

TIPOLOGI FILSAFAT ISLAM POST IBNU RUSYD

R. Yuli Akhmad Hambali

Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung

Email: radeahambali@yahoo.co.id

Abstrak

Artikel ini meyuguhkan sebuah upaya untuk mengungkap bukti bahwa tradisi filsafat di dunia Islam tidaklah “mati” seperti disangkakan beberapa pihak. Kematian tradisi filsafat di dunia Islam itu diduga berakhir setelah serangan al-Ghazali dan kematian Ibnu Rusyd. Tradisi filsafat di dunia Islam justeru terus hidup dan berkembang, bahkan di sana-sini mengalami beberapa pembaharuan. Beberapa tokoh filsafat setelah serangan al-Ghazali dan kematian Ibnu Rusyd malah menampilkan arah dan corak pemikiran yang sama sekali berbeda dengan tradisi pemikiran yang sebelumnya pernah dilakukan. Penelusuran melalui berbagai bacaan dan referensi menunjukkan tipologi dan kecenderungan itu. Tradisi. Tradisi filsafat dengan corak, arah dan kecenderungan yang sama sekali berbeda ini mencapai puncaknya di tangan Mulla Shadra. Mulla Shadra lalu disebut bebaerapa ahli sebagai tokoh yang sukses melakukan sintesis atas tiga tradisi pemikiran yang pernah hidup dalam Islam. Pada akhirnya, artikel ini menyuguhkan upaya penelusuran terhadap tipologi filsafat yang tumbuh dan berkembang setelah serangan al-Ghazali dan kematian Ibnu Rusyd.

Kata-kata kunci: *Illuminasionisme, peripatetik, hikmah al-isyraq*

Abstract

This article presents an attempt to uncover evidence of philosophical traditions in the Islamic world that are agreed to “die” as alleged by some. Philosophical traditions in the Islamic world ended the conflict after al-Ghazali and the death of Ibn Rushd. Philosophical traditions in the Islamic world continue to live and develop, even here and there are being renewed. Some philosophers after al-Ghazali’s attack and the death of Ibn Rusyd even presented directions and corrections that were completely different from the

tradition of thought that had previously been carried out. Search through various readings, and references show the typology and tendencies. This philosophical tradition with a completely different style, direction, and tendency reach its peak at the hands of Mulla Sadra. Mulla Sadra then referred to several experts as figures who succeeded in synthesizing the three traditions of thought that had once lived in Islam. In the end, this article presents a search for philosophical typologies that grew and developed after the al-Ghazali attack and the death of Ibn Rushd.

Keywords: *Illuminationism, peripatetic, hikmah al-isyraq*

“Ilmu yang mempunyai kedudukan sebagai jiwa yang utuh dan menempati jenjang teratas dalam menciptakan kekuatan adalah filsafat, karena bidang studinya universal. Ilmu filsafatlah yang menunjukkan orang kebutuhan-kebutuhan manusiawi yang mendasar.... Jika suatu masyarakat tidak menguasai filsafat, dan setiap individu yang ada dalam masyarakat itu hanya dibekali dengan ilmu-ilmu tentang bidang-bidang tertentu, ilmu-ilmu tidak akan mampu bertahan di dalam masyarakat itu selama satu abad, atau seratus tahun saja” (Jamaluddin al-Afghani)

PENDAHULUAN

Dalam tradisi keilmuan Islam, filsafat dan kaitan-kaitannya sering dirujuk sebagai *al-ulum al-aqliyah* atau “ilmu rasional”. Ini merupakan imbalan bagi ilmu-ilmu keagamaan yang sering disebut dengan *al-‘ulum al-naqliyah* atau “ilmu-ilmu naqli”, yakni ilmu yang didasarkan kepada “naql” atau kutipan dari Kitab dan Sunnah (Madjid, 1997: 49). Meletakkan filsafat sebagai ilmu rasional sudah menunjukkan sifat dasar dari ilmu ini, yaitu penyandaran dirinya kepada otoritas akal dalam mengerti dan memahami realitas yang tidak dapat dibatasi oleh otoritas lain (agama atau pun dogma). Pada kenyataannya, sepanjang sejarah pemikiran Islam, inilah salah satu titik yang sering menyebabkan kontroversi pertama yang bersangkutan paut dengan otoritas akal dan seberapa jauh batas-batasnya.

Dalam tradisi filsafat Islam, posisi akal pernah menjadi isu yang hangat dibicarakan. Pada dua abad pertama setelah Islam

lahir, misalnya, terdapat sejumlah hadits yang menjunjung tinggi akal dan menempatkannya di posisi yang sangat istimewa. Salah seorang tokoh yang dengan antusias dan mendukung hadits-hadits yang menempatkan akal di tempat istimewa adalah al-Harits ibn Asad al-Muhasibi yang wafat pada 243 H (tujuh tahun sebelum wafat al-Bukhari). Al-Muhasibi dikenal sebagai tokoh rasionalis paling dini dalam Islam yang meninggalkan karya-karya tulis sistematis.

