan korespondensi. Yang pertama disebut pengetahuan dengan kehadiran karena objeknya hadir di dalam diri subjek yang mengetahui. Yang kedua disebut pengetahuan dengan korespondensi karena objeknya tidak hadir di dalam diri subjek yang mengetahui. Ia berada di luar. Karena itu, sifat pengetahuannya berbeda. Jika yang pertama tidak berhubungan dengan benar dan salah, sebaliknya yang kedua harus ada istilah benar dan salah, bergantung pada hubungan konsep dengan objek kajiannya.⁵²

Suhrawardi menilai bahwa Tuhan sebagai objek utama pengetahuan berada di dalam diri subjek sehingga pengetahuan

⁵⁰ *Ibid.*, 44-5; bandingkan dengan pandangan Suhrawardi. Suhrawardi, *al-Tar-alter...*, xxxiv.

⁵¹ Siti Maryam, *Rasionalitas Pengalaman Sufi: Filsafat Isyraq Subrawardi al-Syahid* (Yogyakarta: Adab Press, 2003), 91-2.

⁵² *Ibid.*, 75-81.

yang diperolehnya merupakan pengetahuan yang dihadirkan, yang umum disebut *ilmu huduri*. Tidak hanya berhenti pada pengetahuan *huduri*, yang coraknya intuitif-mistik, Suhrawardi juga mampu mengungkapkan pengalaman intuitifnya itu secara diskursif. Dengan demikian, Suhrawardi tidak hanya menggunakan intuisi, tetapi juga akal. Perpaduan keduanya inilah yang menjadi ciri khas gaya berpikir filsafat iluminasionis (*al-Hikmah al-Isyrâqiyah*). Karena itulah, Suhrawardi menyebut kitab utamanya, *al-Hikmah al-Isyrâqiyah*, sebagai kitab filsafat yang didasarkan pada pengalaman mistik.⁵³

Al-Hikmah al-Muta'âlliyah

Tradisi filsafat Syi'ah ternyata tidak hanya berhenti di tangan Suhrawardi. Sadr al-Dîn al-Syîrâzî (979/80-1050 H/1571/72-1640 M), yang lebih populer dan lebih dikenal dengan sebutan Mulla Shadra masih melanjutkan gagasan filsafat pendahulunya.⁵⁴ Di kalangan pengikut serta murid-muridnya, Shadra diberi gelar kehormatan sebagai Shadr al-Muta'allihîn, juga disebut Akhund, Mulla, dalam bahasa Persia.⁵⁵ Kelebihan Shadra⁵⁶ dalam hal ini tidak hanya dalam kenyataan bahwa dia mengkaji seluruh warisan pemikiran Islam dan menggabungkan semua arus pemikiran, melainkan pada kenyataan bahwa dia menghasilkan suatu pemikiran sintesis dari semua arus pemikiran yang berkembangan sebelumnya. Sintesis ini dihasilkan atas dasar suatu prinsip filosofis yang luar biasa.

Mulla Shadra adalah sosok intelektual yang memiliki kemampuan cemerlang untuk membangun mazhab baru filsafat dengan semangat mempertemukan berbagai aliran pemikiran yang berkembang di kalangan muslim, yakni tradisi Aristotelian *cum* Neoplatonis yang diwakili figur al-Farâbî dan Ibn Sînâ; filsafat Iluminasi Suhrawardi; pemikiran mistikal dan *'irfânî* Ibn

⁵³Kartanegara, *Gerbang...*, 46.

⁵⁴Pembahasan mengenai Mulla Shadra ini diambil secara ringkas dari tulisan Zainal Abidin, "Dimensi Spiritual-Intelektual Filsafat Mulla Shadra dan Kontekstualisasinya bagi Kehidupan Modern" (belum diterbitkan).

⁵⁵Seyyed Hossein Nasr, "Sadr al Din Shirazi (Mulla Sadra)", dalam *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, M.M. Sharif (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1966), 932.

