

# Kesadaran Intuitif *Plus* Cahaya Ilahiyah; Husserl di Muka Cermin Suhrawardi

Mohammad Muslih

Institut Studi Islam Darussalam (ISID) Gontor

Email: muslihh@plasa.com

## Abstract

Husserl has introduced intuitive consciousness in order to see directly the complexity and reality without devise and perspective. In Western thought, Husserl's view is considered as strange up to the present time. The basic problem of Suhrawardi is similar with Husserl, indeed validity of knowledge, in which the only authority is at the Peripatetic logic. The main characteristics of this scientific model are the truth of syllogism, proposition, concept and problem of definition. This article tries to relate between Husserl's view on intuitionism and Suhrawardi's view on illumination, even still based on preliminary experiment. The unity of Husserl and Suhrawardi seems to be gigantic power. "Intuitionism under the light of God." Can be an alternative. On the other hand, it also may be as a solution for the ontological view on reality which nowadays tend to be materialistic and mechanical. The view of this mechanical materialistic factually raises various crises on the modern life. Ontologically, the light of Intuitionism can be the basis of the development of thought at different aspects of life, such as ethic, esthetic, anthropology, epistemology, etc.

**Keywords:** intensionalitas, fenomenologi, ilmu hudluri

Mempertemukan dua pemikiran dari tradisi yang berbeda memang tidak mudah, lebih-lebih pemikiran filsafat yang bercorak intuitif, seperti intensionalitas Husserl dan Illuminasi Suhrawadi. "Klaim" pemikiran filsafat intuitif, pada umumnya dikatakan, dapat melampaui (*transcend*) penjelasan-penjelasan rasional, seiring refleksi filosofisnya yang memang di luar rumus-rumus rasio. Namun dengan membandingkan, apalagi mempertemukan keduanya, sebenarnya bisa jadi satu sama lain

saling mendapatkan penjelasan. Sehingga kesulitan memahami yang satu dapat ditemukan penjelasannya pada pemikiran yang lain. Lebih dari itu, jika upaya “pertemuan” itu berhasil tentu akan diperoleh suatu pemaknaan yang baru, terutama dalam melihat problem-problem aktual.

Mengupayakan pertemuan pemikiran intensionalitas Husserl dan iluminasi Suhrawadi jelas bukan mengada-ada, sekalipun tetap harus diposisikan sebagai eksperimen awal. Di antara alasan yang bisa diajukan adalah bahwa kedua pemikiran itu sama-sama bercorak intuitif. Keduanya juga sama-sama melakukan kritik terhadap model pemahaman yang rasionalistik atas realitas. Sekalipun demikian, keduanya tetap memiliki kekhasan masing-masing. Dengan kerangka demikian, makalah ini akan mencoba merajut makna baru dari pertemuan kedua pemikiran di atas.

### “Fenomena” Kantian: Momentum Husserl

HUSSERL (1859-1938) adalah filsuf Jerman yang cukup terkenal. Maka sudah tentu sedikit banyak ia terpengaruh oleh pemikiran idealisme Jerman. Nama lengkapnya adalah Edmund Husserl. Ia dikenal dengan filsuf fenomenologi.<sup>1</sup> Banyak penulis filsafat menyatakan bahwa fenomenologi Husserl termasuk filsafat yang sangat pelik.<sup>2</sup> Adalah Merleau-Ponty, filsuf Prancis, yang paling

---

<sup>1</sup>Istilah fenomenologi berasal dari bahasa Yunani: *phainestai* yang berarti “menunjukkan” dan “menampakkan diri sendiri”. Sebagai ‘aliran’ epistemologi, fenomenologi diperkenalkan oleh Edmund Husserl (1859-1938), meski sebenarnya istilah tersebut telah digunakan oleh beberapa filsuf sebelumnya. Lambert dalam bukunya: *Neue Organon* (1764) yang memakai nama *phenomenologie* untuk teori penampakan fundamental terhadap semua pengetahuan empirik. Immanuel Kant (1724-1804) menggunakan kata *noumenon* untuk ujud realitas dan *phenomenon* untuk pemahaman terhadap realitas itu pada kesadaran. Hegel (lahir 1770) memberi arti lain, yakni *conversant mind* (pengetahuan tentang pikiran). Menurut Hegel, jika kita menganggap pikiran semata-mata dengan pengamatan dan pengeneralisasian berbagai fenomena dalam penampakan dirinya, maka kita mempunyai satu bagian dari pengetahuan mental dan inilah yang disebut *phenomenology of mind*. Moritz Lazarus dalam bukunya *leben der Seele* (1856-1857) membedakan istilah fenomenologi dengan psikologi. Yang pertama menggambarkan kehidupan mental dan yang terakhir disebut, mencari penjelasan kausal pada kehidupan mental. Lihat Dorion Cairns, “Phenomenology” dalam Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefield, Adam & Co., 1976), p. 231

<sup>2</sup>Bambang Sugiharto menulis dalam salah satu artikelnya: “Fenomenologi Husserl sebetulnya sangat pelik”. Lihat Bambang Sugiharto, “Kebudayaan, Filsafat, dan Seni (Redefinisi dan Reposisi)” di Kompas

bertanggung jawab memperkenalkan gagasan Husserl ke filsafat existensialisme.<sup>3</sup> Di samping, karena memang pengaruhnya yang sangat besar bagi para penulis Eksistensialis umumnya.<sup>4</sup>

Kehadiran Husserl juga disebut telah melakukan perubahan secara revolusioner terhadap filsafat Barat.<sup>5</sup> Selama ini filsafat Barat telah memosisikan manusia dan realitas eksternal secara terpisah. Misalnya pemikiran Descartes, realitas ini berdiri tegak di atas prinsip-prinsip yang diakui benar oleh rasio (*clear and distinct*). Prinsip ini merupakan *innate ideas* yang sudah “built in” pada manusia. Dari prinsip ini realitas kemudian dideduksikan. Selanjutnya, pendapat kaum empiris yang menyatakan bahwa realitas ini sejauh bisa dialami, tak ada dunia lain. Kemudian Immanuel Kant memperjelas, dengan menyatakan bahwa realitas ini adalah konstruksi *apriori* manusia.

Seperti kita ketahui, konsepsi Kant tentang proses pengetahuan manusia adalah suatu proses sintesa antara apa yang ia sebut dengan *apriori* dan *aposteriori*. Yang pertama merupakan aktivitas rasio yang aktif dan dinamis dalam membangun, dan berfungsi sebagai bentuk (*form*) pengetahuan, sedang yang kedua merupakan cerapan pengalaman yang berfungsi sebagai ‘isi’ (*matter*) pengetahuan, yang terdiri dari fenomena. Karena rasio bersifat aktif dalam mengkonstruksi fenomena menjadi pengetahuan sesuai dengan kategori-kategori rasio,<sup>6</sup> maka pengetahuan manusia tidak mungkin menjangkau noumena.<sup>7</sup>

Dari sini tampak bahwa Kant menggunakan kata fenomena untuk menunjukkan penampakan sesuatu, sedangkan noumena

<sup>3</sup>Mary Warnock, *Existentialism*, (Oxford, New York: Oxford University Press, 1989), p. 44

<sup>4</sup>Warnock menulis: I shall to extract from the philosophy of Husserl those features which appear to have had the greatest influence on Existentialist writers. Lihat, *Ibid.*, p. 23

<sup>5</sup>Lihat James M. Edie, *Edmund Husserl's Phenomenology, a Critical Commentary*, (Bloomington Indianapolis: Indiana University Press, 1987), p. 1

