

Mencermati Sejarah Perkembangan Filsafat Islam

A. Khudori Soleh*

Universitas Islam Negeri (UIN) Maliki, Malang
Email: khudori_uin@yahoo.com

Abstract

Although acknowledged that Greek philosophy gave great influence on the development of Islamic philosophy, but philosophy of Islam are not based on it, because; (1) to learn does not necessarily reflect a repetition, (2) every thought is not separated from their cultural context, (3) the real fact shows that Islamic rational thinking has established before the arrival of Greek philosophy. If so, where Islamic philosophical thought come from? The answer is from the Islamic tradition itself, from scientists who attempt to explain the teachings of the Muslim holy book. There are three measures relevant to philosophical reasoning: ta'wil method, explanation of musytarak meaning, and qiyâs. In addition, the demands on theological issues, to harmonize the views that seem contradictory and complex, for further systematized it in an integral metaphysical idea. From there developed methods and philosophical thought in Islam, long before the arrival of Greek philosophy through the process of translation. First of all it was accepted because it is needed to answer new problems which require rational thinking, then it was declined at the time of Ibn Hanbal because there are certain cases which considered deviant, it was developed again in the time of al-Farabi and Ibn Sina, then rejected and considered to cause disbelief in the al-Ghazali era, and it was developed again at the Ibn Rushd, then change lanes to work together with Sufism in the time of Suhrawardi and Ibn Arabi. Finally, tradition of philosophical thought in the Sunni world does not grow up but remains develop well within the Shiite community.

Keywords: Greek Philosophy, Islamic Philosophy, Islamic Tradition, Theological Issues, Shiite Community

* Jl. Gajayana, Lowokwaru, Kota Malang, Jawa Timur 65144, Indonesia Telp. +62341 551354

Abstrak

Meski diakui bahwa filsafat Yunani memberikan pengaruh besar pada perkembangan filsafat Islam, tetapi filsafat Islam tidak didasarkan atas filsafat Yunani, sebab; (1) berguru tidak berarti menunjukkan pengulangan, (2) setiap pemikiran tidak lepas dari konteks budaya masing-masing, dan (3) kenyataan yang ada menunjukkan bahwa pemikiran rasional Islam telah lebih dahulu mapan sebelum datangnya filsafat Yunani. Jika demikian, dari mana pemikiran filsafat Islam berasal? Jawabnya, dari tradisi Islam sendiri, yaitu dari upaya para ilmuwan Muslim untuk menjelaskan ajaran kitab sucinya. Ada tiga upaya yang relevan dengan penalaran filosofis: metode takwil, penjelasan makna *musytarak*, dan *qiyás*. Selain itu, juga adanya tuntutan dalam persoalan-persoalan teologis, untuk menyelaraskan pandangan-pandangan yang tampaknya kontradiktif dan rumit, untuk selanjutnya mensistematisasikannya dalam suatu gagasan metafisika yang utuh. Dari situlah berkembang metode dan pemikiran rasional filosofis dalam Islam, jauh sebelum datangnya filsafat Yunani lewat proses penerjemahan. Namun sayangnya, perkembangan filsafat Islam ternyata tidak berjalan mulus, tetapi mengalami pasang surut. Pertama-tama dikembangkan karena dibutuhkan untuk menjawab problem-problem baru yang membutuhkan pemikiran rasional, kemudian ditolak pada masa Ibnu Hanbal karena ada kasus-kasus tertentu yang dinilai menyimpang, apalagi setelah masuknya pemikiran filsafat Yunani lewat proses penerjemahan. Setelah itu, pemikiran filsafat dikembangkan kembali pada masa al-Farabi dan Ibnu Sina, kemudian ditolak dan dianggap dapat menyebabkan kekufuran pada masa al-Ghazali, dibela pada masa Ibnu Rusyd, dan akhirnya berpindah jalur bersinergi dengan tasawuf pada masa Suhrawardi dan Ibnu Arabi. Tradisi pemikiran filosofis akhirnya berhenti dalam dunia Sunni tetapi tetap berkembang dengan baik dalam lingkungan masyarakat Syiah.

Kata Kunci: Filsafat Yunani, Filsafat Islam, Tradisi Islam, Isu-isu Teologi, Masyarakat Syiah

Pendahuluan

Perkembangan filsafat Islam sebagai bagian tidak terpisahkan dari sejarah panjang khazanah pemikiran Islam sesungguhnya bukan sesuatu yang sederhana. Banyak aspek dan hubungan yang harus dipahami, dijelaskan dan diuraikan. Ketidaktelitian dalam mencermati, memilah dan memilih persoalan inilah yang sering menyebabkan kita tidak tepat untuk menilai dan mengambil

tindakan. Adanya sikap yang anti-filsafat di sebagian kalangan umat Islam atau anggapan bahwa filsafat Islam hanyalah berasal dari Yunani, salah satu sebabnya adalah karena adanya kekurangan telitian tersebut.

Tulisan ini akan mencermati sejarah panjang perkembangan filsafat Islam, mulai asal-asulnya, pertemuannya dengan filsafat Yunani dan perkembangannya dalam sejarah pemikiran Islam.

Bukan dari Filsafat Yunani

Pemikiran-pemikiran filsafat Yunani yang masuk dalam pemikiran Islam, diakui banyak kalangan telah mendorong perkembangan filsafat Islam menjadi makin pesat. Meski demikian, menurut ditulis Oliver Leaman (l. 1950 M),¹ seorang orientalis asal Universitas Kentucky, USA, adalah suatu kesalahan besar jika menganggap bahwa filsafat Islam bermula dari proses penerjemahan teks-teks Yunani tersebut, atau hanya nukilan dari filsafat Aristoteles (384-322 SM) seperti dituduhkan Ernest Renan (1823-1893 M), atau dari Neo-Platonisme seperti disampaikan Pierre Duhem (1861-1916 M).²

Ada beberapa hal yang harus diperhatikan. Pertama, bahwa belajar atau berguru tidak berarti hanya meniru atau mengikuti semata. Harus dipahami bahwa suatu ide dapat dibahas oleh banyak orang dan akan tampil dalam berbagai macam fenomena. Seseorang berhak mengambil sebagian gagasan orang lain tetapi itu semua tidak menghalanginya untuk menampilkan teori atau filsafatnya sendiri. Aristoteles (384-322 SM), misalnya, jelas murid Plato (427-348 SM), tetapi ia mempunyai pandangan sendiri yang tidak dikatakan gurunya. Begitu pula Baruch Spinoza (1632-1777 M), walau secara jelas sebagai pengikut Rene Descartes (1596-1650 M), tetapi ia dianggap mempunyai pandangan filosofis yang berdiri sendiri.³ Hal seperti itulah yang juga terjadi pada para filsuf Muslim. Al-Farabi (870-950 M) dan Ibnu Rusyd (1126-1198 M), misalnya, walau banyak dilhami oleh pemikiran filsafat Yunani, tetapi itu tidak menghalanginya untuk mempunyai pandangannya sendiri yang tidak sama dengan filsafat Yunani.

¹ Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, Terj. Amin Abdullah, (Jakarta: Rajawali, 1988), 8.

² Ibrahim Madkur, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyyah Manhaj wa Taṭbîquhu*, I, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, T. Th), 26.

³ *Ibid.*

Kedua, bahwa ide, gagasan, atau pemikiran, seperti dinyatakan Karl A. Steenbrink, adalah ekspresi dan hasil dari proses komunikasi sang tokoh dengan kondisi sosial lingkungannya.⁴ Artinya, sebuah ide, gagasan, atau pengetahuan tidak bisa lepas dari akar sosial, tradisi, dan keberadaan seseorang yang melahirkan ide atau pemikiran tersebut. Pemikiran filsafat Yunani dan Islam lahir dari keyakinan, budaya dan kondisi sosial yang berbeda. Karena itu, menyamakan dua buah pemikiran yang lahir dari budaya yang berlainan adalah sesuatu yang tidak tepat, sehingga penjelasan karya-karya Muslim secara terpisah dari faktor dan kondisi kulturalnya juga akan menjadi suatu deskripsi yang tidak lengkap, deskripsi yang tidak bisa menjelaskan sendiri transformasi besar yang sering terjadi ketika batas-batas kultural sudah terlewati.