⁵⁶Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York Press, 1975).

‘Arabî; serta tradisi klasik kalam (teologi dialektis) yang pada saat itu memasuki tahap filosofisnya melalui figur Nashir al-Dîn al-Thûsî (w. 1273 M).⁵⁷ Hasil sintesis dari berbagai mazhab ini lazim disebut dengan *al-Hikmah al-Muta’âliyah*.

Al-Hikmah al-Muta’âliyah sebagai puncak sintesis tradisi keilmuan Islam yang dibangun Shadra berbekal pada kemampuan metode dialektika dan logika yang jenius. Shadra nampaknya telah berhasil menciptakan suatu harmoni yang indah dan sempurna antara kutub-kutub rasionalisme dan spiritual mistisisme. Melalui pengawinan rasional dengan wahyu, Shadra diyakini mencapai apa yang oleh Nasr disebut sebagai *coincidentia oppositarum* (dua kutub yang bertentangan, tapi berjalan seiring), mencakup kekuatan logika dan keutamaan terbukanya spiritual.⁵⁸

Sebagai metode sintesis, *al-Hikmah al-Muta’âliyah* secara epistemologis didasarkan atas jalinan tiga prinsip penalaran. *Pertama*, intuisi atau iluminasi (*kasyf, dzawq, isyrâq*).⁵⁹ *Kedua*, penalaran dan pembuktian rasional (*‘aql, istidlâl*). *Ketiga*, agama dan wahyu (*syar’, wahy*). Melalui kombinasi pengetahuan yang diperoleh dari ketiga sumber inilah tercipta pemikiran sintesis Shadra. Selaras dengan asumsi di atas, dalam teori pengetahuannya, Shadra menetapkan tiga jalan utama mencapai kebenaran atau pengetahuan: jalan wahyu, jalan *ta’aqul* (inteleksi) atau *al-burbân* (pembuktian), serta jalan *musyâhadah* dan *mukâsyafah*, yaitu jalan penyaksian kalbu dan penyingkapan mata hati, yang dicapai melalui penyucian diri dan penyucian kalbu. Dengan menggunakan istilah lain, Shadra menyebut jalan tersebut sebagai jalan al-Qur’an, jalan *burbân*, dan jalan *‘irfân* (makrifat).⁶⁰

Dengan demikian bisa dinyatakan bahwa secara epistemologis, filsafat *al-Hikmah al-Muta’âliyah* tidak jauh

⁵⁷Haidar Bagir, “Suatu Pengantar kepada Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd”, dalam Muradla Muthahhari, *Pengantar Pemikiran Shadra: Filsafat Hikmah* (Bandung: Mizan, 2002), 13.

⁵⁸Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam, Teologi, Filsafat, dan Gnosis*, ter. Suharsono dan Djamaluddin MZ (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 79.

⁵⁹Haidar Bagir, “Suatu ...”, 15.

⁶⁰Abdul Hadi, “Filsafat Pasca Ibnu Rusyd”, dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 230.

berbeda dengan filsafat iluminasionis (*al-Hikmah al-Isyrâqiyah*), yakni sama-sama menggabungkan antara pengalaman mistik dan mengungkapkannya secara diskursif. Begitu juga sama dari segi menempatkan hubungan antara subjek yang mengetahui dengan objek pengetahuan. Menurut kedua aliran filsafat itu, antara subjek dan objek sejatinya menyatu sehingga pengetahuan bercorak *buduri*. Namun, ada juga perbedaan keduanya. Filsafat *al-Hikmah al-Muta'âlliyah* tidak hanya menyatakan “mungkin” saja pengalaman mistik diungkap secara diskursif, tetapi bahkan sebagai sebuah “keharusan”.⁶¹ Perbedaan lain juga berkaitan dengan aspek ontologisnya. Jika filsafat iluminasionis (*al-Hikmah al-Isyrâqiyah*) mengutamakan esensi dari pada eksistensi, filsafat *al-Hikmah al-Muta'âlliyah* lebih mengutamakan eksistensi daripada esensi.