Dalam karya-karyanya, al-Muhasibi banyak menuturkan hadits-hadits tentang akal. Dia menolak dengan tegas pandangan sebagian ulama yang menyatakan bahwa hadits-hadits tentang akal itu palsu, bikin-bikinan (*maudlu*) atau lemah (*dhaif*). Bagi al-Muhasibi, hadits-hadits tentang keutamaan akal adalah absah, karena ia sejalan dengan dengan berbagai gambaran dan semangat ajaran al-Qur'an.

Tetapi karena hadits-hadits tentang akal itu lebih mendukung kalangan tertentu, yaitu kaum liberal, maka dalam perkembangan selanjutnya, hadits-hadits tersebut tidak banyak termuat dalam kitab-kitab hadits hasil pembukuan masa-masa sesudahnya. Sekalipun begitu tidak semua ulama mengingkari tentang peranan dan pentingnya akal dalam memahami agama. Ibnu Taymiyah, misalnya, yang dikenal sangat sengit terhadap para filsuf dan ahli kalam, menyatakan dengan tegas bahwa sumber ilmu ialah indra dan akal, dan gabungan antara keduanya adalah berita suci (wahyu). Sebab ada pengetahuan yang tidak dapat diperoleh kecuali dari berita, seperti kisah-kisah-kisah masa lalu dan berita yang dibawa oleh para rasul tentang alam akhirat dan seterusnya. *Aql* menurut Ibnu Taymiyah adalah *mashdar* (kata benda kerja, *verbal noun*) dari kata kerja '*aqala-ya'qilu*, yang berarti "menggunakan akal" atau "berpikir". Dan yang dimaksud dengan akal itu ialah pembawaan naluri atau *gharizah* yang diciptakan Allah dalam diri manusia, yang dengan naluri itu ia berpikir. Pendapat senada dikemukakan juga oleh Ibnu al-Jauzi, yang menyatakan bahwa dengan akal manusia dapat mengenal Tuhan,

menetapkan kebajikan, memperhatikan akibat buruk, mengetahui kerancuan dan menghimpun keutamaan (Asy-Syarqawi, 3003: 93).

Dengan merujuk pada keterangan sebagaimana yang terdapat dalam Kitab dan Sunnah, Ibnu Taymiyah membedakan konsep akal sebagaimana yang dipahami dalam budaya Yunani. Bagi Ibnu Taymiyah konsepsi akal dalam Islam menunjukkan suatu aktivitas yang bertolak dari pembawaan naluri manusia, sedangkan dalam tradisi masyarakat Yunani, akal adalah sejenis makhluk dengan wujud terpisah. Salah seorang tokoh yang terpengaruh oleh pandangan bahwa akal adalah sejenis makhluk adalah al-Ghazali, yang mengatakan bahwa akal ada dalam kawasan “alam perintah” (*‘alam al-amr*), sebanding dengan makhluk lahir yang ada dalam kawasan “alam kebendaan” (*‘alam al-ajsam*). Wujud penggunaan akal dalam memahami agama dan realitas kehidupan tidak lain adalah kegiatan berfilsafat. Karena itu, di mata para filsuf muslim, seperti yang diyakini oleh Al-Kindi misalnya, bahwa filsafat adalah “pengetahuan tentang realitas segala sesuatu, sejauh jaungkauan kemampuan (akal) manusia” (Fakhry, 1986: 114).

TRADISI FILSAFAT ISLAM

Menurut Majid Fakhry (1986: 15) filsafat Islam adalah hasil sebuah proses intelektual yang rumit, dimana para cendekiawan Siria, Persia, Turki, Barbar dan lain-lain turut aktif mengambil bagian. Filsafat menurut pemakaian para filosof Muslim secara umum tidak merujuk pada suatu disiplin atau sains tertentu; ia meliputi semua sains rasional –bukan ilmu-ilmu yang diwahyukan atau diriwayatkan- seperti etimologi, sintaksis, *sharaf*, retorika, gaya bahasa, tafsir, sunnah dan hukum. Oleh karena kata ini mempunyai arti yang umum, maka hanya seseorang yang memahami secara penuh makna rasional yang pada waktu itu –termasuk teologi, matematika, ilmu-ilmu kealaman, politik, dan etika—yang dapat disebut sebagai filsosof. Karena itu bisa dikatakan, “menjadi seorang filsuf adalah menjadi dunia pengetahuan, yang sama belaka dengan dunia objektif” (Muthahari, 2002: 46-47). Meskipun

begitu, unsur Arab demikian dominan, sehingga menurut Majid, sebutan filsafat Arab akan lebih tepat untuk digunakan. Hal ini disebabkan dominannya bahasa Arab sebagai media yang digunakan dalam menuangkan gagasan dan pikiran di satu sisi, dan pada sisi yang lain penggunaan bahasa Arab dipandang sebagai simbol pemersatu ras Arab.