<sup>6</sup>Menurut Kant ada dua belas kategori di dalam akal budi. Kategori-kategori yang bersifat asasi adalah kategori yang menunjukkan kuantitas (kesatuan, kejamakan, keutuhan); kualitas (realitas, negasi, dan pembatasan); relasi (substansi dan aksidensi, sebab-akibat [kausalitas], interaksi); modalitas (mungkin/mustahil, ada/tiada, keperluan/kebetulan). Lihat Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated by JMD. Meiklejohn, (New York: Prometheus Books, 1990), p. 61

<sup>7</sup>Untuk lebih memahami konsepsi Kant ini, lihat pembahasan “Kritisisme Kant” dalam Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Teori Dasar Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2005), cet ke-2

adalah realitas (*das Ding an Sich*) yang berada di luar kesadaran pengamat. Menurut Kant, manusia hanya dapat mengenal fenomena-fenomena yang tampak, bukan noumena yaitu realitas di luar (berupa benda-benda atau nampak tetap menjadi objek kesadaran kita) yang kita kenal.<sup>8</sup> Noumena selalu tetap menjadi teka-teki dan tinggal sebagai "x" yang tidak dapat dikenal karena ia terselubung dari kesadaran kita. Sarana indrawi yang dikenalkan kaum empirisis dan sarana rasio sebagaimana dipakai kaum rasionalis, juga kategori yang bersifat apriori telah membuat manusia berjarak dan terpisah dari realitas eksternalnya. Manusia "ada", tetapi "tidak berada".

Husserl memperkenalkan kesadaran intuisi untuk melihat langsung kompleksitas realitas, tanpa perantara, tanpa perspektif. Sudah tentu gagasan Husserl dipandang sebagai sesuatu yang ganjil dalam pemikiran Barat, termasuk sampai dewasa ini.

### Logika Mantiqiyah: Momentum Suhrawardi

SUHRAWARDI, nama lengkapnya adalah Syihab al-Din Yahya bin Habasy bin Amirak, ia lahir pada tahun 549 H/1155 M di Suhraward, Mediterania kuno, Iran Barat Laut dan meninggal di Aleppo pada tahun 587 H/1191 M.<sup>9</sup> Berarti ia meninggal dalam usia yang sangat muda ( $\pm$  38 tahun hijriah atau 36 tahun masehi). Dapat dibayangkan bahwa ia adalah seorang yang amat cerdas sekaligus mempunyai 'pikiran nakal.' Disebut cerdas, tidak saja karena Suhrawardi telah menulis sekitar 50 judul buku dalam bahasa Arab dan Persia, dan sebagian besar telah sampai kepada kita, meski masa hidupnya terbilang pendek,<sup>10</sup> namun lebih dari itu buku-buku itu merupakan karya yang utuh. Disebut punya 'pikiran nakal', karena biasanya para sufi hidupnya sederhana menjahui 'gemerlap' dunia, Suhrawardi malah tinggal di istana, memenuhi undangan Malik al-Dzahir, seorang putra Sultan Shalahuddin al-Ayyubi.<sup>11</sup> Artinya

---

<sup>8</sup>Lihat Philip Blosser, "Kant and phenomenology", dalam *Philosophy Today*, vol. xxx, no. 2/4, 1986, p. 168

<sup>9</sup>Henry Corbin, "Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya" dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York & London: Macmillan Publishing Co., 1967), p. 486; Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (New York, Toronto & London: New American Library, 1968), p. 328

<sup>10</sup>Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, (New York: Caravan Book), p. 56

<sup>11</sup>*ibid.*, p. 57

menjadi sufi tidak harus meninggalkan kehidupan keduniaan. Tampaknya hal ini yang kemudian dilakukan Jalaluddin Rumi.<sup>12</sup>

Ada sebuah teori bahwa pengetahuan intuitif atau lebih tepatnya ‘pilihan’ hidup sufistik itu adalah *personal experience* dalam arti pengalaman pribadi. Jika pengalaman demikian ‘diberlakukan’ pada dirinya sendiri dengan menyadari bahwa hal itu terjadi pada dirinya tanpa disangka-sangka, maka tidak akan menimbulkan persoalan, misalnya apa yang dialami oleh Abu Yazid al-Basthami. Sebaliknya akan menjadi masalah besar, jika pengalaman itu kemudian di’sulap’ menjadi sebuah ajaran (kefilsafatan), bahkan dalam banyak kasus, nasib pelakunya kemudian berakhir di tiang gantungan atau tebasan pancung oleh penguasa, seperti yang dialami oleh Al-Hallaj, Al-Sumatrani, Syekh Siti Jenar, dan lain-lain. Inilah barangkali yang dialami juga oleh Suhrawardi, makanya ia dijuluki al-Maqtul atau al-Syahid,<sup>13</sup> yaitu hanya karena ajaran-ajarannya yang bercorak mistiko-filosofis (bahasa Azra) itu dianggap menyeleweng dari *mainstream* (sebagai heterodoks [C.E.Farah])

Kecuali *personal experience* seperti dinyatakan di atas, pilihan hidup mistik lahir sebagai efek samping dari ‘kejenuhan’ formalisme (Mukti Ali, Simuh dll termasuk Annimarie Schimmel mengakui hal ini). Jenuh, karena —seakan— hanya ada satu logika (dalam hidup ini) yang disebut logika ‘*monster*’, yaitu suatu kerangka berpikir umum di mana seseorang sulit untuk menghindari dan melepaskan diri dari logika itu, seakan tidak punya pilihan lain, baik dalam berpikir, bersikap maupun bertindak. Jenuh dalam pengertian seperti inilah yang dialami oleh Hasan al-Basri. Hasan al-Basri, sebagaimana dimaklumi, memilih hidup sebagai *zâhid* atau ‘*âbid*’ karena ‘jenuh’ terhadap formalisme atau logika ‘*monster*’, dalam

---

<sup>12</sup>Mulyadhi Kertanegara, “Peran Agama Dalam Memecahkan Problem Etniko-Religius: Perspektif Islam”, makalah disampaikan pada Seminar Sehari “Reaktualisasi Agama dalam Konteks Perubahan Sosial” UGM, Yogyakarta, 23 Agustus 2001

<sup>13</sup>Disebut demikian karena ia mati terbunuh atau dihukum mati. Menurut catatan Seyyed Hossein Nasr. Ketika ia menerima tawaran Malik al-Zhahir untuk tinggal di istana. Pamornya menjadi menurun, terutama di kalangan ulama. Mereka menuntut agar Suhrawrdi dihukum mati, tetapi Malik al-Zhahir menolak. Mereka lalu mendekati Shalah al-Din al-Ayyubi yang kemudian mengancam akan menurunkan anaknya, kecuali jika ia mau mengikuti aturan para ulama. Suhrawardi kemudian diperjarakan dan pada tahun 587/1191 ia meninggal dunia, entah karena dicekik atau karena dibiarkan kelaparan. Lihat Seyyed Hossein Nasr, “Syihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul”, dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1963), p. 375

hal ini, perdebatan yang berlarut-larut di sekitar suksesi sepeninggal Ali bin Abi Thalib, yang sudah tentu disertai dengan klaim-klaim teologis dan hukum.<sup>14</sup>

Dalam sejarah pemikiran Suhrawardi, tampak jelas, hal ini juga terjadi padanya. Kecuali situasi perang (dalam hal ini perang salib) dari sisi 'polkam', logika peripatetik rupanya merupakan 'satu-satunya' model kerangka berpikir kala itu. Inilah logika monster itu. Bagi Suhrawardi logika ini mempunyai banyak kelemahan. Inilah yang menjadi keprihatinan (kegelisahan akademik, kata Amin Abdullah) Suhrawardi. Meski penulis memahami bahwa pemikiran Suhrawardi memiliki sejarah yang cukup panjang; perihal pendidikan, beberapa guru<sup>15</sup> dan aliran filsafat yang mempengaruhinya.<sup>16</sup> Bahkan ia pun melakukan meditasi dan berkhalwat,<sup>17</sup> namun harus diakui bahwa puncak dari semua itu adalah ingin mendobrak kejenuhan logika peripatetik dengan segala karakteristiknya itu. Menurut Hossein Ziai, persoalan logika iluminasi — yang merupakan 'penyerangan' terhadap logika peripatetik ini — adalah persoalan paling krusial dalam filsafat Isyraqiyah ini.<sup>18</sup> "Mengkaji filsafat iluminasi tidak dapat mengabaikan logika iluminasi," demikian Ziai.<sup>19</sup> Poin inilah yang menjadi fokus pembicaraan makalah ini.