Menuju ke Arah Filsafat Islam Antroposentris-Transformatif

Kendati ketiga model filsafat Islam di atas: peripatetik, iluminasionis (*al-Hikmah al-Isyrâqiyah*) dan *al-Hikmah al-Muta'âlliyah* berbeda dalam hal epistemologi dan logika berpikirnya, tetapi ketiganya masih bergerak pada satu pusat dan satu tujuan, yakni menjadikan Tuhan sebagai pusat pembicaraan, dengan tujuan untuk meningkatkan keyakinan akan esensi dan eksistensi Tuhan. Bisa dikatakan, filsafat-filsafat Islam masih bersifat teosentris.

Model-model filsafat itu tidak hanya menjadi disiplin tersendiri sebagai filsafat Islam, tetapi juga mempengaruhi disiplin-disiplin keilmuan agama lainnya sehingga muncullah buku-buku dan pemikiran yang diembel-embeli filsafat, seperti falsafah kalam, falsafah hukum Islam, tasawuf falsafi, tafsir falsafi, dan falsafah al-Qur'an. Namun, lama-kelamaan, filsafat Islam menemui masalah epistemologis dan eksistensial. Bukan hanya dinilai membawa pengaruh lahirnya liberalisme dalam tradisi Islam, yang memang sejatinya demikian, tetapi yang paling penting, filsafat Islam tidak memberikan sumbangan yang praktis bagi kepentingan masyarakat kekinian, yaitu tantangan

⁶¹Kartanegara, *Gerbang...*, 69-70.

dari luar, seperti sains modern, dan tantangan dari dalam, seperti kemiskinan, ketertindasan, dan segala hal yang berkaitan dengan persoalan hak asasi manusia. Di sinilah tantangan nyata yang dihadapi filsafat Islam saat ini. Haruskah kita mengambil filsafat Islam dalam bentuknya yang lama; atau diadakan perubahan sehingga ia mengikuti realitas zaman; ataukah justru merumuskan bangunan keilmuan filsafat Islam baru?

Berdialog Dengan Filsafat Barat Kontemporer

Beberapa argumen untuk menjawab sederet pertanyaan di atas kemungkinan bisa diajukan. Pembahasan beberapa poin pemikiran filosof muslim di atas, terutama para filosof muslim aliran peripatetik menunjukkan bahwa filsafat Islam klasik bergumul secara intens dengan filsafat Yunani, yang menjadi ikon peradaban kala itu, dan ia digunakan untuk menjawab persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat Islam. Analog dengan itu, filsafat Islam sekarang ini sejatinya juga bergumul dengan bangunan keilmuan filsafat Barat kontemporer.⁶² Karena bagaimanapun juga, bangunan keilmuan filsafat Barat kini menjadi peradaban puncak, yang bukan hanya berperan sebagai kolonialis wacana dan ideologi, tetapi juga mengilhami peradaban Islam. Hasil dialog itu kemudian dijadikan pijakan “merumuskan kembali” bangunan keilmuan filsafat Islam yang membuat filsafat Islam mampu bergaul dengan dunia keilmuan luar yang kini berjalan luar biasa.

Filsafat Islam Antroposentris-Transformatif

Bangunan (paradigma) keilmuan filsafat Islam klasik sebagaimana dibahas di atas sebenarnya cukup mendasar, sistematis, dan logis. Namun, paradigma filsafat Islam itu hanya relevan diterapkan pada masanya. Karena persoalan yang dihadapi saat itu adalah persoalan ketuhanan, maka yang menjadi skala prioritas kala itu adalah filsafat teoretis-metafisik. Filsafat teoretis-metafisik memang cukup mampu mengimbangi dan membentengi ajaran-ajaran prinsipal Islam dari serangan keilmuan agama lainnya termasuk Kristen. Tidak hanya mampu eksis sebagai disiplin keilmuan yang berdiri sendiri, filsafat Islam

⁶²Abdullah, *Islamic...*, 3-6.

kala itu juga mampu mempengaruhi pelbagai disiplin keilmuan lainnya sehingga lahirlah disiplin falsafah kalam, tasawuf falsafi, falsafah hukum Islam, dan lain-lain.