Berdasarkan kenyataan tersebut, maka apa yang disebut sebagai transmisi filsafat Yunani ke Arab Islam pada dasarnya adalah suatu proses panjang dan kompleks di mana ia justru sering banyak dipengaruhi oleh keyakinan dan teologis para pelakunya, kondisi budaya yang melingkupi dan seterusnya; termasuk dalam hal istilah-istilah teknis yang digunakan tidak akan lepas dari konteks dan problem bahasa Arab dan ajaran Islam. Konsekuensinya, tugas rekonstruksi sumber-sumber Yunani untuk ilmu dan filsafat tidak mungkin selalu diharapkan dalam terjemahan yang jelas ke dalam sesuatu yang dianggap asli Yunani, tetapi harus mempertimbangkan aktivitas yang terjadi di luar teks. Begitu juga perluasan-perluasan, pengembangan dan penggarapan kembali ide-ide Yunani dari al-Kindi (801-878 M) sampai Ibnu Rusyd (1126-1198 M), bahkan Suhrawardi (1153-1191 M) dan sesudahnya tidak mungkin sepenuhnya dapat dipahami tanpa merujuk pada situasi-situasi kultural yang mengkondisikan arah dan karakter karya-karya tersebut.⁵

Ketiga, kenyataan sejarah menunjukkan bahwa pemikiran rasional telah lebih dahulu ada dan mapan dalam tradisi keilmuan muslim sebelum kedatangan filsafat Yunani. Meski karya-karya Yunani mulai diterjemahkan sejak masa kekuasaan Bani Umayyah (661-750 M), tetapi buku-buku filsafatnya yang kemudian melahir-

⁴ Karel A. Steenbrink, *Metodologi Penelitian Agama Islam di Indonesia: Beberapa Petunjuk Mengenai Penelitian Naskah Melalui Syair Agama dalam Beberapa Melayu dari Abad 19*, (Semarang: LP3M IAIN Walisongo Semarang, 1985), 4.

⁵ Sabra, "Apropriasi dan Naturalisasi Ilmu-Ilmu Yunani dalam Islam, Sebuah Pengantar", dalam *Jurnal al-Hikmah*, (Edisi 6, Oktober 1992), 90.

kan al-Kindi (801-873 M), baru mulai digarap pada masa dinasti Abbasiyah (750-1258 M), khususnya pada masa khalifah al-Makmun (811-833 M), oleh orang-orang seperti Ja'far ibn Yahya al-Barmaki (767-803 M), Yuhana ibn Masawaih (777-857 M), dan Hunain ibn Ishaq (809-873 M).⁶ Pada masa-masa ini, sistem berpikir rasional telah berkembang pesat dalam masyarakat intelektual Arab-Islam, yakni dalam *fiqh* (yurisprudensi) dan *kalâm* (teologi). Dalam teologi, doktrin Muktazilah yang rasional yang dibangun oleh Wasil ibn Atha' (699-748 M) telah mendominasi pemikiran masyarakat, bahkan menjadi doktrin resmi negara dan berkembang dalam berbagai cabang, dengan tokohnya masing-masing, seperti Amr ibn Ubaid (664- 761 M), Bisyr ibn al-Mu'tamir (w. 825 M), Mu'ammâr ibn Abbad (w. 835 M), Ibrahim ibn Sayyar an-Nadzam (801-835 M), Abu Hudzail ibn al-Allaf (752-849 M) dan Jahiz Amr ibn Bahr (781-869 M).⁷ Begitu pula dalam bidang *fiqh*. Penggunaan nalar rasional dalam penggalan hukum (*istinbât*) dengan istilah-istilah seperti *istihsân*, *istiślâh*, *qiyâs*, dan lainnya telah lazim digunakan. Tokoh-tokoh mazhab fikih yang melahirkan metode *istinbât* dengan menggunakan rasio seperti itu, seperti Abu Hanifah (699-767 M), Malik (716-796 M), Syafi'i (767-820 M) dan Ibnu Hanbal (780-855 M), hidup sebelum kedatangan filsafat Yunani.

Semua itu menunjukkan bahwa sebelum dikenal adanya logika dan filsafat Yunani, telah ada model pemikiran rasional filosofis yang berjalan baik dalam tradisi keilmuan Islam, yakni dalam kajian teologis dan hukum. Bahkan, pemikiran rasional dari teologi dan hukum inilah yang telah berjasa menyiapkan landasan bagi diterima dan berkembangnya logika dan filsafat Yunani dalam Islam, bukan sebaliknya.⁸

Sumber Rasionalitas Islam

Jika demikian, dari mana sumber pemikiran rasional filosofis Islam itu berasal? Seperti dinyatakan oleh banyak peneliti, baik muslim maupun non-muslim,⁹ pemikiran rasional-filosofis Islam lahir

⁶ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (New York: Martin Press, 1986), 363.

⁷ Louis Gardet & Anawati, *Falsafah al-Fikr al-Dîni*, II, Terj. Prancis ke Arab oleh Subhi Saleh dan Farid Jabr, (Beirut: Dâr al-'Ulûm, 1978), 76.

⁸ Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, 9; Muhsin Mahdi, "Al-Farabi dan Fondasi Filsafat Islam", dalam *Jurnal al-Hikmah*, (Edisi 4, Februari 1992), 56.

⁹ Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, 8; Louis Gardet dan Anawati, *Falsafah al-Fikr al-Dîni*, 77; Abid al-Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi*, (T.K: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991), 57

bukan dari pihak luar melainkan dari kitab suci mereka sendiri, dari al-Qur'an, khususnya dalam kaitannya dengan upaya-upaya untuk menyesuaikan antara ajaran teks dengan realitas kehidupan sehari-hari. Pada awal perkembangan Islam, ketika Rasul SAW masih hidup, semua persoalan bisa diselesaikan dengan cara ditanyakan langsung kepada beliau, atau diatasi lewat jalan kesepakatan diantara para cerdik. Akan tetapi, hal itu tidak bisa lagi dilakukan setelah Rasul SAW wafat dan persoalan-persoalan semakin banyak dan rumit seiring dengan perkembangan Islam yang demikian cepat. Jalan satu-satunya adalah kembali kepada ajaran teks suci, al-Qur'an, lewat berbagai pemahaman.

Dalam upaya untuk memahami ajaran al-Qur'an tersebut, minimal ada tiga model kajian resmi yang nyatanya mempunyai relevansi filosofis. Antara lain, (1) penggunaan *takwîl*. Makna takwil diperlukan untuk mengungkap atau menjelaskan masalah-masalah yang sedang dibahas. Meski model ini diawasi secara ketat dan terbatas, tapi pelaksanaannya jelas membutuhkan pemikiran dan perenungan mendalam, karena ia berusaha 'keluar' dari makna lahiriah (*zâhir*) teks. (2) Perbedaan antara istilah-istilah atau pengertian yang mengandung lebih dari satu makna (*musyarak*) dengan istilah-istilah yang hanya mengandung satu arti. Di sini justru lebih mendekati model pemecahan filosofis dibanding yang pertama. (3) Penggunaan *qiyâs* (analogi) atas persoalan-persoalan yang tidak ada penyelesaiannya secara langsung dalam teks.¹⁰ Misalnya, apakah larangan menimbun emas dan perak (QS. al-Taubah: 34) itu hanya berlaku pada emas dan perak atau juga meliputi batu permata dan batu berharga? Apakah kata 'mukmin' dan 'muslim' dalam al-Qur'an (yang secara bahasa Arab menunjuk makna laki-laki) juga mencakup wanita dan budak?