Sama seperti problem pengetahuan yang dialami Husserl, problem mendasar di sekitar kemunculan Suhrawardi adalah soal "validitas pengetahuan", di mana pemegang otoritas satu-satunya

---

<sup>14</sup>Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Yogyakarta, Rajawali Press, II/1997), p. 25; Annimarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, et.al., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), p. 35

<sup>15</sup>Konon, mula-mula ia belajar di bawah bimbingan Majduddin Jili di Maraghah, dan kemudian belajar pada Zahiruddin di Isfahan serta Fakhruddin al-Mardini (w. 1198 M), yang diduga sebagai gurunya yang paling penting. Gurunya yang lain adalah Zahir al-Farsi, seorang ahli logika dan *al-basa'ir*. Suhrawardi juga berguru pada Umar ibn Sahlan al-Sawi, seorang filsuf dan ahli logika. Lihat Dr. Muhammad Ali abu Rayyan, *Ushûl al-Falsafah al-Isyraqiyah 'inda Syihâb al-Dîn al-Suhrawardî*, (Iskandariyah: Dar al-Ma'rifah al-Jami'ah, tt), p. 19-20

<sup>16</sup>Tentang aliran filsafat yang mempunyai pengaruh terhadap pemikiran Suhrawardi, mulai dari aliran filsafat Platonism, Aristotelianism, Peripatetik Ibn Sina sampai dengan pengaruh al-Ghazali dll. Lihat *ibid.*, p. 71-119

<sup>17</sup>Sebagaimana secara eksplisit dikatakan Suhrawardi dalam "Pengantar Hikmah al-Isyraq", lihat Appendix A dalam Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Isyraq*, (Georgia, Brown University, 1990), p. 173

<sup>18</sup>Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Isyraq*, (Georgia, Brown University, 1990), p. 143

<sup>19</sup>*Ibid.*, p. 115

saat itu adalah logika peripatetik. Ciri paling menonjol dari model pengetahuan ini adalah kebenaran silogisme, proposisi, konsep dan problem definisi. Makanya pengetahuan itu dapat dicari (*mathlub*) meski terkait “objek yang tidak dapat dicerap” (*al-syai’ al-ghaib*). Bagi Suhrawardi, model pengetahuan rasionalis seperti itu banyak terjadi kelemahan.

### Fenomenologi dalam Terang Ilmu Hūdūrī

Seperti telah disinggung sebelumnya, Husserl mengajukan konsepsi yang berbeda dengan para pendahulunya mengenai pengetahuan. Bagi Husserl, realitas bukan sesuatu yang berbeda pada dirinya lepas dari manusia yang mengamati. Realitas itu mewujudkan diri atau menurut ungkapan Martin Heideger yang juga seorang fenomenolog: “sifat realitas itu membutuhkan keberadaan manusia”.<sup>20</sup> Noumena membutuhkan tempat tinggal (*unterkunft*) ruang untuk berada, ruang itu adalah manusia.

Husserl menggunakan istilah fenomenologi untuk menunjukkan apa yang nampak dalam kesadaran kita dengan membiarkannya termanifestasi apa adanya tanpa memasukkan kategori pikiran kita padanya atau menurut ungkapan Husserl: *zuruck zu den sachen selbst*<sup>21</sup> (kembalilah kepada realitas itu sendiri). Berbeda dengan Kant, Husserl menyatakan, bahwa apa yang disebut fenomena adalah realitas itu sendiri yang nampak setelah kesadaran kita cair dengan realitas. Fenomenologi Husserl justru bertujuan mencari yang esensial atau *eidos* (esensi) dari apa yang disebut fenomena.<sup>22</sup> Metode yang digunakan untuk mencari yang esensial adalah dengan membiarkan fenomena itu berbicara sendiri tanpa dibarengi dengan prasangka (*presuppositionlessness*). Dalam kaitan ini Husserl menjelaskan:

“...that at first we shall put out of action the conviction we have been accepting up to now, including all our science. Let the idea guiding

---

<sup>20</sup>Heideger menulis: “...des Wesen des Sin dan Menschenhewesen brauch”. Lihat Martin Heideger, *Die Technik und die Kehre*, (Plullingen, 1962), p. 38

<sup>21</sup>Samuel Ijsselina, “Hermeneutics and Textuality: Question Concerning Phenomenology”, dalam *Studies of Phenomenology and Human Sciences*, (Atlantics Highlands NJ: Humanities Press, 1979), p. 5

<sup>22</sup>Antonio Barbosa da Silva, *The Phenomenology of Religion as Philosophical Problem*, (Swiss: CWK Gleerup, 1982), p. 32

our meditation be at Cartesian idea of science that shall be established as radically as genuine, ultimately all-embracing science."<sup>23</sup>

Metode yang diajukan Husserl adalah *epochè*. Kata *epochè* berasal dari bahasa Yunani, yang berarti: "menunda putusan" atau "mengosongkan diri dari keyakinan tertentu." *Epochè* bisa juga berarti tanda kurung (*bracketing*) terhadap setiap keterangan yang diperoleh dari sesuatu fenomena yang tampil.<sup>24</sup> Dalam hal ini Husserl mengatakan, bahwa *epochè* merupakan *thesis of the natural standpoint*<sup>25</sup> (tesis tentang pendirian yang natural), dalam arti bahwa fenomena yang tampil dalam kesadaran adalah benar-benar natural tanpa dicampuri oleh presupposisi pengamat.

Metode *epochè* merupakan langkah pertama untuk mencapai esensi fenomena dengan menunda putusan lebih dahulu. Langkah kedua, Husserl menyebutnya dengan *eidetic vision* atau membuat ide (*ideation*). *Eidetic vision* ini juga disebut "reduksi", yakni menyaring fenomena untuk sampai ke *eideosnya*, sampai ke intisarinya atau yang sejatinya (*wesen*). Hasil dari proses reduksi ini disebut *wesenschau*, artinya sampai pada hakikatnya.<sup>26</sup>

Dengan demikian, fenomenologi berusaha mengungkap fenomena sebagaimana adanya (*to show itself*) atau menurut penampakkannya sendiri (*veils itself*),<sup>27</sup> atau menurut penjelasan Elliston, "phenomenology then means... to let what shows itself be seen by itself and in terms of itself, just as it shows itself by and from itself."<sup>28</sup> Untuk ini Husserl menggunakan istilah "intensionalitas", yakni realitas yang menampakkan diri dalam kesadaran individu atau kesadaran intensional dalam menangkap 'fenomen apa adanya'.