Karena persoalan yang dihadapi masyarakat sekarang berbeda dengan persoalan yang dihadapi para filosof muslim dulu, paradigma filsafat Islam klasik dinilai tidak lagi memadai untuk menjawab pelbagai persoalan yang dihadapi sekarang. Kini, kita tidak saja menghadapi persoalan-persoalan teoretis, seperti sains modern, dan filsafat aliran postmodernisme, tetapi juga dan terutama persoalan-persoalan praksis, yang dialami manusia modern. Kedua persoalan itu tentu saja membutuhkan bangunan keilmuan filsafat yang berbeda dengan bangunan filsafat Islam klasik. Filsafat Islam yang dimaksud harus bersifat praksis dan antroposentris-transformatif.⁶³

Merumuskan Model Filsafat Antroposentris-Transformatif Itu?

Idealnya, kalau pada masa lalu para pemikir muslim mampu merumuskan bangunan keilmuan filsafat Islam, kendati dengan mengadopsi bangunan keilmuan filsafat Yunani dan didialogkan dengan bangunan keilmuan Islam sendiri, sejatinya kita saat ini juga merumuskan bangunan keilmuan filsafat Islam yang khas sekarang. Namun, idealisme itu tanpanya sulit diwujudkan, bukan karena rendahnya basis keilmuan filsafat umat Islam yang dimiliki para pemikir muslim saat ini, tetapi juga karena kuatnya cengkraman disiplin keilmuan Islam lainnya yang menilai filsafat sebagai disiplin luar yang akan merusak ajaran Islam. Pilihan rasional dan praksis untuk mewujudkan bangunan keilmuan filsafat Islam yang praksis dan antroposentris-transformatif adalah dengan tetap mengacu pada bangunan keilmuan filsafat Islam klasik, tetapi dengan melakukan perubahan pilihan dan penentuan sekala prioritas dari bagian-bagian filsafat itu.

Bangunan keilmuan filsafat Islam klasik yang bisa dijadikan pijakan merumuskan filsafat Islam yang bersifat praksis dan antroposentris-transformatif adalah bangunan keilmuan filsafat

⁶³ Aksin Wijaya, "Paradigma Baru Wacana Agama: Melepaskan Agama dari Bayang-Bayang Lembaga, Organisasi, dan Aliran Keagamaan", *Millah*, vol. VII, no. 2, (2008), 1-22.

Ibn Rusyd, dan memadukannya dengan bangunan keilmuan filsafat Suhrawardi dan Mulla Shadra. Pilihan itu cukup beralasan mengingat model filsafat Ibn Rusyd lebih empiris ketimbang yang lainnya. Filsafatnya menggunakan logika menanjak, dari realitas menuju Tuhan. Akan tetapi, tentu saja harus dilakukan kodifikasi-kodifikasi sebab Ibn Rusyd masih mengutamakan filsafat teoretis ketimbang filsafat praksis, dan menjadikan Tuhan sebagai pusat perbincangan. Kendati menggunakan logika menanjak, dari realitas menuju Tuhan, bangunan keilmuan filsafat teoretis-metafisik seperti itu tidak lagi cukup memadai dan tidak relevan untuk menjawab persoalan-persoalan aktual yang kita hadapi saat ini. Agar filsafat Ibn Rusyd berfungsi saat ini, kita bisa memprioritaskan filsafat praksisnya, dan menjadikan manusia sebagai pusat perbincangan.⁶⁴