Bersamaan dengan itu, dalam persoalan-persoalan teologis, para sarjana Muslim dituntut untuk menyelaraskan pandangan-pandangan yang tampaknya kontradiktif dan rumit, untuk selanjutnya mensistematisasikannya dalam suatu gagasan metafisika yang utuh. Misalnya, bagaimana menyelaraskan antara sifat kemaha-kuasaan dan kemahabaikan Tuhan dalam kaitannya dengan sifat Maha Tahu-Nya atas segala tindak manusia untuk taat atau kufur untuk kemudian dibalas sesuai perbuatannya. Bagaimana menafsir-

¹⁰ Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, 9.

kan secara tepat bahasa antropomorfis (menyerupai sifat-sifat manusia) al-Qur'an, padahal ditegaskan pula bahwa Tuhan tidak sama dengan manusia, tidak bertangan, tidak berkaki dan seterusnya.¹¹ Semua itu menggiring para intelektual muslim periode awal, khususnya para teolog untuk berpikir rasional dan filosofis. Kenyataannya, metode-metode pemecahan yang diberikan atas masalah-masalah teologis tidak berbeda dengan model filsafat Yunani. Perbedaan di antara keduanya, menurut Leaman,¹² hanya terletak pada premis-premis yang digunakan, bukan pada valid tidaknya tata cara penyusunan argumen. Yakni, bahwa pemikiran teologi Islam didasarkan atas teks suci sedang filsafat Yunani didasarkan atas premis-premis logis, pasti dan baku. Pemikiran dan filsafat Yunani baru masuk lewat program penerjemahan setelah sistem penalaran rasional dalam Islam mapan, khususnya dalam teologi dan yurisprudensi.

Penerjemahan Filsafat Yunani

Filsafat dan pemikiran Yunani sesungguhnya telah mulai dikenal dan dipelajari kaum sarjana di kota Antioch, Haran, Edessa, dan Qinnasrin (wilayah Syria Utara), juga di Nisibis dan Ras'aina (wilayah dataran tinggi Irak) sejak abad ke IV M.¹³ Kegiatan akademik ini tetap berjalan baik dan tidak terganggu oleh penaklukan tentara Muslim ke wilayah tersebut yang terjadi pada masa kekhalifahan Umar ibn Khattab (634-644 M). Kenyataan ini, setidaknya bisa dibuktikan dengan masih semaraknya kajian-kajian teologi di biara Qinnasrin di Syria dan munculnya tokoh yang menghasilkan karya-karya filsafat, seperti Severus Sebokht (575-667 M) yang mengomentari *Hermeneutica* dan *Rhetorica* Aristoteles (384-322 SM), juga Jacob (w. 708 M) yang menulis *Enchiridion* dan menterjemahkan

¹¹ Selain berdasarkan renungan atas teks-teks suci, menurut Louis Gardet (1904-1986 M), seorang orientalis asal Prancis, persoalan teologis ini juga didorong oleh adanya polemik antara Kaitan dan Yahudi di Syria saat itu. Masalah yang dibahas antara lain adalah soal kebebasan dan keterpaksaan manusia (taqdir) dan soal al-Qur'an sebagai firman yang tidak diciptakan. Kaum muslimin ikut terlibat dalam kajian rumit ini dan berusaha membela dan mempertahankan doktrinya dari serangan luar, sehingga pembahasan teologi Islam bersifat apologis. Sampai perkembangannya yang cukup jauh, sifat apologis tersebut ternyata belum juga hilang.

¹² Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam*, 10.

¹³ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, 241-2.

buku *Categories* karya Aristoteles (384-322 SM) ke dalam bahasa Arab.¹⁴

Karya-karya dan filsafat Yunani tersebut kemudian di terjemahkan ke dalam bahasa Arab. Proses penerjemahannya itu sendiri paling awal dimulai pada masa kekhalifahan Bani Ummayah (661-750 M), khususnya masa kekhalifahan Abd al-Malik (685-705 M). Namun, pada masa ini buku-buku yang diterjemahkan lebih berkaitan dengan persoalan administrasi, laporan-laporan, dan dokumentasi-dokumentasi pemerintahan, demi untuk mengimbangi dan melepaskan diri dari pengaruh model administrasi Bizantium-Persia. Setelah itu, kemudian buku-buku yang berkaitan dengan ilmu-ilmu pragmatis seperti kedokteran, kimia, dan antropologi.¹⁵ Hanya saja, karena pemerintahan lebih disibukkan oleh persoalan-persoalan politik dan ekonomi, usaha-usaha keilmuan ini tidak berlangsung baik.

Proses penerjemahan atas pemikiran filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab kemudian baru benar-benar dilakukan secara serius setelah masa pemerintahan Bani Abbas, khususnya pada masa kekuasaan khalifah al-Makmun (811-833 M); suatu program yang oleh Abed al-Jabiri (1936-2010 M), seorang pemikir Muslim asal Universitas Muhammad V, Maroko, dianggap sebagai tonggak sejarah pertemuan pemikiran rasional Yunani dengan pemikiran keagamaan Arab-Islam, pertemuan epistemologi burhani Yunani dengan epistemologi bayani Arab.¹⁶ Menurut Hasymi, saat itu sampai dibentuk tim khusus yang bertugas melawat ke negeri-negeri sekitar untuk mencari buku pengetahuan apa saja yang pantas diterjemahkan dan dikembangkan.¹⁷ Di antara mereka yang dikenal berjasa dalam usaha-usaha penerjemahan ini, antara lain, adalah oleh orang-orang seperti Ja'far ibn Yahya al-Barmaki (767-803 M), Yuhana ibn Masawaih (777-857 M), dan Hunain ibn Ishaq (809-873 M). Menurut Montgomery Watt (1909-2006 M), seorang tokoh orientalis asal Universitas Edenbergh, Scotlandia, Hunain ini mempunyai kelebihan dibanding penerjemah yang lain. Yaitu, bahwa para penerjemah lain umumnya menerjemahkan karya-karya Yunani dari edisi bahasa Syiria, sementara Hunain ibn Ishaq menerjemahkan langsung dari

¹⁴ Madjid Fakhry, *a History of Islamic Philosophy*, (New York: Colombia University Press, 1983), 3-4.

¹⁵ *Ibid.*, 5.

¹⁶ Al-Jabiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi*, 195.

¹⁷ Hasymi, *Sejarah Kebudayaan Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 227.

bahasa Yunani sekaligus mengkajinya secara filosofis. Ini pula yang menjadi catatan al-Ghurabi kenapa banyak karya filsafat Yunani yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab bercampur dengan pandangan Neo-Platonis Kristen Syria.¹⁸

Program penerjemahan atas buku-buku filsafat Yunani tersebut dilakukan secara masal dan gencar karena memang adanya kebutuhan akan hal itu. Yaitu, bahwa saat itu muncul banyak doktrin yang kurang lebih heterodok yang datang dari wilayah Iran, India, Persia atau daerah lain dari pinggiran Islam, seperti Mazdiah, Manikian, materialisme, atau bahkan dari pusat Islam sendiri sebagai akibat dari pencarian bebas yang berubah bentuk menjadi pemikiran bebas seperti penolakan terhadap wahyu dan lainnya yang dikategorikan dalam istilah 'zindiq'.¹⁹ Untuk menjawab serangan doktrin-doktrin ini, para sarjana muslim (*ulama*) merasa perlu untuk mencari sistem berpikir rasional dan argumen-argumen yang lebih kuat, karena metode sebelumnya, bayani, sudah tidak memadai lagi untuk menjawab persoalan-persoalan baru yang sangat beragam yang tidak dikenal sebelumnya. Karena itulah, Ira M. Lapidus (l. 1937 M), seorang orientalis asal Universitas California, USA, menyatakan bahwa filsafat Islam bukan sekedar bentuk analisis secara murni tetapi telah menjadi bagian dari agama.²⁰

Pasang Surut Pemikiran Filsafat

Pemikiran filsafat Islam yang berkembang pasca penerjemahan atas buku-buku Yunani, pertama kali, dikenalkan oleh al-Kindi (806-875). Dalam Kata Pengantar untuk buku 'Filsafat Utama' (*al-Falsafah al-Úla*), yang dipersembahkan pada khalifah al-Mu'tashim (833-842 M), al-Kindi menulis tentang objek bahasan dan kedudukan filsafat, serta ketidaksenangannya pada orang-orang yang anti filsafat. Meski demikian, karena begitu dominannya kaum fukaha ditambah masih minimnya referensi filsafat yang telah diterjemahkan, apa yang disampaikan al-Kindi tidak begitu bergema.²¹ Meski demikian, al-

¹⁸ Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, 363; Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, Terj. Umar Basalim, (Jakarta: P3M, 1987), 54; Ali Musthafa al-Ghurabi, *Târîkh al-Firâq al-Islâmî*, (Kairo: Maktabah wa Matba'ah, T.Th), 128-9.