<sup>23</sup>Edmund Husserl, *Cartesian Meditation*, (The Hague Martinus Nijhoff, 1960), p. 7 Meskipun Husserl menyebut ide Cartesian sebagai salah satu upaya memahami realitas, tetapi terdapat perbedaan ide Cartesian dengan Husserl. Descartes menyangsikan segalanya sebelum memutuskan "ada"nya sesuatu, tetapi bagi Husserl, *epochè* bukan menyangsikan "ada" atau "tidak ada"nya sesuatu, tetapi semacam netralisasi atau sikap tidak memihak, tanpa prasangka akan keberadaan sesuatu. Lihat John D. Caputo, "Transcendent and Transcendental in Husserl's Phenomenology", dalam *Philosophy Today*, vol. xxiii, no. 3/4, 1979, p. 208-209

<sup>24</sup>Antonio Barbosa da Silva, *op.cit.*, p. 36

<sup>25</sup>Allen S. Weiss, "Marleau-Ponty's Interpretation of Husserl's Phenomenological Reduction", dalam *Philosophy Today*, vol. xxvii, no. 4/4, 1983, p. 343

<sup>26</sup>Lihat Antonio Barbosa da Silva, *op.cit.*, p. 39

<sup>27</sup>John Macquarrie, *Existentialism*, (New York: Penguin Books, 1977), p. 24

<sup>28</sup>Federick Elliston, "Phenomenology Reinterpreted: from Husserl to Heidegger", dalam *Philosophy Today*, vol. xxi, no. 3/4, 1977, p. 279



Membiarkan fenomena itu berbicara sendiri, sehingga oleh kaum fenomenolog, fenomenologi dipandang sebagai *rigorous science* (ilmu yang ketat). Hal ini tampaknya sejalan dengan ‘prinsip’ ilmu pengetahuan, sebagaimana dinyatakan J.B Connant, bahwa: “*The scientific way of thinking requires the habit of facing reality quite unprejudiced by and any earlier conceptions. Accurate observation and dependence upon experiments are guiding principles.*”<sup>29</sup>

Sama seperti Husserl, refleksi filsafat Illuminasi Suhrawardi adalah kesadaran diri atau yang ia sebut dengan *anniyah* (ke-aku-an) yang juga bersifat intuitif. Bersandarkan pada *anniyah* (ke-aku-an) yang bersifat intuitif itu, Suhrawardi mengkritik model pengetahuan diskursif-rasionalistik (*manṭiqi*) Peripatetik. Pengetahuan model *manṭiqi* peripatetik yang digali dari proses *hadd* (pembatasan; definisi essensialis), meningkat ke proposisi (*al-qadyah*), lalu silogisme (*al-istidlal*) ternyata hanya sampai pada *idrak* (persepsi). Dengan kerangka keilmuan seperti itu ternyata esensi objek belum tertangkap, sekalipun objek fisik, apalagi objek metafisik.

Ciri utama metode diskursif peripatetik adalah apa yang sekarang kita kenal dengan logika formal, yang menuntut kebenaran proposisi. Menurut logika ini pengetahuan yang benar dapat dicari (*maṭlūb*),<sup>30</sup> meski tentang sesuatu yang tidak/belum tercerap (*al-syai’ al-ghā’ib; absent thing*). Aplikasi lebih jauh adalah dengan definisi, dalam arti essensialis (*ḥadd; essentialist definition*).<sup>31</sup> Singkat kata, sesuatu itu dapat diketahui, dengan cara mendefinisikannya dengan benar (maka ada kita kenal syarat-syarat definisi yang benar). Inilah proses “tahu” menurut filsafat peripatetik.

Menurut Suhrawardi, dengan cara seperti itu pengetahuan mungkin dapat “dicari” (*maṭlūb*) tapi belum dapat “diperoleh” (*ḥuṣūl*).<sup>32</sup> Pengetahuan, baru dapat diperoleh, dengan terlebih dulu subjek menyadari tentang ke-diri-annya (*anāniyya; self-consciousness*)<sup>33</sup>

<sup>29</sup>James B. Connant, *Modern Science and Modern Man*, (Garden City: Doubleday Co., 1954), p. 19

<sup>30</sup>Hossein Ziai, *op.cit.*, p. 136

<sup>31</sup>Ini juga diantara perombakan Suhrawardi bahwa yang selama ini disebut ta’rif oleh kaum peripatetik, sebenarnya adalah *hadd*, yang hanya menekankan kebenaran esensi atau forma. Sedang ta’rif ia klaim lebih dari sekedar itu, yaitu sampai kepada kebenaran material. Maka ta’rif kemudian diterjemahkan dengan “mejadikan diketahui”; *making known*.

<sup>32</sup>Hossein Ziai, *ibid.*, p. 141

<sup>33</sup>*ibid.*, p. 117

dan menjalin hubungan langsung (*fuṣūl*) dengan objek (*al-syai' al-ḥādīr*). Dengan demikian baik subjek maupun objek disyaratkan sama-sama hadir. Perolehan ilmu semacam inilah yang dimaksud dengan *ilmu huḍūri* (*knowledge by presence*). Di samping itu, keduanya (subjek dan objek 'tahu') harus berada dalam terang cahaya (*nur*). Dengan metode seperti ini realitas dapat diperoleh apa adanya (*what it is*) atau kuintas (*māhiyyah*) dengan keseluruhan maknanya sebagaimana adanya (*as it is*).

Suhrawardi menegaskan bahwa kognisi (konsepsi/pemikiran) atau persepsi (*idrāk*) atas sesuatu yang tidak ada (*al-syai' al-ghā'ib*) bisa saja terjadi, yaitu ketika idea (*mitsāl*) realitas (*ḥaqīqah*) sesuatu itu sudah diperoleh, yaitu oleh subjek mengetahui.<sup>34</sup> Ketika idea sesuatu diperoleh, kesan atau pengaruh (*atsar*) yang nampak dalam wujud seseorang yang memahami, memantulkan keadaan pengetahuan yang ia capai.<sup>35</sup> Di sinilah sekali lagi perbedaan antara peripatetik yang menghasilkan pengetahuan formal (*al-'ilm al-ṣūry*) dengan iluminasi yang menekankan kehadiran (*al-'ilm al-Isyrāqi al-ḥuḍūri*).<sup>36</sup>

Berbeda dengan pengetahuan peripatetik, yang mengambil bentuk *konsepsi* kemudian *konfirmasi*, pengetahuan iluminasi bukanlah pengetahuan predikatif.<sup>37</sup> Pengetahuan iluminasi didasarkan pada adanya hubungan yang diperoleh, dengan tanpa ekstensi waktu atau terjadi dalam waktu yang sangat singkat (*'ān*), antara "objek" yang hadir dan "subjek" yang mengetahui, dan ini diyakini Suhrawardi sebagai jalan yang paling valid bagi pengetahuan.

Sebagaimana Husserl, Suhrawardi menganggap pengetahuan bergantung pada hubungan antara subjek dan objek. Argumentasinya, bahwa essensi sesuatu pertama-tama harus diperoleh oleh subjek, baru kemudian sesuatu dapat diketahui, jika tidak demikian, keadaan (*hāl*) subjek berarti mendahului dan sesudah itu menjadi sama, yang tak sesuatu pun dapat disebut telah diperoleh. Karenanya, keadaan (respon psikologis) subjek terhadap objek merupakan

<sup>34</sup>*Ibid.*, p. 140 dan terutama footnote 4:

هو (ادراك) بـحصول مثال حقيقته فيك

<sup>35</sup>*ibid.*, p. 61

<sup>36</sup>Bandingkan dengan Seyyed Hossein Nasr, *Pengantar*, dalam Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri, Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 1994), p. 14

<sup>37</sup>Hossein Ziai, *op.cit.*, p. 141

salah satu faktor yang membatasi apakah pengetahuan itu diperoleh atau tidak. Kondisi subjektif atas pengetahuan dengan pengalaman, kehadiran dan intuisi ini sebenarnya bukan merupakan bagian dari teori predikatif dan formal peripatetik tentang pengetahuan.<sup>38</sup>

Harus terdapat korespondensi yang sempurna antara “idea” yang diperoleh dalam subjek dan objek: hanya korespondensi itu yang dapat menunjukkan bahwa pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya dapat diperoleh. Ini berarti, untuk memperoleh pengetahuan, suatu bentuk “kesatuan” harus dibangun antara subjek dan objek, dan keadaan psikologis subjek merupakan faktor yang menentukan dalam membangun kesatuan ini. Kesatuan subjek dan objek diperoleh dalam diri orang yang mengetahui dengan melakukan penyadaran diri, dan ini dapat terjadi karena tidak ada keterpisahan dalam realitas, tetapi hanya gradasi manifestasi esensi. Dengan kata lain, pengetahuan iluminasi didasarkan pada kesatuan antara subjek dan objek dengan cara “idea” objek diperoleh dalam kesadaran diri-subjek.<sup>39</sup>

### Cahaya Intensionalitas

“Intensionalitas” merupakan konsep kunci filsafat Husserl. Intensionalitas adalah asumsi ontologis yang menyatakan bahwa esensi realitas dengan sendirinya menampakkan diri pada kesadaran intuitif subjek. Begitu juga sebaliknya, kesadaran subjek merupakan keinsyafan mendalam di tengah penampakan (kehadiran, pen.) esensi realitas. Kesadaran subjek dan esensi realitas menyatu secara intensional dalam kesadaran subjek.