Lazim diketahui bahwa pertumbuhan dan perkembangan filsafat dalam Islam dimulai dari usaha penerjemahan karya-karya filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab. Tokoh yang berjasa dalam usaha penerjemahan teks-teks Yunani ini adalah Khalifah al-Ma'mun dari Dinasti Abbasiyah yang mendirikan *Bayt al-Hikmah* di Baghdad sebagai pusat pengembangan filsafat dan ilmu pengetahuan. Tokoh-tokoh terkenal yang terlibat dalam usaha penerjemahan ini diantaranya adalah Hunain (w. 873) dan Yahya bin 'Adi (w. 974) (Muthahari, 2002: 24).

Namun demikian, dalam kenyataannya semangat untuk berpikir filosofis sebenarnya sudah tersedia dalam struktur internal agama Islam sendiri. Dengan kata lain, disamping mengandung unsur-unsur kebenaran religius, dalam al-Qur'an termuat juga unsur-unsur yang bersifat filosofis atau sekurang-kurangnya terdapat sejumlah pernyataan-pernyataan yang dapat menjadi bahan mentah untuk suatu refleksi filosofis (Munawar-Rachman dan Ali-Fauzi, 1989: 101). Secara demikian, al-Qur'an sangat menegaskan pentingnya kehidupan intelektual serta menggunakan inferensi silogistik dan logis tertentu (Muthahari, 2002: 57).

Potensi untuk pengembangan filsafat seperti termuat dalam struktur agama Islam memang belum berkembang pada masa-masa pertama Islam diproklamirkan. Al-Qur'an dan hadits sering dirujuk sebagai satu-satunya jawaban yang final dan pasti atas setiap persoalan yang muncul. Sementara jika muncul persoalan-persoalan yang membutuhkan pemahaman baru dan interpretasi lebih lanjut, yang biasanya diserahkan dengan jalan kesepakatan para cerdik pandai atau dengan pola berpikir yang bebas, agak tidak disukai.

Seiring dengan meluasnya wilayah kekuasaan Islam dan munculnya persoalan-persoalan baru yang dihadapi, hal ini meniscayakan suatu usaha memadukan antara Islam dengan berbagai unsur yang sesungguhnya asing. Perangkat-perangkat doktriner Islam yang sudah terumuskan harus pula disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang ditemui kaum muslimin di wilayah-wilayah baru ini. Dalam konteks inilah, penelusuran terhadap tradisi filsafat di dunia Islam dapat dimulai. Penggunaan prinsip penalaran untuk memecahkan persoalan baru dalam masalah hukum, yang dikenal dengan prinsip-prinsip dalam *ushul al-fiqh*, misalnya, sejatinya mempunyai relevansi metodologis dengan filsafat. Prinsip-prinsip tersebut adalah *ta'wil* (kiasan atau ibarat). Prinsip lainnya adalah, penggunaan cara berpikir dari yang khusus ke yang umum melalui analogi (*qiyas*) yang juga pada kenyataannya memiliki relevansi metodologis tertentu dengan filsafat (Munawar-Rachman dan Ali-Fauzi, 1989: 101). Dari segi ini, dapat dibenarkan jika Leaman menyatakan bahwa, “bukan tidak wajar jika kita menduga bahwa para ahli hukum Islam bisa-bisa saja menyambut hangat sumbangan logika Aristoteles karena diperkirakan akan kian memperjelas konsep-konsep hukum yang ada.” (Leaman, 1989: 9).

Seperti sudah dijelaskan di atas, peristiwa paling penting yang menandai kelahiran tradisi filsafat di dunia Islam adalah ketika Islam bersentuhan dengan tradisi filsafat Yunani melalui proses penerjemahan terhadap teks-teks filsafat Yunani yang diupayakan dengan penuh semangat pada masa Daulah Abbasiyah. Proses masuknya filsafat Yunani berdasarkan penerjemahan atas teks-teks Yunani ke dunia Islam disebut oleh Montgomery Watt sebagai “gelombang Hellenisme” (*The Wave of Hellenism*). Namun demikian, proses masuknya filsafat Yunani ke dunia Islam ini, bukan tanpa hambatan. Hambatan *pertama* terletak dari adanya perbedaan cara berpikir. Masyarakat Yunani dikenal sebagai masyarakat yang mengembangkan cara berpikir

demonstratif (*burhani*), sedangkan kaum muslimin –terutama para *mutakallimin*-- cara berpikirnya bercorak retorik (*jadali*).