¹⁹ Louis Gardet, *Falsafah al-Fikr al-Dîni*, I, 75-76.

²⁰ Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 95.

²¹ Muhsin Mahdi, *Al-Farabi dan Fondasi Filsafat Islam*, 60.

Kindi telah memperkenalkan persoalan baru dalam pemikiran Islam dan mewariskan persoalan filsafat yang terus hidup sampai sekarang: (1) penciptaan alam semesta, bagaimana terjadinya, (2) keabadian jiwa, apa artinya dan bagaimana pembuktiannya, dan (3) pengetahuan Tuhan, apa ada hubungannya dengan astrologi dan bagaimana terjadinya.²²

Pemikiran rasional filsafat kemudian semakin berkembang. Sepeeninggal al-Kindi, lahir al-Razi (865-925), tokoh yang dikenal sebagai orang yang ekstrim dalam teologi dan juga dikenal sebagai seorang rasionalis murni yang hanya mempercayai akal. Salah satu pikirannya yang dikenal adalah pandangannya tentang akal. Menurutnya, semua pengetahuan pada prinsipnya dapat diperoleh manusia selama ia menjadi manusia. Hakikat manusia adalah akal atau rasionya, dan akal adalah satu-satunya alat untuk memperoleh pengetahuan tentang dunia fisik dan tentang konsep baik dan buruk; setiap sumber pengetahuan lain yang bukan akal hanya omong kosong, dugaan belaka, dan kebohongan.²³

Akan tetapi, perkembangan pemikiran filsafat yang begitu pesat berkat dukungan penuh dari para khalifah Bani Abbas (750-1258 M) ini, khususnya sejak al-Makmun (811-833 M), kemudian mengalami sedikit hambatan pada masa khalifah al-Mutawakil (847-861 M). Hambatan ini disebabkan oleh adanya penentangan dari sebagian kalangan ulama salaf, seperti Imam Ibnu Hanbal (780-855 M) dan orang-orang yang sepikiran dengannya. Mereka menunjukkan sikap yang tidak kenal kompromi terhadap ilmu-ilmu filosofis.

Menurut George N. Atiyeh (1923-2008 M),²⁴ seorang peneliti dari Universitas America di Beirut, Libanon, penentangan kalangan salaf tersebut disebabkan oleh beberapa hal. Pertama, adanya kekhawatiran di sebagian kalangan ulama *fiqh* bahwa ilmu-ilmu filosofis akan menyebabkan berkurangnya rasa hormat umat Islam terhadap ajaran agamanya. Kedua, adanya kenyataan bahwa mayoritas dari mereka yang menerjemahkan filsafat Yunani atau mempelajarinya adalah orang-orang non-Muslim, penganut Machianisme, orang-orang Sabia, dan sarjana muslim penganut mazhab Batiniyah

²² *Ibid.*, 58.

²³ *Ibid.*, 59; MM. Syarif, *Para Filosof Muslim*, Terj. A Muslim, (Bandung: Mizan, 1996), 37-38.

²⁴ George N. Atiyeh, *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*, Terj. Kasidjo D, (Bandung: Pustaka, 1983), 4.

yang esoteris, yang itu semua mendorong munculnya kecurigaan atas segala kegiatan intelektual dan perenungan yang mereka lakukan. Ketiga, adanya usaha untuk melindungi umat Islam dari pengaruh Machieanisme Persia khususnya, maupun paham-paham lain yang dinilai tidak sejalan dengan ajaran Islam yang ditimbulkan dari pikiran-pikiran filosofis.

Kecurigaan dan penentangan kaum salaf terhadap ilmu-ilmu filsafat memang bukan tanpa dasar. Kenyataannya, memang tidak sedikit tokoh Muslim yang belajar filsafat akhirnya justru meragukan dan bahkan menyerang ajaran Islam sendiri. Salah satunya adalah Yahya ibn Ishaq al-Rawandi (827-911 M).²⁵ Ia menolak konsep kenabian setelah belajar filsafat. Menurutnya, prinsip kenabian bertentangan dengan akal sehat, begitu pula tentang syariat-syariat yang dibawanya, karena semua itu telah bisa dicapai oleh akal; akal dengan kemampuannya sendiri sebagai sesuatu yang dianugerahkan Tuhan pada manusia telah mampu mengapai apa yang benar dan salah, yang baik dan jahat, dan seterusnya.²⁶

Contoh lain adalah Ibnu Zakaria al-Razi (865-925 M), seorang tokoh yang telah disebutkan di atas.²⁷ Al-Razi juga menolak konsep kenabian dengan tiga alasan; (1) bahwa akal telah memadai untuk membedakan baik dan buruk, berguna dan tidak berguna. Dengan rasio manusia telah mampu mengenal Tuhan dan mengatur kehidupannya sendiri dengan baik, sehingga tidak ada gunanya seorang nabi. (2) Tidak ada alasan untuk pengistimewaan beberapa orang untuk membimbing yang lain, karena semua orang lahir dengan tingkat kecerdasan yang sama, hanya pengembangan dan pendidikan yang membedakan mereka, dan (3) bahwa ajaran para nabi ternyata berbeda. Jika benar bahwa mereka berbicara atas nama Tuhan yang sama, mestinya tidak ada perbedaan di antara mereka.²⁸

²⁵ Menurut Ibrahim Madkur, Ibnu Rawandi pernah berhubungan dengan kaum Muktazilah dan dianggap sebagai salah satu muridnya yang paling cerdas, sebelum kemudian balik menyerang Muktazilah. Ibnu Rawandi termasuk tokoh yang masih asing dalam kajian filsafat Islam. Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafah al-Islâmiyyah*, 84.

²⁶ *Ibid.* Menurut Madkur, pernyataan al-Rawandi sebenarnya hanya mengulang apa yang pernah disampaikan Muktazilah yang mempunyai pandangan bahwa baik dan buruk harus didasarkan rasio. Hanya saja, Muktazilah tidak seekstrim ini dalam penggunaan rasio, bahkan mereka berusaha memadukan rasio dengan wahyu. *Ibid.*, 85-6.

²⁷ MM. Syarif, *Para Filosof Muslim*, 31.

²⁸ MM. Syarif, *Para Filosof Muslim*, 47; Ibrahim Madkur, *Fi Falsafat al-Islâmiyyah*, 87; Hasyim Hasan, *Al-Asâs al-Manhajiyah li Binâi al-Aqîdah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Dâr al-Fikr, T.Tn), 71. Di samping kedua tokoh di atas, Husein Nasr masih menyebut tokoh lain

Usaha penentangan kaum salaf yang dipelopori Ibnu Hanbal (780-855 M) terhadap ilmu-ilmu filosofis di atas mencapai puncak dan keberhasilannya pada masa khalifah al-Mutawakkil (847-861 M). Tampilnya al-Mutawakkil dengan kebijakannya yang mendukung kaum *salaf* menyebabkan kajian dan pemikiran filosofis mengalami hambatan. Lebih dari itu, kalangan salaf yang saat itu dekat dengan khalifah dan “berkuasa” melakukan revolusi: orang-orang Muktaẓilah dan ahli filsafat yang tidak sepaham dipecat dan diganti dari kalangan salaf. Al-Kindi (801-878 M) yang ahli filsafat adalah salah satu contoh, dipecat dari jabatannya sebagai guru istana karena tidak sepaham dengan sang khalifah yang salaf.²⁹