Kesadaran intuitif memungkinkan seseorang memahami (*verstehen*) esensi realitas secara langsung. Bahkan, kesadaran itu tak pernah sedemikian mandiri dan terlepas dari realitas di luarnya. Kesadaran selalu merupakan kesadaran “tentang sesuatu”. Demikian juga, realitas tak lain merupakan realitas dalam kesadaran. Ada interdependensi yang inheren antara kesadaran dan realitas itu.

Dengan intensionalitas, batas-batas inderawi dan akali dapat dilampaui (*transcendent*). Maka manusia tidak saja mendapatkan ‘pengalaman’ atau ‘konsep’ tentang realitas, bahkan keduanya tidak

---

<sup>38</sup>*ibid.*, p. 142

<sup>39</sup>*ibid.*, p. 143

penting, tetapi lebih dari itu, manusia dapat menemukan hakikat realitas, bahkan secara *given*. Warnoek menulis: *Husserl on other hand, while agreeing that the general was not in the mind, insisted that it could be immediately given in experience, indeed that the content of consciousness was it self perfectly unintelligible unless it was thought of as 'meaning' the general.*<sup>40</sup> Dengan begitu manusia bermakna bagi realitas, dan realitas bermakna bagi manusia. Karena memang ada kaitan erat antara manusia dengan realitas.

Tampaknya antara fenomenologi Husserl dan Ilmu Ḥuḍūri Suhrawardi, bisa dikatakan, satu sama lain saling menjelaskan. Intensionalitas lebih mudah dimengerti dengan menggunakan penjelasan-penjelasan Ilmu Ḥuḍūri. Demikian juga sebaliknya penjelasan Ilmu Ḥuḍūri lebih mudah dipahami dengan menggunakan asumsi-asumsi ontologis dari intensionalitas.

Kesadaran intuitif yang dimaksudkan oleh Husserl juga tidak jauh beranilah beda dengan dalam “konsepsi” Suhrawardi. Demikian juga esensi realitas dalam “fenomena” Husserlian bisa dimengerti sebagai identik dengan prinsip *ḥuḍur* atau “kehadiran objek” Suhrawardi. Bahkan kesadaran intuitif dan “fenomena” Husserlian merupakan dua pilar dari tiga pilar yang disyaratkan oleh Suhrawardi untuk memperoleh *ʿirfān* (pengetahuan intuitif; pengenalan, pen.) atas esensi realitas. Ada satu pilar lagi yang tidak bisa dipisahkan dari dua pilar sebelumnya, yaitu *nur* atau cahaya. Maka pengenalan atas esensi realitas dalam konsepsi Suhrawardi disyaratkan terkumpulnya tiga pilar, yaitu kehadiran subjek (dalam arti kesadaran diri), kehadiran objek (dalam arti esensi realitas objek), dan adanya *nur* atau cahaya.

Konsep *nur* atau cahaya ini adalah khas Suhrawardi, yang tidak ditemukan pada intensionalitas Husserl, bahkan juga berbeda dengan pemikiran filsuf muslim lainnya, seperti teori emanasi (*al-faiḍ*),<sup>41</sup> atau *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah* Mulla Shadra. Itu sebabnya

---

<sup>40</sup>Lihat Mary Warnoek, op. cit., p. 32. maksud pernyataan itu kurang lebih: bahwa sesuatu yang general adanya bukan dalam pikiran, yang diminta dengan tegas bahwa itu bisa jadilah dengan seketika terjadi dalam pengalaman, tentu saja bahwa isi kesadaran adalah secara diri sendiri secara sempurna bersifat unintelligible kecuali jika pemikiran itu sebagai makna general

<sup>41</sup>Emanasi (*al-faiḍ*) adalah teori tentang keluarnya sesuatu wujud yang *mumkin* (alam makhluk) dari Zat yang *wājib al-wujūd* (Zat yang Mesti adanya; Tuhan). Teori ini dirintis oleh al-Farabi sehubungan dengan temuannya tentang akal sepuluh. Ahmad Hanafi, MA, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991 cet. Ke-5), p. 92-93

Suhrawardi disebut “*Syaikh al-Isyrāq* atau filsuf iluminasi (*Isyraqiyah*).

“Cahaya” dalam Filsafat iluminasi (*Isyraqiyah*) bisa bermakna materiil juga immateriil. Cahaya dalam arti materiil adalah cahaya yang dengannya objek fisik-materiil menjadi tampak, yang dengan begitu, sesuatu objek bisa dikenali (lebih dari sekedar diketahui). Tanpa cahaya, pengenalan atas objek materiil tidak akan terjadi, sekalipun subjek dan objek sama-sama hadir. Itulah sebabnya cahaya dalam arti materiil juga penting dalam proses pengetahuan.

Sementara dalam arti immateriil, cahaya dimaksudkan sebagai cahaya ilahiyah atau cahaya Tuhan. Tuhan dalam keiimanan Suhrawardi adalah *Nūr al-Anwār* (seterang-terangnya cahaya). Pemahaman ini, tampaknya merupakan interpretasi Suhrawardi atas nash al-Qur’an surat 24, ayat 35.<sup>42</sup> Cahaya ini merupakan anugerah Tuhan dan memantul kepada siapa saja yang menginsyafinya. Karena cahaya merupakan salah satu syarat di antara tiga syarat perolehan pengetahuan (tentang esensi realitas), maka keberadaannya tidak bisa ditawar-tawar.

Jalan pemikiran demikian inilah yang memungkinkan “intensionalitas” berada pada terang cahaya, bahkan cahaya ilahiyah. Konsekuensi lebih jauh dari “cahaya intensionalitas” dalam konsepsi Suhrawardi ini berujung pada problem ketuhanan atau lebih tepatnya *ma’rifatullah*, sekaligus merupakan klimaks dari seluruh kritik Suhrawardi atas logika peripatetik yang rasionalis.

Pengetahuan model *manṭiqi* peripatetik yang digali dari proses *ḥadd* (pembatasan; definisi essensialis), meningkat ke poposisi (*al-qadīyah*), lalu silogisme (*al-istidlāl*) ternyata hanya sampai pada *idrak* (persepsi). Dengan kerangka keilmuan seperti itu ternyata esensi objek belum tertangkap, sekalipun objek fisik, apalagi objek ghaib-metafisik. Maka wajar jika Tuhan tampil dalam banyak persepsi. Inilah awal malapetaka kehidupan beragama, sebagaimana *crusada* yang juga disaksikan Suhrawardi.