Cara berpikir *jadali* terwujud dalam konsep yang selalu dipertentangkan, misalnya konsep *khaliq-makhluk*, *mu'min-kafir*, *haram-halal*, *haq-bathil*, *wajib-mumkin*, dan seterusnya. Dalam implikasinya, corak berpikir *jadali* mempunyai sifat yang dualistis, diskontinue dan dialogis. Sementara cara berpikir yang dikembangkan dalam filsafat yang bercorak demonstratif atau *burhani*, dilakukan melalui prosedur logika Aristoteles, yakni melalui penentuan premis yang kokoh demi suatu pembuktian yang dapat dipertanggungjawabkan secara logis. Pemikiran yang diolah berdasarkan corak berpikir *burhani* bersifat sintesis, kontinue dan analogis.

Dari terdapatnya perbedaan dalam cara berpikir antara masyarakat Yunani dan kaum muslimin, telah menyebabkan kehadiran filsafat di dunia Islam pada masa-masa yang paling awal mengalami hambatan. Kehadiran filsafat dalam keyakinan sementara kalangan yang menolak kehadirannya dipandang dapat mengancam ilmu-ilmu tradisional Islam. Meskipun filsafat dan *kalam* mempunyai banyak aspek kesamaan, tampaknya filsafat lebih meyakinkan karena metode yang dipergunakan dan temuan-temuan yang dihasilkannya. Masalah *kedua* adalah terdapatnya hasil-hasil pemikiran Yunani yang secara diametral bertentangan dengan doktrin yang secara tradisional diakui kebenarannya. Doktrin bahwa dunia ini kekal dan bahwa Tuhan benar-benar terpisah dan tidak berhubungan lagi dengan ciptaan-Nya dari Aristoteles, misalnya, jelas-jelas bertentangan dengan doktrin tradisional yang diyakini oleh kaum muslimin.

Pada kenyataannya, sekalipun terdapat hambatan dan penolakan di sana-sini, lambat laun filsafat Yunani akhirnya diterima kehadirannya di dunia Islam, terutama ia tumbuh subur di wilayah Islam belahan Barat. Diterimanya filsafat Yunani ini sebagai bagian dari tradisi pemikiran Islam dalam rangka memperluas argumen-argumen doktrin keagamaan (Leaman, 2001:

23). Wujud responsi terhadap penerimaan filsafat Yunani ini dapat dikategorikan ke dalam dua bentuk (Munawar-Rachman dan Ali-Fauzi, 1989: 102). *Pertama*, respon dari para pemikir Islam yang terdidik dalam filsafat Yunani yang memberi tempat kepada penalaran akal sehat. Corak pemikiran yang dikembangkan oleh kelompok pertama ini adalah filsafat dipahami sebagai suatu *Weltanschauung*, yang secara implisit dapat ditemukan dalam disiplin-disiplin semacam *kalam*, yurisprudensi (*ushul al-fiqh*), atau sufisme. *Kedua*, menjelma dalam suatu gerakan pemikiran yang liberal dimana akal pikiran diberikan kesempatan untuk berkembang seluas-luasnya. Pada akhirnya, wujud responsi yang kedua ini adalah mengupayakan adanya keselarasan antara doktrin-doktrin keagamaan dengan temuan yang dihasilkan oleh akal pikiran.

Mereka yang termasuk ke dalam kelompok pertama oleh Ismail al-Faruqi disebut sebagai "*The Philosophers of Islam*" (para filsuf tentang Islam) yang diwakili oleh sejumlah intelektual militan yang tinggal di Bashra yang dikenal dengan aliran Mu'tazilah. Sedangkan yang kedua disebut sebagai "*The Islamic Philosophers*" (para filsuf muslim) yang diwakili oleh para filsuf seperti Al-Kindi dan yang lainnya.

Sumber inspirasi bagi lahirnya corak filsafat Islam adalah filsafat Yunani, namun demikian filsafat Islam bukanlah tiruan atau duplikasi dari hasil-hasil pemikiran yang dikembangkan oleh para filsuf Yunani. Karena itu, terdapat karakteristik yang menjadi ciri dari filsafat Islam. *Pertama*, para filsuf muslim memiliki memiliki pokok pangkal yang sama, yaitu kebenaran-kebenaran al-Qur'an dan ajaran-ajaran Islam. *Kedua*, para filsuf muslim meyakini bahwa filsafat Islam adalah kelanjutan atau memiliki benang merah dengan filsafat Yunani yang memiliki tujuan memelihara tradisi kebijaksanaan. *Ketiga*, karena itu filsafat Islam bermaksud menjadi suatu kebijaksanaan (*hikmah*). Al-Farabi (w. 959 M), Ibnu Sina (w. 1037 M), dan Ibnu Rusyd (w. 1198 M), misalnya, meyakini akan ketunggalan pengetahuan yang di atasnya dimahkotai dengan

metafisika (*ilahiyyat*). Dan setiap orang dapat mencapai kebijaksanaan ini selaras dengan jalan dan tingkat intelektualnya masing-masing.