Meski demikian, hambatan tersebut sesungguhnya hanya terjadi di lingkaran pusat kekuasaan, di Baghdad. Di luar Baghdad, di kota-kota propinsi otonom, khususnya di Aleppo dan Damaskus, kajian-kajian filsafat tetap giat dilakukan, sehingga melahirkan seorang filsuf besar, yakni Abu Nasr al-Farabi (870-950). Al-Farabi, tokoh yang mempunyai pengaruh besar pada pemikiran sesudahnya ini, baik dalam Islam sendiri maupun di Barat-Eropa, tidak hanya mengembangkan pemikiran-pemikiran metafisika Islam melainkan juga memberikan landasan bagi pengembangan keilmuan pada umumnya. Dalam bidang metafisika, antara lain, ia mengembangkan teori emanasi yang menggabungkan antara teori Neo-platonis dengan tauhid Islam untuk menjelaskan hubungan antara Tuhan Yang Maha Gaib dengan realitas yang empirik, Tuhan Yang Maha Esa dengan realitas yang plural dan seterusnya; mempertemukan antara konsep idealisme Plato (427-348 SM) dengan empirisme Aristoteles (384-322 SM), dan mempertemukan antara agama dan filsafat. Dalam bidang keilmuan, al-Farabi lewat karyanya yang terkenal, *Iḥṣâ' al-'Ulûm*, mengklasifikasi ilmu pengetahuan dalam 3 kelompok: filsafat, ilmu keagamaan dan ilmu bahasa. Yang termasuk filsafat adalah metafisika, ilmu-ilmu matematis, ilmu kealaman, dan politik.³⁰ Menurut Husein Nasr (l. 1933 M), seorang pemikir muslim dari Universitas George Washington USA, klasifikasi ilmu ini merupakan klasifikasi pertama yang dipakai secara luas oleh masyarakat ilmiah

sebagai ingkar kenabian, yakni Ahmad ibn Thayib al-Syarkhasi (833-899 M), salah seorang murid dari al-Kindi (801-878 M) dan guru dari khalifah al-Mu'tadhid (892-902 M). Husain Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, terj. A. Mujahid, (Bandung, Risalah, 1986), 7.

²⁹ Atiyeh, *Al-Kindi*, 7.

³⁰ Al-Farabi, *Iḥṣâ' al-'Ulûm*, Ed. Ali Bumulham, (Mesir: dar al-Hilal, 1996).

dan paling berpengaruh dalam sejarah peradaban Islam. Karena jasanya inilah, al-Farabi (870-950) digelari sebagai 'guru kedua' (*al-mu'allim al-tsâni*) dalam tradisi filsafat Islam setelah Aristoteles (384-322 SM) sebagai 'guru pertama' (*al-mu'allim al-awwal*).³¹

Menurut Ali Sami, seorang peneliti dari Mesir, prinsip-prinsip penalaran filosofis yang dikembangkan al-Farabi (870-950 M) di atas, pada masa-masa berikutnya, tidak hanya digunakan oleh kaum filsuf murni, tetapi juga oleh para tokoh yang menolak pemikiran filsafat, seperti al-Ghazali (1058-1111 M). Prinsip-prinsip penalaran tersebut bahkan juga digunakan oleh para fukaha seperti al-Syafi'i (767-820 M).³²

Pemikiran filsafat kemudian semakin berkibar dalam perancangan pemikiran Arab-Islam pada masa Ibnu Sina (980-1037 M). Ibnu Sina yang muncul setelah al-Farabi mengembangkan lebih lanjut konsep emanasi al-Farabi, dengan cara menggabungkan antara prinsip Neo-Platonisme Yunani, tauhid Islam, dan filsafat Timur yang mistik dan simbolik sehingga melahirkan sistem pemikiran yang khas.³³ Pada saatnya kemudian pemikiran ini mendorong lahirnya konsep emanasi yang lebih lengkap dan sempurna di tangan Suhrawardi al-Maqtul (1153-1191M) yang terkenal dengan filsafat *Isyrâqiyyah*-nya. Ibnu Sina juga berusaha memadukan antara wahyu dan filsafat, pada aspek makna dan fungsi. Menurutnya, setiap kewajiban yang diperintahkan agama, seperti pelaksanaan shalat, puasa, zakat, dan seterusnya, mempunyai kebaikan dan hikmah-hikmah tertentu yang mempercepat proses terwujudnya cinta kasih (*al-'isyq*) pada keseluruhan tingkatan realitas, khususnya pada diri manusia sendiri dan jiwa-jiwa tinggi. Sesungguhnya, sifat cinta kasih ini telah ada pada semua tataran wujud, bahkan munculnya realitas adalah karena adanya sifat itu. Pelaksanaan bentuk-bentuk kebajikan dan kewajiban mempercepat dan memperkuat ikatan cinta dalam alam wujud. Artinya, ajaran-ajaran wahyu tentang kewajiban dan

³¹ Husain Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, 134. Uraian secara lebih lengkap tentang al-Farabi, pemikiran metafisika dan upayanya untuk mempertemukan agama dan filsafat. Lihat, A. Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi al-Farabi*, (Malang: UIN Press, 2010).

³² Ali Sami al Nasyar, *Manâhij al-Bahts 'Inda Mufakkir al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1967).

³³ Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, 27-30; Abbas Mahmud Aqqad, *Filsafat Pemikiran Ibn Sina*, Terj. Yudian Wahyudi, (Solo: Pustaka Mantiq, 1988), 100-105

larangan dapat dipahami secara filosofis, sehingga tidak ada pertentangan antara wahyu dan filsafat.³⁴

Selain itu, Ibnu Sina (980-1037 M) juga berusaha menjelaskan dan membuktikan konsep kenabian dengan menyatakan bahwa kenabian adalah sesuatu yang “lumrah” yang dapat dipahami secara nalar. Menurutnya, kenabian adalah tingkat tertinggi dalam fase manusia di mana ia menghimpun seluruh potensi kemanusiaan dalam wujudnya yang paling sempurna. Baginya, syarat kenabian hanya 3 hal: kecerdasan intelek, kesempurnaan daya imajinasi, dan kemampuan untuk menundukkan hal-hal yang muncul dari luar dirinya agar bisa tunduk dan taat. Ketika ketiga syarat ini terpenuhi, maka seseorang akan memperoleh kesadaran kenabian, mendapat limpahan pengetahuan secara langsung tanpa butuh pengajaran dari orang lain. Berdasarkan atas prestasi-prestasinya yang luar biasa dalam filsafat, Ibnu Sina (980-1037 M) kemudian diberi gelar “Guru Utama” (*al-Syaikh al-Raîs*), di samping gelarnya sebagai “Pangeran Para Dokter” (*Amîr al-Aṭibbâ*) karena jasanya yang besar dalam bidang kedokteran.³⁵

Akan tetapi, setelah Ibnu Sina (980-1037 M), pemikiran filsafat kembali mengalami kemunduran karena serangan al-Ghazali (1058-1111 M), meski al-Ghazali sendiri sebenarnya tidak menyerang inti filsafat, yaitu aspek epistemologi. Lewat tulisannya dalam *Tahâfut al-Falâsifah* yang diulangi lagi dalam *al-Munqidh min al-Dalâl*,³⁶ al-Ghazali menyerang persoalan metafisika, khususnya pemikiran metafisika al-Farabi (870-950 M) dan Ibnu Sina (980-1037 M), meski serangan pada kedua tokoh ini sebenarnya juga tidak tepat.³⁷ Al-

³⁴ Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, 43.

³⁵ Konsep kenabian Ibnu Sina sesungguhnya mirip dengan konsep kenabian al-Farabi. Bedanya terletak pada potensi yang ditonjolkan. Al-Farabi menonjolkan potensi imajinasi, sedang Ibnu Sina menonjolkan aspek intelek. Lihat, Fazlur Rahman, *Kenabian dalam Islam*, Terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Pustaka, 2003).

³⁶ Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, Edited by Sulaiman Dunya, (Mesir: Dâr al-Ma’ârif, 1966). Kitab ini selesai pada 11 Muharram 488 H/ 21 Januari 1095 M. Di sini diuraikan 20 persoalan filsafat yang dianggap merupakan bidah, tiga di antaranya bahkan merupakan kekufuran bagi penganutnya. Adapun *al-Munqidh min al-Dalâl*, ditulis sekitar lima tahun sebelum kematian al-Ghazali, setelah ia mengalami krisis epistemologi — bukan krisis keyakinan — dan setelah kembali mengajar di perguruan tinggi al-Maimunah al-Nizamiyah di Nisabur. Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, Terj. Yuliani L, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), 51.