Kita juga bisa mengambil pelajaran dari bangunan keilmuan filsafat iluminasi (*al-Hikmah al-Isyrâqiyah*) dan *al-Hikmah al-Muta'alliyah* yang menjadikan akal, intuisi, dan wahyu sebagai sumber keilmuannya. Dengan mengambil pelajaran dari kedua filosof yang mewakili tradisi Syi'ah ini, dan mendialogkannya dengan gagasan Ibn Rusyd, maka kita tidak hanya akan menelorkan gagasan filsafat rasional-antroposentris dan transformatif, tetapi juga akan menelorkan gagasan filsafat rasional-antroposentris-transformatif, sekaligus spiritualistik. Dengan filsafat seperti itu, dua kebenaran bisa didapat sekaligus: kebenaran korespondensi dan kebenaran intuitif; atau kebenaran yang diperoleh melalui pencarian dan kebenaran yang hadir dengan sendirinya.

Catatan Akhir

Demikianlah deskripsi singkat bangunan keilmuan filsafat Islam yang sejatinya dirumuskan saat ini sehingga filsafat Islam tidak hanya mampu menjawab persoalan-persoalan teoritis-

⁶⁴ Di antara karya Ibn Rusyd yang bersifat praksis dan layak dikaji adalah *Talkhîsh Kitâb al-Nafsî*, ed. Al-Fred. L. Ifry (Kairo: Dâr al-Kutub, 1994); *Kitâb al-Atsâr al-Ulumiyyah*, ed. Soheir Fadl Allah dan Soad Abdel Razik (Kairo: Mutab'ah al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Âmah li al-Kitâb, 1994); dan *al-Dlarîrî fî al-Siyâsah: Mukhtashar Kitâb Siyâsah Li Aflatûn*, ter. Ahmad Sahlân (Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1998).

idealistik, tetapi juga mampu menjawab pelbagai persoalan praksis kemanusiaan, dan serbuan modernitas yang secara konkret dihadapi masyarakat. Karena itu, perlu dilakukan dua hal: *pertama*, merekonstruksi dan meredefinisi bangunan filsafat Islam klasik dan *kedua*, merestrukturisasi bangunan filsafat Islam klasik sehingga ia menjadi aplikatif dan praksis untuk menjawab pelbagai persoalan kemanusiaan kontemporer. Dalam merestrukturisasi bangunan filsafat Islam, penting mendialogkan aliran-aliran filsafat Islam aliran peripatetik dengan *al-Hikmah al-Isyrâqiyah* dan *al-Hikmah al-Muta'âlliyah*, dan pada saat yang sama, hasil dialog itu juga didialogkan dengan peradaban luar Islam kontemporer, sebagaimana pernah dilakukan para filosof muslim klasik. Jika ini dilakukan, filsafat Islam yang lahir dari dialog itu akan bercorak antroposentris-transformatif, bukan lagi peripatetik-teosentris.

Keduanya berbeda. Jika filsafat peripatetik-teosentris memusat pada Tuhan, filsafat Islam antroposentris-transformatif memusat pada manusia. Jika yang pertama bermaksud “membela Tuhan”, yang memang menjadi persoalan utama para pemikir muslim klasik, yang kedua “membela manusia” yang juga menjadi isu utama manusia kontemporer. *Wa al-Lâh a'lam bi al-shawâb.*●

Daftar Pustaka

- A.F. Al-Ehwani, “Ibn Rusyd”, dalam *A History of Muslim Philosophy*, vol. I, ed. M.M. Syarif (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1963).
- Abbâs Maḥmûd al-Aqqâd, *Ibn Rusyd* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif,t.t.).
- Abdul Hadi, “Filsafat Pasca Ibnu Rusyd”, dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam: Pemikiran dan Peradaban* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002).
- Abû Ḥayyân al-Tawhîdî, *al-Muqâbasât*, ed. Ḥasan Al-Sandubi (Kuwait: Dâr Sa'ad al-Shabah, 1992).
- Ahmad Fu'ad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, ter. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004).