Dari beberapa karakteristik filsafat Islam yang dikemukakan di atas, dapat disimpulkan bahwa “titik pusat” keseluruhan refleksi filsafat dalam tradisi filsafat Islam adalah usaha untuk mengintegrasikan data pewahyuan al-Qur’an dengan struktur filsafat yang dikembangkan di Yunani (Munawar-Rachman dan Ali-Fauzi, 1989: 105). Usaha keras yang dilakukan oleh para filsuf muslim ini, pada kenyataannya telah memancing kecurigaan dan memunculkan pandangan yang tidak mengenakan yang dialamatkan kepada filsafat itu sendiri. Salah satu tokoh yang terkenal sengit menentang hasil-hasil pemikiran para filsuf muslim adalah al-Ghazali (w. 1111 M) yang menuangkan pikirannya kedalam sebuah karya yang berjudul *Tahafut al-Falasifah* (Kerancuan Para Filsuf). Dalam karyanya ini, al-Ghazali mencatat terdapat dua puluh persoalan yang dapat dipandang bisa merusak ajaran Islam. Diantara dua puluh persoalan ini, terdapat tujuh belas persoalan yang dipandang oleh al-Ghazali sebagai hasil dari pembaharuan yang tercela (*bid’ah*), dan tiga sisanya telah menjadikan para filsuf boleh dipandang kafir.

Serangan al-Ghazali terhadap para filsuf muslim cukup berpengaruh dan telah meredupkan tradisi filsafat terutama di wilayah Islam di belahan Barat. Namun, sebagaimana dikatakan oleh Muhammad Iqbal, “Adalah sangat keliru jika generasi kaum muslimin yang belakangan beranggapan bahwa filsafat telah dihancurkan oleh ortodoksi, sebab suatu filsafat hanya dapat dipatahkan oleh filsafat yang lain”. Dan juga sebagaimana dikatakan oleh Rahman selanjutnya, bahwa “Islam itu seperti matahari, bila ia tenggelam di Barat, maka ia sebetulnya muncul di Timur”. Tradisi filsafat Islam yang memperoleh serangan sengit dari Al-Ghazali mungkin mati di belahan Barat, namun tidak di belahan Timur. Di wilayah ini tradisi filsafat menjelma dalam wujud “filsafat yang lain” yang dikenal dengan *Hikmah Muta’aliyah*

(*Trancendent Theosophy*), dimana salah satu protagonisnya yang paling berpengaruh adalah Mulla Shadra (Rahmat, 1993: 72-80).

FILSAFAT ISLAM POST-IBNU RUSYD

Setelah serangan al-Ghazali dan kematian Ibnu Rusyd, tradisi pemikiran dalam Islam tidaklah mengalami kematian seperti yang diduga oleh banyak orang. Justeru di tangan para filsuf Persia (Iran), filsafat Islam mengalami pembaharuan dan menunjukkan arah yang berbeda dengan tradisi pemikiran yang pernah dikembangkan di belahan Islam dunia Barat sebelumnya. Tradisi filsafat dengan arah dan kecenderungan yang berbeda ini mencapai masa puncaknya di tangan Mulla Shadra. Bahkan menurut Fazlur Rahman, Mulla Shadra adalah tokoh yang berhasil melakukan sintesis atas tiga tradisi pemikiran yang pernah hidup dalam Islam, yaitu *Masya'iyah* (Peripatetisme), *'Isyraqiyah* (Illuminasionisme), dan *Hikmah Muta'aliyah* (Trancendent Theosophy). "Sebuah sintesis yang tidak semata-mata dihasilkan oleh rekonsiliasi dan kompromi yang superfisial, tetapi berlandaskan pada prinsip-prinsip filosofis yang dijelaskan untuk pertama kalinya dalam sejarah Islam."

Arah dan kecenderungan baru dalam tradisi pemikiran dalam Islam itu menjelma dalam corak filsafat yang disebut sebagai aliran illuminasionisme (*isyraqiyah*), yang muncul di bawah kepeloporan Syihab al-Din Yahya al-Suhrawardi (w. 1191). Kedudukan Suhrawardi yang paling penting dalam sejarah pemikiran pasca-Ibnu Sina terletak dalam usahanya untuk mempertahankan kesatuan kebenaran keagamaan dan metafisika, dan kewajiban para pencari yang sungguh-sungguh untuk mencari kebenaran dari manapun sumbernya: Filsafat Yunani, Pemikiran Persia kuno, Neo-Platonisme Muslim, dan juga dalam Sufisme. Inti aliran filsafat illuminasionisme adalah sifat dan penyebaran cahaya. Cahaya ditegaskan sebagai sesuatu yang bersifat material dan juga tidak dapat didefinisikan. Karena jika "terang" diartikan sesuatu yang tidak membutuhkan definisi, maka jelaslah cahaya, seperti entitas yang paling terang di dunia ini, tidak membutuhkan