Tiga syarat pengetahuan Iluminasi, yakni subjek yang hadir, objek yang hadir, dan cahaya (*nūr*), menurut Suhrawardi, menjamin manusia menangkap esensi objek. Karena esensi objek hadir dalam Kesadaran-Diri subjek secara intuitif, atau sebaliknya, Kesadaran-

---

<sup>42</sup>“Allah adalah cahaya langit dan bumi” (QS: 24; 35).

Diri subjek selalu dalam kesiapan menangkap kehadiran esensi objek. Kondisi demikian ini terjadi dalam terang cahaya ilahi. Kerangka keilmuan ini yang disebut proses *ta'rif* yang memungkinkan manusia sampai pada *ma'rifah* (*irfan*), bukan proses *hadd* yang hanya sampai pada *'ilm* atau hanya *idrak*. Pengetahuan iluminasi memungkinkan manusia mengenal objek, lebih dari sekedar tahu.<sup>43</sup>

Bagaimana objek *gaib* dapat hadir? Tentu tidak sulit menghadirkan objek riil (*al-syāhid*) di hadapan subjek, tetapi bagaimana dengan objek *gaib*? Pertanyaan ini tentu tidak mudah menjawabnya, terutama bagi sebagian kalangan yang melihat satu-satu realitas ini adalah dunia riil yang berjalan di atas hukum-hukum logika-rasional. Konsep "hadir" dalam keilmuan Iluminasi sebenarnya bukan dalam pengertian fisik, di depan mata kepala. Tetapi "hadir" dalam pengertian ruhani, yaitu hadir dalam Kesadaran-Diri. Kehadiran objek bukan dalam bentuk fisik-materiil, bukan pula dalam bentuk konsepsi (*al-taşawwur*), tetapi berupa esensi (*māhiyah*) yang menyatu dalam Kesadaran Diri subjek.

*Ma'rifatullah* mungkin dapat dicapai atau dicapai hanya dengan kerangka keilmuan demikian ini. Esensi ketuhanan mungkin dapat hadir hanya dalam kesiapan atau keinsyafan Kesadaran Diri atas kehadiranNya. Artinya, kesiapan atau keinsyafan Kesadaran Diri atas kehadiran Tuhan memungkinkan kehadiranNya. Dalam tradisi Islam, sebenarnya juga tidak sulit penjelasannya. Ada penjelasan Rasul yang menyatakan: "engkau beribadah seakan engkau melihatNya, jika engkau tidak dapat melihatNya, maka yakinlah bahwa Dia melihatmu".

### Kontribusi: Keluar dari Krisis Modernitas

Banyak kalangan menyatakan bahwa Dunia Modern saat ini sedang diliputi oleh berbagai krisis, di antaranya dua krisis besar: krisis ekologi dan krisis spiritual yang ditengarai sebagai dampak negatif sains modern.<sup>44</sup> Tentu saja dua krisis tersebut menjadi

<sup>43</sup> Ada perbedaan antara dua istilah ini, misalnya suatu ungkapan: "saya tahu tapi belum/tidak kenal". Mengenai hal ini lihat misalnya uraian pada catatan kaki oleh penyunting atas buku Seyyed Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, (Bandung: Mizan, 1995), p. 20-24

<sup>44</sup> Menurut Fritjof Capra, berbagai krisis terjadi karena "krisis perspektif", yakni kemiskinan perspektif untuk memahami realitas yang kompleks karena terjebak dalam paradigma Cartesian-Newtonian. Lihat Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban*, terj. M. Thoyibi, (Yogyakarta: Bentang, cer. Ke-3, 1990), p. xx.

persoalan global dan mendorong para tokoh dunia untuk mencari solusinya. Nalar modernitas tampaknya tidak bisa mewujudkan janji-janjinya dalam membangun masyarakat baru yang sejahtera.<sup>45</sup>

Krisis ekologi (*environmental crisis*) sudah begitu mengkhawatirkan. Meningkatnya pemanasan global, rusaknya lapisan ozon, musnahnya begitu banyak jenis flora dan fauna merupakan beberapa contoh krisis ekologi. Krisis tersebut juga mengancam seluruh struktur kehidupan masyarakat dunia.<sup>46</sup> Bumi menjadi tempat yang tidak lagi menyenangkan. Pertambahan penduduk yang begitu cepat membuat “ruang bernafas” menjadi semakin sesak seiring semakin menipisnya sumber daya alam. Keindahan panorama alami menjadi berantakan oleh mesin yang digerakkan oleh kerakusan manusia. Kerusakan juga menyerang manusia dengan munculnya berbagai jenis penyakit baru berikut pertambahan pesat penderita gangguan mental. Inilah dampak nyata “dominasi terhadap alam” yang menjadi jargon manusia modern.<sup>47</sup>

Persoalan lainnya adalah krisis makna dan tujuan hidup sebagai akibat pemahaman yang dangkal tentang diri dan marginalisasi dimensi spiritual. Manusia modern merumuskan makna hidup sebagai usaha untuk mencapai kebahagiaan dengan standar material. Standar material yang menjadi orientasi tunggal juga selalu mengantarkan pada ketertekanan mental yang marak di negara-negara maju.<sup>48</sup> Selain itu, konsepsi yang dangkal, juga mempengaruhi perilaku manusia. Eksploitasi alam tanpa ampun demi ambisi materialistik merupakan wujud kongkritnya. Maka

---

<sup>45</sup>Mengikuti pendapat Marquis de Condorcet tentang janji-janji modernitas, R.J. Bernstein menyatakan bahwa penyebaran kekuatan-kekuatan rasional dalam masyarakat tidak hanya akan menciptakan pertumbuhan ekonomi dan kesejahteraan material, tapi juga akan menghancurkan segala ketimpangan kultural, politik, ekonomi, menghilangkan segala bentuk diskriminasi dan melenyapkan perang dari muka bumi. Lihat R.J. Bernstein, *The New Constelation*, (Cambridge: Polity Press-Brasil Blacwell Ltd., 1991), p. 33-34 Lihat juga F. Budi Hardiman, “Ilmu-Ilmu Sosial Dalam Diskursus Modernisme dan Pasca-Modernisme,” dalam *Jurnal Ulumul Qur’an*, No.1, Vol. V, 1994

<sup>46</sup>Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, (New York: Oxford University Press, 1996), p. 5

<sup>47</sup>Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature*, (London: George Allen & Unwin Ltd. 1968), p. 18

<sup>48</sup>Erich Fromm memiliki data cukup memadai soal: angka bunuh diri dan pengidap penyakit mental yang justru semakin tinggi di negara yang lebih maju secara material. Lihat Erich Fromm, *Masyarakat yang Sehat*, terj. Thomas Bambang Murtianto, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), p. 6

krisis ekologi sebenarnya merupakan dampak dari krisis dalam diri manusia sendiri.<sup>49</sup> Selain krisis spiritual berupa krisis makna hidup, juga terjadi krisis kesadaran tentang kesucian alam sebagai realitas yang tidak semata-mata material. Alam juga memiliki dimensi spiritual seperti halnya manusia, karena sama-sama merupakan perwujudan dari realitas yang lebih tinggi. Bahkan secara umum realitas terdiri dari level-level hingga level puncak, yaitu Realitas Absolut.<sup>50</sup>

Pada aspek keilmuan setidaknya terdapat tiga persoalan paling krusial saat ini, *pertama* soal dampak negatif perkembangan ilmu pengetahuan modern, yang terdiri dari dampak militer, dampak ekologis, dampak sosiologis, dan dampak psikologis.<sup>51</sup> *Kedua*, soal bangunan *episteme*<sup>52</sup> yang menjadi dasar tumbuh kembangnya ilmu, yaitu rasionalitas melebihi wahyu, kritik lebih dari sikap adaptif terhadap tradisi dan sejarah, progresivitas lebih dari sekadar konservasi tradisi, dan universalisme yang melandasi tiga elemen sebelumnya.<sup>53</sup> *Ketiga*, seiring dengan universalisme itu, elemen-