- Aksin Wijaya, "Paradigma Baru Wacana Agama: Melepaskan Agama dari Bayang-Bayang Lembaga, Organisasi, dan Aliran Keagamaan", *Millah*, vol. VII, no. 2 (2008).
- _____, *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009).
- Al-Farâbî, *Iḥshâ' al-'Ulûm*, ed. Usmân Amîn (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, t.t.).
- _____, *Al-Jam' bayn Ra'yai al-Hakimayn* (Libanon: Dâr wa Maktabah al-Hilâl, 1996).
- _____, *Tahshîl al-Sa'âdah* (Libanon: Dâr wa Maktabah al-Hilâl, 1995).
- Al-Ghazâlî, "Fayshal al-Tafriqah Bayn al-Islâm wa Zindiqaḥ", dalam *Majmû'ah Rasâil Al-Imam Al-Ghazâlî* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2006).
- Alî Syami Al-Nasar, *Manâhij al-Baḥts 'Inda Mufakkeir al-Islâm: wa Naqd al-Muslimîn li al-Manthiq al-Aristoteles* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947).
- Al-Khawârizmî, *Mafâtîḥ al-'Ulûm* (Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyah, 1981).
- Al-Kindî, *Risâlah al-Kindî ilâ al-Mu'tashim Billâh fî al-Falsafah al-Úlá*, ed. Aqbah Zidan (Damsyik: Dâr Kiwân, 2007).
- Bagus Takwin, *Kesadaran Plural: Sebuah Sintesis Rasionalitas dan Kebendak Bebas* (Yogyakarta/Bandung: Jalasutra, 2005).
- David C. Dakake, "Faith and Perception in Mulla Sadra's Doctrine of the Sirat: Proofs of Islamicity", artikel dalam situs www.mullasadra.org. (diakses tanggal 10 April 2003).
- Fâthimah Ismâ'il, *Manhaj al-Baḥts fî al-Ilâhiyat 'inda Ibn Rusyd* (Kairo: Kulliyat li-al-Banât, Jâmi'ah Ain al-Syam, 2005).
- Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: State University of New York Press, 1975).
- Fu'âd al-Ahwanî, *al-Kindî, Faylusûf al-'Arab* (Mesir: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Âmah li al-Kitâb, 1985).
- George Ritzer, *Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda*, ter. Alimandan (Jakarta: Rajawali Press, 2004).
- Haidar Bagir, "Suatu Pengantar kepada Filsafat Islam Pasca Ibn Rusyd", dalam Murthada Muthahhari, *Pengantar Pemikiran Shadra: Filsafat Hikmah* (Bandung: Mizan, 2002).