definisi juga (Fakhry, 1986: 409). Tradisi *isyraqiyah* ini sebenarnya sudah dapat dilihat gejalanya pada filsafat Ibnu Sina. Pada masa tuanya, Ibnu Sina –sebagaimana dicatat oleh para sejarawan– dicatat pernah merasa tidak puas dengan jalan peripateisme yang dikembangkannya, dan pada masa akhir hayatnya ia merasa perlu untuk pindah dari jalan yang selama ini ditempuhnya di bawah suatu pendekatan mistis dan intuitif menuju kebenaran, yang dinamakannya dengan iluminasi. Namun, hingga akhir hayatnya, Ibnu Sina tidak catat oleh sejarah sebagai tokoh yang berhasil mengembangkan jalan baru yang hendak ditempuhnya ini.

Dengan memanfaatkan otokritik Ibnu Sina, Suhrawardi menulis sebuah *magnum opus*-nya yang sangat terkenal, yaitu *Hikmat al-Isyraq*. Sebuah karya yang dalam pengakuan Suhrawardi sendiri sebagai suatu hasil pemikiran yang tidak pernah ada yang menyamai atau melampaui. Dengan karya ini, Suhrawardi bermaksud meletakkan kebenaran dalam sebuah bentuk yang murni, seperti yang telah disingkapkan kepadanya melalui “penglihatan spiritual” dan praktek jalan mistik, yaitu jalan iluminasi (*isyaraq*) (Fakhry, 1986: 407). Melalui karya ini Suhrawardi membangun teosopinya yang berdasarkan bukan saja pada iluminasi melainkan juga pada filsafat Ibnu Sina. Perspektif filsafatnya memperoleh pengikut dan pensyarah yang tidak sedikit. Bahkan, penulis biografinya yang paling otoritatif, Syams al-Din Syahrazuri (w. 1281), sempat juga menulis komentar mengenai *Hikmah al-Isyraq*, yang kemudian diikuti oleh Quthb al-Din al-Syirazi (w. 1310), pensyarah terbaiknya. Dari sudut ini, filsafat Islam tidaklah “mati” oleh serangan ortodoksi, tetapi karakternya secara radikal berubah dalam matriks sufisme (Munawar-Rachman dan Ali-Fauzi, 1989: 104).

Perkembangan filsafat ini secara tegar tetap dipertahankan di kalangan kaum Muslimin Syi’ah di Persia. Di bawah kerajaan Safawi yang didirikan oleh Syah Isma’il (w. 1524 M) pada 1499 M. Dan yang sempat bertahan hingga sekitar dua ratus tahun, berkembang suatu tradisi filsafat Islam dengan karakteristik yang

oleh Syyed Hossein Nasr disebut sebagai Mazhab Isfahan (*School of Isfahan*). Mazhab ini menampung perkembangan aliran pemikiran *masya'i*, *isyraqi*, *irfani*, dan *kalam* (Rahmat, 1993: 74). Dikondisikan oleh tetap bertahannya tradisi filsafat ini di Persia, dan merupakan kelanjutan dari tradisi itu, lahirlah figur yang kemudian dikenal sebagai filsuf terbesar dari kawasan Persia hingga saat ini, yakni Sadr al-Din Al-Syirazi atau yang lebih dikenal dengan Mulla Sadra yang mengembangkan corak pemikiran yang disebut dengan Hikmah Muta'aliyah (*Trancendent Theosophy*). Sebagai sosok pemikiran yang melakukan upaya rekonsiliasi atas seluruh tradisi pemikiran Islam, maka dalam filsafat Mulla Sadra dapat ditemukan unsur-unsur filsafat *masya'i*, ajaran-ajaran *isyraqi*, doktrin-doktrin tasawuf Ibnu Arabi (w. 1240 M.) dan syari'at Islam –termasuk ucapan-ucapan Rasulullah dan imam-imam Syi'ah, terutama sekali nasihat-nasihat imam 'Ali seperti yang termuat dalam *Nahj al-Balaghah*. Tidak mengherankan jika Hossein Nasr bahkan menyatakan bahwa filsafat Mulla Sadra dapat dipandang sebagai “sumber sejarah filsafat Islam”.