³⁷ Dalam tulisannya, al-Ghazali memasukkan al-Farabi dan Ibnu Sina dalam daftar orang-orang yang terlibat dalam tiga persoalan yang dianggapnya dapat menggiring pada kekufuran: tentang keqadiman alam, kebangkitan rohani, dan ketidaktahuan Tuhan terhadap

Ghazali juga menyerang pemikiran para filsuf Yunani kuno, seperti Thales (625-545 SM), Anaximandros (611-547 SM), Anaximenes (570-500 SM), dan Heraklitos (540-480 SM); sebuah serangan yang juga tidak pada tempatnya, karena pemikiran mereka sudah dengan mudah bisa dinilai posisinya dalam aqidah oleh orang awam.³⁸ Dalam buku-buku ini, al-Ghazali (1058-1111 M) sekali lagi hanya menyerang aspek metafisikanya yang merupakan produk, dan bukan ilmu logika atau epistemologinya yang merupakan alat atau sistem, sesuatu yang menjadi inti dari kajian filsafat, karena al-Ghazali sendiri mengakui pentingnya logika dalam pemahaman dan penjabaran ajaran-ajaran agama.³⁹ Al-Ghazali (1058-1111 M) dalam *al-Mustasyfâ fi 'Ulûm al-Fiqh*, sebuah kitab tentang kajian hukum, bahkan menggunakan epistemologi filsafat, yakni burhani, untuk mengungkapkan gagasannya tentang hukum.⁴⁰ Akan tetapi, kebesaran al-Ghazali sebagai '*Hujjat al-Islâm*' ternyata telah begitu mengungkung kesadaran masyarakat muslim, sehingga tanpa mengkaji kembali persoalan tersebut dengan teliti, mereka telah ikut menyatakan perang dan antipati terhadap filsafat. Bahkan, sampai sekarang di perguruan tinggi sekalipun, jika ada kajian filsafat umumnya masih lebih banyak dilihat pada sisi sejarah dan metafisikanya, bukan aspek epistemologi, metodologi, atau sistem penalarannya.⁴¹

hal-hal yang partikular (*juz'iyât*), padahal kedua tokoh filsuf Muslim ini sebenarnya tidak menyatakan persis seperti yang dituduhkan al-Ghazali. Tentang keqadiman alam misalnya, apa yang dimaksud bahwa alam qadim adalah karena alam tidak muncul dalam waktu tertentu. Apa yang disebut sebagai 'waktu' atau 'zaman' muncul bersamaan dengan alam. Tidak ada istilah waktu atau zaman sebelum munculnya alam. Kebersamaan alam dengan waktu, atau tidak didahuluinya alam oleh waktu tertentu inilah yang dimaksud qadim oleh para filsuf; dan keqadiman alam ini tetap tidak sama dengan keqadiman Tuhan, karena Tuhan *Qadîm bi Dhâtihî*, qadim dengan diri-Nya sendiri tanpa berhubungan dengan ruang dan waktu atau yang lain. Dengan kata lain, keqadiman alam hanya berhubungan dengan waktu tetapi ia hadis (temporal) dibanding keqadiman Tuhan. Ini jelas berbeda dengan istilah *qadim* seperti yang dipahami dan digunakan oleh kaum teolog, di mana al-Ghazali sendiri termasuk di dalamnya. Dengan demikian, apa yang dituduhkan al-Ghazali sebenarnya kurang tepat, tapi lebih merupakan karena adanya perbedaan pengertian atau kesalahpahaman terhadap istilah-istilah yang digunakan kaum filsuf dengan al-Ghazali yang seorang tokoh teolog. A. Khudori Soleh, *Skeptisme al-Ghazali*, (Malang: UIN Press, 2009), 67.

³⁸ *Ibid.*, 68

³⁹ Al-Ghazali, *Al-Munqidh...*, 49.

⁴⁰ M. Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991), 438.

⁴¹ Amin Abdullah, "Teologi dan Filsafat dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya" dalam Mukti Ali dkk, *Agama Dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1998), 265.

Pemikiran filsafat kemudian muncul kembali dalam kancan pemikiran Islam pada masa Ibnu Rusyd (1126-1198 M). Lewat tulisannya dalam *Tahâfut al-Tahâfut*, Ibnu Rusyd berusaha mengangkat kembali pemikiran filsafat setelah sempat tenggelam akibat dari serangan al-Ghazali. Namun, usaha ini rupanya kurang berhasil, karena seperti ditulis Nurcholish Madjid (1939-2005 M),⁴² bantahan yang diberikan Ibnu Rusyd lebih bersifat Aristotelian sementara serangan al-Ghazali (1058-1111 M) bersifat Neo-Platonis. Meski demikian, lepas dari kegagalannya membendung serangan al-Ghazali, Ibnu Rusyd telah berjasa besar terhadap perkembangan pemikiran filsafat. Dalam bidang metafisika ia telah memberikan wawasan baru pada persoalan hubungan antara Tuhan dengan alam, bukan lewat teori emanasi seperti al-Farabi (870-950 M) dan Ibnu Sina (980-1037 M), melainkan dengan teori gerak. Menurutnya, berdasarkan teori fisika Aristoteles (384-322 SM), semua benda pada prinsipnya adalah diam, tetapi kenyataannya bergerak. Gerakan benda tersebut pasti disebabkan oleh penggerak di luar dirinya karena dirinya sendiri tidak mampu bergerak. Sang penggerak luar yang menggerakkan benda juga butuh penggerak lain di luar dirinya yang sehingga dia mampu menggerakkan benda lainnya. Begitu seterusnya sampai penggerak akhir yang tidak bergerak; itulah yang dalam Islam disebut Allah SWT, Tuhan Sang Penggerak semesta.⁴³

Selain itu, Ibnu Rusyd (1126-1198 M) juga berjasa untuk mempertemukan antara agama dan filsafat. Berbeda dengan al-Farabi (870-950 M) yang mempertemukan dua hal tersebut pada aspek metafisikanya dan Ibnu Sina (980-1037 M) pada aspek fungsionalnya, Ibnu Rusyd mempertemukan agama-filsafat lewat aspek-aspek yang lain: (1) Pada aspek garapan, yaitu bahwa bidang garapan wahyu berkaitan dengan persoalan metafisis dan masalah informasi hidup sesudah mati, sedang rasio atau intelek berkaitan dengan persoalan fisik dan kehidupan sekarang. (2) Pada aspek metode yang digunakan. Menurut Ibnu Rusyd (1126-1198 M), metode rasional burhani (demonstratif) yang digunakan pada ilmu-ilmu filosofis tidak hanya monopoli milik filsafat, tetapi juga dapat digunakan untuk menganalisis ilmu-ilmu keagamaan. Begitu juga premis-premis primer tidak hanya dapat dihasilkan dari analisis rasional

⁴² Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 36.