- Hassan Hanafi, *Min al-Naql ilâ al-Ibdâ', al-Mujallât al-Tsâlits: al-Ibdâ', (1) Takwîn al-Hikmah, Naqd 'Ilm al-Kalâm, al-Falsafah, wa al-Dîn, Tashnîf al-'Ulûm* (Kairo: Dâr Qibâ', 2001).
- _____, *Humûm al-Fikr wa al-Wathani: al-Turâts wa al-Ash'ari wa al-Hadîts, al-Juz' al-Annwal* (Kairo: Dâr Qibâ' li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 2003).
- _____, *Turas dan Tajdid: Sikap Kita terhadap Turas Klasik*, ter. Yudian W. Asmin (Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Pesantren Pasca Sarjana Press, 2001).
- Henry Corbin, *History of Islamic Phillosophy* (London: Kegan Paul International in Association with Islamic Publications for the Institute of Ismaili Studies, 1993).
- [Http://nadyelfikr.net/index.php?showtopic=37867](http://nadyelfikr.net/index.php?showtopic=37867) (Invision Power Board © 2001-2007).
- Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl*, ed. Abd al- Wâhid al-Asrîn (Beirut: Markaz Dirâsât al-'Arabiyah, 2002).
- _____, *Tabâfut al-Tabâfut*, ed. Muḥammad al-'Aribiy (Libanon: Dâr al-Fikr, 1993).
- _____, *Al-Kulliyât fî al-Thîb, Ma'a Mu'jam bi al-Musthalâhât al-Thibbiyah al-'Arabiyah* (Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyah, 1999).
- _____, *Kitab al-Athâr al-Ulumiyyah*, ed. Soheir Fadl Allah dan Soad Abdel Razik (Kairo: Mathba'ah al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Âmah li al-Kitâb, 1994).
- _____, *Rasâil Ibn Rusyd al-Falsafiyah: Risâlah mâ ba'da Thabî'ah* (Beirut: Dâr al-Fikr al-Lubnânî, 1994).
- _____, *Talkhîsh Kitâb al-Nafs*, ed. Alfred L. Ivry (Kairo: al-Maktabah al-'Arabiyah dan al-Majlis a'lâ li al-Thaqâfiyyah, 1994).
- _____, *Talkhîsh Mâ ba'da al-Thabî'ah*, ed. Usmân Amîn (Kairo: Mathba'ah Mushthafâ al-Bâbi al-Halabî, 1958).
- Ibn Sînâ, *'Uyûn al-Hikmah*, ed. Abdurrahman Badawi (Beirut: Dâr al-Kalâm, 1954).
- _____, *al-Shifa' Ilâhiyât, (1)*, ed. al-Ab Qamwati dan Said Zayidî (Ripublik Persatuan Arab, t.t.).
- Issa J. Boullota, *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2002).

- Jalâl Muḥammad Mûsâ, *Manhaj al-Baḥtsi 'Inda al-'Arab: fi Majâl al-'Ulûm al-Thabî'yyah wa al-Kawniyyah* (Libanon, Beirut: Dâr al-Kutub al-Lubnanî, 1972).
- K. Berten, *Sejarah Filsafat Yunani* (Yogyakarta: Kanisius, 1975).
- M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).
- _____, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
- Mudhafir, *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi* (Yogyakarta: UGM, t.t.).
- Muḥammad Ghalab, *al-Ma'rifah 'Inda Mufakkir al-Muslimîn*, ed. Abbâs Maḥmûd Aqqâd dan Zakkî Najîb Maḥmûd (Dâr al-Mishriyyah li Taklîf wa Tarjamah, t.t.).
- Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2006).
- Rabî'ah al-Thâhir Âribî, *fi al-Manthiq: Syarḥ al-Burhân li Ibn Rusyd* (Libiya: al-Nâsyir al-Markaz al-Qaumi li al-Buḥûs wa al-Dirâsât al-Ilmiyyah, 1997).
- Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam, Teologi, Filsafat, dan Gnosis*, ter. Suharsono dan Djamaluddin MZ (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- _____, "Makna dan Konsep Filsafat dalam Islam", dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama (Bandung: Mizan, 2003).
- _____, "Sadr al-Din Shirazi (Mulla Sadra)", dalam *A History of Muslim Philosophy*, vol. II, ed. M.M. Sharif (Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1966).
- Siti Maryam, *Rasionalitas Pengalaman Sufi: Filsafat Isyraq Subrawardi al-Syahid* (Yogyakarta: Adab Press, 2003).
- Suhrawardi, *al-Tar-alter Cahaya*, ter. Zaimul Am (Jakarta: Serambi, 2003).
- Syams Inati, "Ibnu Sînâ", dalam *Ensiklopedi Tematis filsafat Islam*, Buku Pertama (Bandung: Mizan, 2003).
- Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions: Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, ter. Tjun Surjaman (Bandung: Rosda, 2002).
- Yusuf Karram, *Thabî'ah wa mâ ba'da Thabî'ah: al-Ma'âdah, al-Hayâh, Allah* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t.).