Jika tradisi pemikiran Islam terus hidup dan berkembang di dunia Syi'ah, maka bagaimanakah dengan dunia Sunni? Setelah “kemenangan” Al-Ghazali dan kurang bergemanya pembelaan Ibnu Rusyd atas serangan al-Ghazali, tradisi pemikiran Islam dan semangat melakukan pengembaraan intelektual di dunia Sunni mengalami masa-masa yang sulit. Sekalipun begitu, di dunia Sunni muncul juga tokoh-tokoh yang berupaya menghidupkan kembali tradisi pemikiran yang pernah ada sebelumnya. Salah satu tokoh yang menjadi pelopornya adalah Jamaluddin al-Afghani yang kemudian diikuti oleh Sayyid Ahmad Khan (w. 1898 M.), Muhammad Abduh (w. 1905 M) dan para penganjur modernisme Islam lainnya. Hanya saja, kedudukan para pemikir modernis ini di kalangan umat Islam terasa problematis. Ada sikap-sikap yang ditunjukkan oleh sebagian umat Islam sebagai kurang menerima atas jalan pemikiran yang dikemukakan oleh para pemikir modernis ini, salah satu sebabnya adalah latar belakang pendidikan

atau karakter pemikiran yang dikemukakan dengan cara pandang Barat. Hanyut dalam tradisi filsafat Barat berarti kehilangan identitas keislaman. Sementara itu, menolak filsafat berarti “melakukan bunuh diri intelektual”, demikian menurut Fazlur Rahman.

Salah satu pemikir Muslim yang mencoba menghindari untuk tidak terjatuh ke dalam dua titik ekstrim di atas, adalah apa yang upayakan oleh Muhammad Iqbal (w. 1938 M.). Filsuf yang juga dikenal sebagai penyair kelahiran anak-benua ini hidup pada masa peralihan abad ke-19 dan abad ke-20 (masa-masa akhir kolonialisme), dan sempat mengenyam pendidikan filsafat secara formal di salah satu universitas terkemuka di Barat, yakni universitas Cambridge di Inggris. Latar belakang pendidikan ini, tentu saja, banyak mempengaruhi bentuk pemikiran filsafatnya. Ia mengikuti perkembangan mutakhir pemikiran ilmu pengetahuan dan filsafat di Barat, dan berhasil menulis sebuah karya *The Reconstructions of Religious Thought in Islam*, yang dimaksudkannya untuk “membangun kembali filsafat keagamaan Muslim yang mengacu baik kepada tradisi filsafat Islam maupun perkembangan-perkembangan mutakhir dalam berbagai lapangan pengetahuan manusia” (Iqbal, 1981: 1-2).

SIMPULAN

Di samping kecenderungan mengintegrasikan pemikiran filsafat Barat dengan tradisi filsafat Islam, seperti yang digagas Iqbal, muncul juga arus yang cukup kuat untuk mengintegrasikan filsafat dengan tradisi sufisme. Tokoh-tokoh yang dapat dicatat di wilayah kecenderungan ini adalah Syaikh Muhammad al-Tadili, yang memberikan sumbangan bagi terpeliharanya tradisi sufisme di Maghribi. Terdapat juga Ben Abboud, salah seorang pemikir Maroko terkemuka, yang lebih dekat kepada tradisi filsafat dan sufisme Islam tradisional. Di Libanon, tercatat pula nama Sayyidah Fatimah, yang merupakan figur sufi wanita paling terkemuka. Sejak dekade 70-an dua kecenderungan tradisi pemikiran filsafat ini

mendapatkan wakil-wakilnya yang paling representatif, yaitu pada figur Fazlur Rahman dan Seyyed Hossein Nasr.

Fazlur Rahman lahir di Pakistan tahun 1999 M. Dia adalah sosok pemikir muslim yang percaya bahwa kelahiran gagasan-gagasan oleh filsafat pada dasarnya merupakan fungsi kegiatan analitis-kritis filsafat ini. Oleh karena itu, menurutnya, “kegiatan ini hendaklah bebas” (Rahman, 1982: 158). Ia sangat meyakini bahwa filsafat *an sich* tak mungkin mampu menciptakan kepercayaan-kepercayaan apapun tentang realitas dan sifatnya, karena fungsinya adalah menganalisa data-data pengalaman indera, pengalaman estetika, atau pun pengalaman agama. Filsafat, dengan demikian, tak mungkin menjadi saingan untuk, misalnya teologi, tetapi pasti berguna baginya. Filsafat menyediakan alat-alat intelektual yang amat berguna bagi teologi di dalam membangun suatu pandangan-dunia berdasarkan al-Qur’an (Munawar-Rachman dan Ali-Fauzi, 1986: 107).