---

<sup>49</sup>Lihat, Nasr, *The Encounter*, *op.cit.*, p. 14

<sup>50</sup>Menurut Huston Smith, antara realitas alam dan realitas diri manusia terdapat empat level yang sama. Pada diri manusia (*levels of selfhood*) terdiri level *body*, *mind*, *soul* dan *spirit*; sedang dalam realitas terdiri dari: *terrestrial*, *intermediate*, *celestial* dan *infinite*. Lihat H. Smith, *The Forgotten Truth, the Common Vision of the World Religion*, Harper San Francisco, 1992, p. 63; "Perennial Philosophy, Primordial Tradition," dalam *Beyond the Post-modern Mind*, (New York: Crossroad, 1982), p. 68; Lihat juga Osman Bakar, *Tauhid & Sains*, terj. Yuliani Liputo, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), p. 35; Budhy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2002), p. 93

<sup>51</sup>Menurut Armahedi, dampak *pertama* terkait potensi destruktif yang ditemukan sains yang secara serta-merta dimanfaatkan langsung sebagai senjata pemusnah massal oleh kekuatan-kekuatan militer dunia. Dampak *kedua* adalah dampak tak langsung berupa pencemaran dan perusakan lingkungan hidup manusia oleh industri sebagai penerapan teknologi untuk kepentingan ekonomi. Dampak *ketiga* adalah keretakan sosial, keterbelahan personal, dan keter-asingan mental yang dibawa oleh pola hidup urban yang mengikuti industri-alisasi ekonomi. Dampak *keempat* yang paling parah, adalah penyalahgunaan obat-obatan hasil industri kimia. Lihat Armahedi Mahzar, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami, Revolusi Integralisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2004), p. 221-222

<sup>52</sup>*Episteme* merupakan keseluruhan ruang makna dan prapengandaian yang mendasari kehidupan yang memungkinkan pengetahuan bisa terlahir. Maka *episteme* berisi hal-hal yang bisa dipikirkan dan dipahami pada suatu masa. Michel Foucault lebih jauh melihat, *episteme* merupakan 'medan' penelusuran epistemologis dari kelahiran pengetahuan. Lihat Michel Foucault, *The Order of Think: An Archeology of Human Sciences*, (New York: Vintage Books, 1994), p. xxii

<sup>53</sup>Lihat Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas, Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), p. 194



elemen *episteme* tersebut lalu menjadi kekuatan “hegemonik”, sehingga tidak tersedia lagi ruang tafsir lain atas realitas.<sup>54</sup>

Keprihatinan mendalam para agamawan khususnya dan pemeluk agama pada umumnya, terkait problem pengetahuan ini, adalah karena dominasi rasionalitas itu telah jauh meninggalkan agama. Keyakinan adanya Tuhan dan peranNya sama sekali tidak disentuh, bahkan dinafikan dalam proses pengetahuan.

Beberapa sumber menyebutkan, tidak kurang dari 400 tahun, dunia keilmuan telah berada dalam dominasi dan otoritas paradigma positivisme, tidak hanya dalam ilmu alam tetapi juga pada ilmu-ilmu sosial, bahkan ilmu humaniora. Seiring dengan proses universalisasi norma dan paradigma tersebut, temuan-temuan sains mengalami eskalasi (*escalation*) menjadi apa yang disebut Lyotard sebagai *grandnarrative*<sup>55</sup> yang mematikan narasi-narasi kecil dan menjadi kekuatan kuasa yang memarginalkan apa saja yang dianggap tidak rasional sebagaimana diungkapkan Foucault.<sup>56</sup>

Lahirnya norma-norma ilmiah sebagai garis demarkasi antara yang ilmiah dan non-ilmiah, bisa dikatakan sebagai buah dari refleksi filsafat positivisme. August Comte, sang pelopor positivisme, hanya mempercayai fakta positif<sup>57</sup> yang digali dengan metodologi ilmiah. Lalu dilanjutkan oleh para filsuf Lingkaran Wina yang mengajukan prinsip verifikasi untuk membedakan bahasa yang *meaningfull* dan *meaningless*, juga Karl Popper yang menawarkan falsifikasi (*error elimination*) sebagai standar ilmiah.<sup>58</sup> Beberapa prinsip ini memberi-

---

<sup>54</sup>Lahirnya norma-norma ilmiah seperti pada Positivisme yang hanya mempercayai fakta “positif” dan yang digali dengan “metodologi ilmiah”, lalu Positivisme Logis yang mengajukan prinsip “verifikasi” untuk membedakan bahasa yang *meaningfull* dan *meaningless*, juga Karl Popper yang menawarkan falsifikasi (*error elimination*) sebagai standar ilmiah. Lihat Mohammad Muslih, *op. cit.*

<sup>55</sup>Lyotard, *The Postmodern Condition, A Report and Knowledge*, (Manchester: Manchester University Press, 1984), p. 37

<sup>56</sup>Lihat Michel Foucault, *Diciplin and Punish: The Brith of Prison*, trans. Alan Sheridan, (New York: Peregrine, 1979); Bandingkan dengan Budi Hardiman, “Kritik atas Patologi Modernitas dan [Post]Modernisme: Habermas dan Para Ahli Waris Neitzsche” dalam *Driyarkara*, Tahun XIX, No. 2

<sup>57</sup>Auguste Comte, perintis positivisme, lebih tajam lagi, menjelaskan istilah ‘positif’ itu dengan membuat beberapa distingsi: antara ‘yang nyata’ dan ‘yang khayal’; ‘yang pasti’ dan ‘yang meragukan’; ‘yang tepat’ dan ‘yang kabur’; serta ‘yang berguna’ dan ‘yang sia-sia’. Lihat F. Budi Hardiman, “Positivisme dan Hermeneutik, Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek” dalam *Basis*, Maret 1991

<sup>58</sup>Uraian lebih luas lihat Mohammad Muslih, *op.cit.*

kan andil besar bagi tereliminasi sistem pengetahuan lain dan sistem kebenaran lain yang berada di luar jangkauan norma-norma ilmiah itu, seperti metafisika, seni, tradisi dan lebih-lebih agama.

Konsekuensinya, jika ingin disebut ilmiah, maka metafisika, seni, tradisi dan termasuk agama harus mengikuti patok-patok ilmiah secara rigid sebagaimana sains. Di sini derajat sains menjadi lebih tinggi dari segalanya. Inilah yang disebut totalitarianisme *in the new fashion*. Era modern bisa dikatakan sebagai masa eksperimen besar-besaran terhadap saintifikasi metafisika, seni, tradisi dan agama. Misalnya Emmanuel Kant memulai untuk metafisika,<sup>59</sup> Alexander Gottlieb Baumgarten (1750) dengan estetika ilmiah (inderawi) memulai untuk seni,<sup>60</sup> sementara tradisi segera digantikan misalnya oleh teori-teori developmentalisme, dan agama ditampilkan sebagai deisme atau sebagai *theology of the secular city* yang dipopulerkan Harvey Cox.<sup>61</sup> Sejarah mencatat, upaya ini pada gilirannya menyebabkan makna metafisika, seni, tradisi dan agama menjadi tereduksi, bahkan hilang dan mati. Maka dari sini, sebenarnya wacana dikotomi “ilmu umum dan ilmu agama” dapat dilacak jalinan akar geneologinya.