⁴³ Majid Fakhri, *Averroes His Live Works and Influence*, (Oxford: One World, 2001).

saja tetapi juga dapat didasarkan atas teks wahyu, sehingga hasil dari analisis keagamaan tidak kalah valid dibanding dengan ilmu-ilmu filosofis atau analisis rasional. (3) Pada aspek tujuan yang ingin dicapai oleh keduanya. Yaitu, bahwa wahyu dan rasio, agama, dan filsafat, sama-sama mengajak dan ingin menggapai kebenaran. Menurut Ibnu Rusyd (1126-1198 M), jika agama dan filsafat sama-sama mengajak dan ingin mencapai kebenaran, maka kebenaran yang satu tidak mungkin bertentangan dengan kebenaran yang lain.⁴⁴

Setelah Ibnu Rusyd (1126-1198 M), pemikiran filsafat Islam biasanya dianggap telah tamat, selesai atau berhenti, oleh sebagian kalangan, karena sudah tidak ada lagi tokoh filsafat yang muncul. Namun, yang terjadi sesungguhnya tidak demikian. Pemikiran filsafat Islam terus berkembang pesat, bahkan lebih besar, hanya dia berubah jalur dan mazhab. Jika sebelumnya pemikiran filsafat bersifat 'mandiri' lewat perenungan-perenungan filosofis rasional murni, tidak terkait dengan sistem-sistem pemikiran yang lain, maka pada masa ini tepatnya pasca serangan al-Ghazali (1058-1111 M) terhadap filsafat, pemikiran filsafat tetap berkembang dengan cara bergabung atau bersinergi dengan pemikiran tasawuf yang saat itu mulai berkembang pesat. Juga, jika sebelumnya masalah filsafat banyak didiskusikan dan dikembangkan dalam lingkungan masyarakat Sunni, pasca Ibnu Rusyd pemikiran filsafat banyak dikaji dan dikembangkan dalam lingkungan masyarakat mazhab Syiah. Sedemikian, sehingga apa yang dianggap bahwa pemikiran filsafat telah mati atau tamat sesungguhnya hanya terjadi dalam lingkungan Sunni, bukan masyarakat Islam secara keseluruhan.

Kenyataannya, setelah itu lahir seorang tokoh filsuf-sufistik besar, yaitu Suhrawardi al-Maqtul (1153-1191 M) di Aleppo Syiria, yang dikenal sebagai *Syaikh al-Isyrâq* (Guru Besar Illuminasi) karena ajarannya tentang Illuminasi, suatu ajaran yang berusaha mensinergikan sistem berpikir rasional filosofis dengan ketajaman hati sufistik (*mukâsyafah*). Juga lahir Muhammad ibn Arabi (1165-1240 M) di Andalus, yang diberi gelar *Muhy al-Dîn* (Penghidup Agama) dan *Syaikh al-Akbar* (*Doctor Maxcimus*) karena pikiran-pikiran sufistik-filosofisnya yang luar biasa. Menurut Arthur J. Arbery (1905-1969 M) seorang orientalis asal Universitas Cambridge Inggris, belum

⁴⁴ Uraian panjang Ibn Rusyd tentang masalah ini lihat, "Faṣl al-Maḳâl", dalam *Falsafah Ibn Rusyd*, (Beirut: Dâr al-Âfâq, 1978).

ada tokoh sufi Muslim yang mencapai posisi seperti kedudukan Ibnu Arabi, sehingga ia dijuluki sebagai *The greatest mystical genius of Arab*.⁴⁵

Dalam lingkungan mazhab Syiah, muncul Ibnu Hasan al-Thusi yang dikenal dengan Nasir al-Din al-Thusi (1201-1274 M), di Khurasan. Dalam bidang filsafat, tokoh ini berusaha untuk menghidupkan kembali ajaran filsafat Ibnu Sina (980-1037 M) yang tenggelam karena serangan al-Ghazali (1058-1111 M), lewat komentar-komentarnya (*syarḥ*) atas karya-karya Ibnu Sina (980-1037 M), khususnya *al-Isyârât wa al-Tanbîhât*. Bersamaan dengan itu, muncul juga Qutb al-Din al-Syirazi (1236–1311 M), yang dikenal lewat dua karya besarnya, yaitu *Durrat al-Tâj* setebal 25.000 halaman dan *Syarḥ Hikmat al-Isyârâq* karya Suhrawardi (1153-1191 M). Dalam karya yang disebutkan pertama, al-Syirazi mendiskusikan tentang ilmu dan membaginya dalam dua bagian: *'ulûm al-ḥikmah* (filosofis) dan *'ulûm ghair al-ḥikmah* (non-filosofis). Menurut Osman Bakar, pemikir muslim asal Malaysia, klasifikasi ilmu yang dibuat al-Syirazi ini digunakan untuk mengangkat kembali nilai penting filsafat dalam tradisi keilmuan Islam setelah menurun akibat karena serangan al-Ghazali (1058-1111 M).⁴⁶

Pemikiran filsafat Islam tidak berhenti di situ. Masuk abad XIV M, lahir banyak filsuf handal, seperti Ibnu Mahmud al-Amuli (w. 1385 M), komentator Ibnu Sina (980-1037 M), dan juga penulis klasifikasi ilmu yang berjudul *Nafâ'is al-funûn fi 'arâ'is al-'uyûn*; Ibnu Turkah (1369-1432 M) penulis *Syarḥ Qawâid al-Tauḥîd*, sebuah buku yang menjelaskan doktrin tauhid dalam perspektif filosofis; Jalal al-Din ibn Asad al-Dawani (1425-1503 M) yang dianggap sebagai perintis awal berdirinya *the school of Isfahan* yang dibangun oleh M. Baqir Astarabadi yang juga dikenal dengan nama Mir Damad (w. 1631 M).⁴⁷ Terakhir adalah Shadr al-Din al-Syirazi yang dikenal dengan Mulla Sadra (1571-1640 M), pendiri Filsafat Transenden (*al-Ḥikmah al-Muta'aliyah*). Secara epistemologis, filsafat ini tidak hanya menggunakan kekuatan rasio (filsafat) dan kemampuan intuitif (sufistik) melainkan juga mendasarkan diri pada teks suci.⁴⁸

⁴⁵ Affifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, Terj. Nandi Rahman, (Jakarta: Media Pratama, 1989), 1; A.J. Arbery, *Sufism an Account of the Mystics of Islam*, (London: Unwin Paperback, 1975), 97.

⁴⁶ Osman Bakar, *Hierakhi Ilmu*, terj. Purwanto, (Bandung: Mizan, 1997), 299.

⁴⁷ Mulyadhi Kartanegara, "Pengantar" dalam A. Khudori Soleh (Ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), viii.

⁴⁸ Jalaluddin Rahmat, "Hikmah Muta'aliyah Filsafat Pasca Ibn Rushd", *Jurnal Al-Hikmah*, (Bandung: Edisi 10, September 1993), 78.

Pada abad-abad berikutnya, pasca Mulla Sadra (1571-1640 M), para filsuf Muslim yang menggabungkan antara pemikiran filsafat dengan tasawuf terus bermunculan. Antara lain, Ahmad ibn Zayn al-Din ibn Ibrahim al-Ahsa'i (1753-1826) pendiri mazhab *Shaikhi* di Iran, dan Mulla Hadi Sabzavari (1797-1873), seorang filsuf, teolog sekaligus penyair. Menurut Mulyadhi Kartanegara, guru besar UIN Jakarta, melalui murid Sabzavari yang bernama Mirza Ali Akbar Yazdi (w. 1924 M), penulis buku *Syarh al-Manzûmah*, tradisi pemikiran Islam diantar ke abad modern, karena ia adalah salah satu guru filsafat dan irfan dari Ayatullah Ali Khumaini (1902-1989 M), pencetus konsep *walâyat al-faqîh* dan Republic Islam Iran (1979). Sementara itu, Khumaini sendiri adalah guru dari para pemikir filsafat Islam kontemporer, seperti Murtadha Muthahhari (1920-1979 M) dan Mehdi Hairi Yadi (1923-1999 M). Selain itu, masih ada tokoh besar filsafat Islam Syiah lain seangkatan mereka, seperti Husein Thabathabi (1892-1981 M) yang menulis *Tafsîr Taba'tabai* dan M. Baqir al-Sadr (1935-1980 M), penulis buku *Falsafatunâ*.⁴⁹

Penutup

Dalam bagian akhir ini, ada beberapa hal yang perlu disampaikan. Pertama, bahwa pemikiran filsafat Islam tidak didasarkan atas filsafat Yunani yang masuk ke dalam tradisi keilmuan Islam lewat proses terjemahan melainkan dikembangkan dari sumber-sumber khazanah Islam sendiri karena adanya kebutuhan untuk itu. Alih-alih didasarkan atas filsafat Yunani, sebaliknya justru pemikiran rasional Islam yang telah ada dan mapan sebelumnya itulah yang telah memberikan jalan bagi diterimanya filsafat Yunani dalam tradisi intelektual Islam. Meski demikian, harus diakui juga bahwa hasil-hasil perterjemahan karya Yunani telah membantu perkembangan filsafat Islam menjadi lebih pesat.