Sementara itu, Hossein Nasr mengembangkan filsafat dalam corak “*philosophia perennis*” (*al-Hikmah Laduniyyah*). Nasr adalah pemikir muslim yang tidak begitu menyukai filsafat Barat, meskipun ia cukup tahu banyak tentangnya. Baginya tradisi filsafat Barat dilandasi oleh filsafat dualisme Cartesian tentang jasmani dan rohani, yang menggantikan pembagian yang tak terpisahkan antara tubuh, jiwa, dan ruh (*corpus, anima, dan spiritus*) dari tradisi Hermetik yang kemudian diungkapkan kembali dalam tradisi *isyraqiyah* Islam. Menurut Nasr, inilah akar krisis manusia modern. Dengan landasan seperti itu, menurut Nasr, yang berkembang sekarang ini bukanlah *philosophia* (cinta akan kebijaksanaan), melainkan *misosophia* (benci akan kebijaksanaan).

Dalam rangka memberikan alternatif untuk *misosophia* ini, *philosophia* yang dikembangkan Nasr memasukan tradisi sufisme yang berkembang kaya dalam khazanah Islam, dan dengan demikian memberikan dimensi transendental kepada filsafat. Dalam pemikiran Nasr, metafisika menempati kedudukan yang tinggi: penyelamatan terhadap krisis manusia modern secara

filsafat hanya dapat dilakukan dengan cara mengembalikan suatu pandangan dimana metafisika harus dianggap sebagai suatu *scientia sacra (al-Hikmah al-Ilahiyyah)* (Nasr, 1983: 47). Apa yang disebut filsafat pada Nasr adalah suatu bagian doktrinal dari jalan spiritual yang menyeluruh yang disertai dengan metode realisasi yang tidak dapat dipisahkan dari Wahyu Tuhan atau tradisi yang membukan jalan spiritual itu (Nasr, 1983: 48).

Manakah di antara dua kecenderungan pemikiran filsafat ini yang paling berpengaruh dan akan bertahan lama? Ini tentu saja soal sejarah. Dan biarkanlah dua corak pemikiran ini berkembang sesuai arah dan kecenderungannya masing-masing. Yang pasti, terlepas dari berbedanya dua penekanan yang dipakai oleh dua corak filsafat ini, bisa membuat kita optimis dan yakin bahwa tradisi pemikiran filsafat dalam Islam masih terus hidup dan berkembang dan karena itu masih memiliki masa depan. Dengan keyakinan itu pula, kita bisa mempercayai akan hadirnya suatu penafsiran atas Islam yang lebih cermat, teliti, dan inspiratif yang sangat membantu bagi perumusan suatu Islam yang secara kreatif dapat menjawab tantangan-tantangan jaman. Kehadiran filsafat di dunia Islam harus menjadi sesuatu yang sangat dibutuhkan, karena filsafat akan menguji secara kritis segala sesuatu yang kita tafsirkan sebagai sudah dianggap semestinya. Filsafat juga dapat menjadi alat yang mampu membukakan perspektif baru dalam melihat agama secara lebih mendalam dan meluas. Benarlah kata sebuah hadits Nabi yang menyatakan bahwa, "*Din al-Mar'i 'aqluhu, wa la 'aqla lahula dina lahu*" (Agama manusia ialah akalanya dan barang siapa yang tidak berakal, tidaklah beragama).

DAFTAR PUSTAKA

- Asy-Syarqawi, Muhammad Abdullah, Dr., 3003, *Sufisme dan Akal, Cet. I*, Pustaka Hidayah, Bandung.
- Fakhry, Majid, 1986, *Sejarah Filsafat Islam, Cet. 1*, Pustaka Jaya, Jakarta.

- Iqbal, Muhammad, 1981, *Rekonstruksi atas Pemikiran Keagamaan dalam Islam* (terj.), New Delhi, Kitab Bavan.
- Leaman, Oliver, 1989, *Pengantar Filsafat Islam*, terj. M. Amin Abdullah, Rajawali Pers, Jakarta.
- _____, 2001, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, Mizan, Bandung.
- Madjid, Nurcholish, 1997, *Filsafat: Dimensi Rasionalitas Peradaban Islam*, dalam buku *Kaki Langit Peradaban*, Paramadina, Jakarta.
- Munawar-Rachman, Budhy dan Ihsan Ali-Fauzi, 1989, *Tradisi dan Masa Depan Filsafat Islam*, dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an* No. 3, vol. 1. 1989/1410 H.
- Muthahari, Murtadha, 2002, *Pengantar Pemikiran Shadra: Filsafat Hikmah*, Mizan, Bandung.
- Nasr, Seyyed Hossein, 1983, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, terj. Anas Mahyudin, Pustaka, Bandung.
- Rahmat, Jalaluddin, 1993, *Hikmah Muta'aliyah: Mazhab Filsafat Islam Pasca Ibnu Rusyd*, dalam *Jurnal Studi-studi Islam "Al-Hikmah"*, No. 10 Juli-September, Yayasan Muthahari, Bandung.
- Rahman, Fazlur, 1982, *Islam dan Modernitas: Transformasi dalam Tradisi Intelektual* (terj.), Chicago & London, University of Chicago Press.