Kedua, bahwa grafik perkembangan pemikiran filsafat dalam Islam ternyata tidak senantiasa naik dan mulus melainkan mengalami pasang surut; pertama-tama disambut dengan baik karena diperlukan untuk memenuhi kebutuhan menghadapi pemikiran-pemikiran 'aneh' dan 'menyimpang', tapi kemudian dicurigai karena

⁴⁹ *Ibid.*, ix. Buku *Falsafatuna* ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul yang sama, *Falsafatuna*, Terj. Nur Mufid, (Bandung: Mizan, 1999).

ternyata tidak jarang justru digunakan untuk menyerang balik ajaran agama Islam sendiri yang dianggap telah baku, khususnya pada masa Ibnu Hanbal (780-855 M). Setelah itu, filsafat berkembang pada masa al-Farabi (870-950 M) dan Ibnu Sina (980-1037 M), tapi kemudian jatuh lagi karena serangan al-Ghazali (1058-1111 M); bangkit lagi pada masa Ibnu Rusyd (1126-1198 M), tapi akhirnya tidak terdengar suaranya, karena filsafat berpindah jalur dan mazhab. Pasca Ibnu Rusyd, pemikiran filsafat berkembang dengan bersinergi pada kajian sufisme, terutama di tangan Suhrawardi (1153-1191 M) dan Ibnu Arabi (1165-1240 M). Setelah itu, kajian filsafat masih terus berkembang di kalangan akademi mazhab Syiah, bahkan sampai sekarang.

Berdasarkan kenyataan tersebut, maka jika pemikiran filsafat Islam dimulai pada masa al-Kindi (806-875), tepatnya penulisan buku 'Filsafat Utama' (*al-Falsafat al-Ûlâ*) yang dipersembahkan untuk khalifah al-Mu'tashim (833-842) dan berakhir pada masa Ibnu Rusyd (1126-1198) seperti klaim sebagian kalangan, maka pemikiran filsafat Islam berarti hanya hidup selama sekitar 350 tahun, suatu masa yang tidak lama jika dibanding dengan perjalanan Islam sendiri yang dimulai sejak turunnya wahyu pertama di masa Rasul SAW (611 M) sampai sekarang (2014) yang berarti telah berjalan selama 1400 tahun. Akan tetapi, jika dimulai sejak upaya para sahabat dan tabiin untuk memahami dan menjelaskan ajaran al-Qur'an secara rasional-filosofis sampai sekarang, maka pemikiran filsafat Islam berarti hidup dan berkembang sepanjang perjalanan agama Islam itu sendiri.

Ketiga, bahwa para tokoh filsafat Islam, mulai al-Kindi (806-875 M), al-Farabi (870-950 M), sampai Ibnu Rusyd (1126-1198 M), dengan caranya masing-masing sesungguhnya senantiasa berusaha untuk menyelaraskan antara wahyu dan rasio, antara agama dan filsafat, bukan memisahkannya seperti yang sering dituduhkan oleh sebagian kalangan. Karena itu, dugaan, asumsi atau bahkan tuduhan bahwa filsafat Islam telah mengabaikan atau bahkan meninggalkan ajaran wahyu, kiranya patut dikaji ulang [.]

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin. 1998. "Teologi dan Filsafat dalam Perspektif Globalisasi Ilmu dan Budaya" dalam Mukti Ali dkk, *Agama dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Affifi. 1989. *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*. Terj. Nandi Rahman. Jakarta: Media Pratama.
- Aqqad, Abbas Mahmud. 1988. *Filsafat Pemikiran Ibnu Sina*. Terj. Yudian Wahyudi. Solo: Pustaka Mantiq.
- Arbery, AJ. 1975. *Sufism an Account of the Mystics of Islam*. London: Unwin Paperback.
- Atiyeh, George N. 1983. *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim*. Terj. Kasidjo D. Bandung, Pustaka.
- Bakar, Osman. 1995. *Tauhid dan Sains*, Terj. Yuliani L. Bandung, Pustaka Hidayah.
- _____. 1997. *Hierakhi Ilmu*. Terj. Purwanto. Bandung: Mizan.
- Fakhry, Madjid. 1983. *a History of Islamic Philosophy*. New York: Colombia University Press.
- _____. 2001. *Averroes His Live Works and Influence*. Oxford: One World.
- Al-Farabi. 1996. *Iḥṣâ 'al-Ulûm*. Edited by Ali Bumulham. Mesir: Dâr al-Hilâl.
- Gardet, Louis. & Anawati. 1978. *Falsafah al-Fikr al-Dîn*, II, Terj. Prancis ke Arab oleh Subhi Saleh dan Farid Jabr. Beirut: Dâr al-'Ulûm.
- Al-Ghazali. 1966. *Tahâfut al-Falâsifah*, Ed. Sulaiman Dunya. Mesir: Dâr al-Ma'ârif.
- Al-Ghurabi, Ali Musthafa. T.Th. *Târîkh al-Firâq al-Islâmî*. Kairo: Maktabah wa Mathba'ah.
- Hasan, Hasyim. T. Th. *Al-Asâs al-Manhajiyah Libina' al-Aqidah al-Islâmiyah*. Kairo: Dar al-Fikr.
- Hasymi. 1975. *Sejarah Kebudayaan Islam*. Jakarta, Bulan Bintang.
- Hitti, Philip K. 1986. *History of the Arabs*. New York, Martin Press.
- Ibnu Rusyd. 1978. *Falsafah Ibn Rusyd*. Beirut: Dâr al-Âfâq.
- Al-Jabiri, M. Abid. 1991. *Takwîn al-'Aql al-'Arabi*. Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi.

- _____. 1991. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi.
- Kartanegara, Mulyadhi. 2003. "Pengantar" dalam A. Khudori Soleh (Ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela.
- Lapidus, Ira M. 1999. *A History of Islamic Societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leaman, Oliver. 1988. *Pengantar Filsafat Islam*. Terj. Amin Abdullah. Jakarta: Rajawali.
- Madjid, Nurcholish. 1984. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Madkur, Ibrahim. T.Th. *Fî al-Falsafah al-Islâmiyyah Manhaj wa Tambîquhu*, I. Mesir: Dâr al-Ma'ârif.
- Mahdi, Muhsin. 1992. "Al-Farabi dan Fondasi Filsafat Islam", dalam *Jurnal al-Hikmah*. Edisi 4, Februari.
- Nasr, Husain. 1986. *Tiga Pemikir Islam*. Terj. A. Mujahid. Bandung: Risalah.
- Al-Nasyar, Ali Sami. 1967. *Manâhij al-Bahts 'Inda Mufakkir al-Islâm*. Bairut: Dâr al-Fikr.
- Rahman, Fazlur. 2003. *Kenabian dalam Islam*. Terj. Rahmani Astuti. Bandung: Pustaka.
- Rahmat, Jalaluddin. 1993. "Hikmah Muta'âliyah, Filsafat Pasca Ibnu Rushd", *Jurnal Al-Hikmah*. Edisi 10, September.
- Sabra. 1992. "Apropriasi dan Naturalisasi Ilmu-Ilmu Yunani dalam Islam, Sebuah Pengantar", dalam *Jurnal al-Hikmah*. Edisi 6, Oktober.
- Soleh, A. Khudori. 2009. *Skeptisme al-Ghazali*. Malang: UIN Press.
- _____. 2010. *Integrasi Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi al-Farabi*. Malang: UIN Press.
- Steenbrink, Karel A. 1985. *Metodologi Penelitian Agama Islam di Indonesia: Beberapa Petunjuk Mengenai Penelitian Naskah Melalui Syair Agama dalam Beberapa Melayu dari Abad 19*. Semarang: LP3M IAIN Walisongo Semarang.
- Syarif, MM. 1996. *Para Filosof Muslim*. Terj. A Muslim. Bandung: Mizan.
- Watta, Montgomery. 1987. *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*. Terj. Umar Basalim. Jakarta: P3M.