Maka, apa yang merupakan persoalan serius yang menandai krisis pengetahuan ini bukanlah pola pikir positivistis yang memang sesuai bila diterapkan pada ilmu-ilmu alam, melainkan positivisme dalam ilmu-ilmu sosial, lebih-lebih nantinya juga dalam ilmu keagamaan. Konsekuensi pandangan ini, membuat keilmuan

---

<sup>59</sup>Rumusan kegelisahan Kant sebenarnya, antara lain dinyatakan: How is Pure Mathematics Possible?, How is Pure Natural Science Possible?, How is Pure Metaphysics in General Possible?, How is Pure Metaphysics Possible as Science? Lihat Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, terj. The Paul Carus, revisi oleh James W. Ellington (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1977)

<sup>60</sup>Nyoman Kutha Ratna, *Estetika, Sastra dan Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), p. 2

<sup>61</sup>Lihat Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: The Macmillan Company, 1967). Buku Cox ini mencetuskan *cause célèbre* agama di luar jangkauan pengarang dan penerbitnya sendiri. Buku ini merupakan ‘best-seller’ di Amerika dengan lebih 200 ribu naskah terjual dalam masa kurang dari setahun. Buku ini juga adalah karya utama yang menarik perhatian masyarakat kepada isu sekularisasi. Menurut Dr. Marty, beberapa kalangan menjadikan buku tersebut sebagai buku panduan, manual untuk bebas lepas dari sembarang dongeng mitos dan agama. Lihat Martin E. Marty, “Does Secular Theology Have a Future” dalam *The Great Ideas Today 1967* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1967)

modern menganut tiga prinsip: bersifat empiris-objektif, deduktif-nomologis, instrumental-bebas nilai.<sup>62</sup>

Hal inilah yang kemudian mendorong munculnya upaya untuk mencari dasar dan dukungan metodologis baru yang memberi posisi pada peran subjek dan peran pra-andaian metafisik, termasuk pra-andaian keagamaan, dalam proses keilmuan. Demikian juga, secara ontologis, pandangan spiritualis tentang alam, manusia, dan realitas menunjukkan signifikansinya. Maka “cahaya intensionalitas” tidak saja merupakan temuan baru, tetapi bisa jadi memberikan sumbangan bagi upaya keluar dari krisis modernitas.

## Penutup

“Pertemuan” Husserl dan Suhrawardi tampaknya menjadi kekuatan yang luar biasa. “Intensionalitas di bawah terang cahaya ilahiyah” bisa menjadi alternatif, kalau bukan malah sebagai jalan keluar dari pandangan ontologis tentang realitas yang selama ini cenderung materialistis dan mekanistis. Pandangan materialistis-mekanistis seperti itu, pada kenyataannya telah menimbulkan berbagai krisis pada kehidupan modern.

Sebagai asumsi ontologis, “cahaya intensionalitas” dapat menjadi dasar bagi pengembangan pemikiran pada berbagai aspek kehidupan, seperti etika, antropologi (filsafat tentang hakikat manusia), epistemologi, dll. Pengetahuan suci (*scientia sacra*) bisa dikatakan sebagai formulasi epistemologis awal dari “cahaya intensionalitas”. Pengembangan lebih jauh bisa dilakukan terkait aspek-aspek yang lain.[]

---

<sup>62</sup>Ketiga prinsip positivistic dalam ilmu-ilmu sosial ini, menurut Anthony Giddens, membawa implikasi sebagai berikut. *Pertama*, prosedur-prosedur metodologis ilmu-ilmu alam dapat langsung diterapkan pada ilmu-ilmu sosial. Dengan cara ini, objek observasi ilmu-ilmu sosial disejajarkan dengan dunia alamiah. *Kedua*, hasil-hasil riset dapat dirumuskan dalam bentuk ‘hukum-hukum’ seperti dalam ilmu-ilmu alam. Dan *ketiga*, ilmu-ilmu sosial itu harus bersifat teknis, yaitu menyediakan pengetahuan yang bersifat instrumental murni. Pengetahuan itu harus dapat dipakai untuk keperluan apa saja sehingga tidak bersifat etis dan juga tidak terkait pada dimensi politis. Artinya, seperti ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial bersifat bebas-nilai (*value-free*). Lihat A. Giddens (ed.), *Positivism and Sociology*, (London: Heinemann, 1975), p. 3-4

## Daftar Pustaka

- Al-Attas, Seyyed Naquib, *Islam dan Filsafat Sains*, (Bandung: Mizan, 1995)
- Bakar, Osman, *Tauhid & Sains*, terj. Yuliani Liputo, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994)
- Bernstein, R.J., *The New Constelation*, (Cambridge: Polity Press-Brasil Blacwell Ltd., 1991)
- Blosser, Philip, "Kant and phenomenology", dalam *Philosophy Today*, vol. xxx, no. 2/4, 1986
- Cairns, Dorion, "Phenomenology" dalam Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefeild, Adam & Co., 1976)
- Capra, Fritjof, *Titik Balik Peradaban*, terj. M. Thoyibi, (Yogyakarta: Bentang, 1990)
- Caputo, John D., "Transcendent and Transcendental in Husserl's Phenomenology", dalam *Philosophy Today*, vol. xxiii, no. ¾, 1979
- Connant, James B., *Modern Science and Modern Man*, (Garden City: Doubleday Co., 1954)
- Corbin, Henry, "Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya" dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York & London: Macmillan Publishing Co., 1967)
- Cox, Harvey, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: The Macmillan Company, 1967)
- Edie, James M., *Edmund Husserl's Phenomenology, a Critical Commentary*, (Bloomington Indianapolis: Indiana University Press, 1987)
- Elliston, Federick, "Phenomenology Reinterpreted: from Husserl to Heidegger", dalam *Philosophy Today*, vol. xxi, no. ¾, 1977
- Faucoult, Michel, *Diciplin and Punish: The Brith of Prison*, trans. Alan Sheridan, (New York: Peregrine, 1979)
- Foucault, Michel, *The Order of Think: An Archeology of Human Sciences*, (New York: Vintage Books, 1994)
- Fromm, Erich, *Masyarakat yang Sehat*, terj. Thomas Bambang Murtianto, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995)
- Giddens, A. (ed.), *Positivism and Sociology*, (London: Heinemann, 1975)
- Hardiman, Budi, "Kritik atas Patologi Modernitas dan [Post] Modernisme: Habermas dan Para Ahli Waris Neitzsche" dalam *Driyarkara*, Tahun XIX, No. 2
- Hardiman, Budi, *Melampaui Positivisme dan Modernitas, Diskursus*

- Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003)
- Hardiman, F. Budi, "Ilmu-Ilmu Sosial Dalam Diskursus Modernisme dan Pasca-Modernisme," dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No.1, Vol. V, 1994
- Hardiman, F. Budi, "Positivisme dan Hermeneutik, Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek" dalam *Basis*, Maret 1991
- Heidegger, Martin, *Die Technik und die Kehre*, (Plullingen, 1962)
- Husserl, Edmund, *Cartesian Meditation*, (The Hague Martinus Nijhoff, 1960)
- Ijsselina, Samuel, "Hermeneutics and Textuality: Question Concerning Phenomenology", dalam *Studies of Phenomenology and Human Sciences*, (Atlantics Highlands NJ: Humanities Press, 1979)
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Translated by JMD. Meiklejohn, (New York: Prometheus Books, 1990)
- Kertanegara, Mulyadhi, "Peran Agama Dalam Memecahkan Problem Etniko-Religius: Perspektif Islam", makalah disampaikan pada Seminar Sehari "Reaktualisasi Agama dalam Konteks Perubahan Sosial" UGM, Yogyakarta, 23 Agustus 2001
- Liotard, *The Postmodern Condition, A Report and Knowledge*, (Manchester: Manchester University Press, 1984)
- Macquarrie, John, *Existentialism*, (New York: Penguin Books, 1977)
- Mahzar, Armahedi, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami, Revolusi Integralisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2004)
- Marty, Martin E., "Does Secular Theology Have a Future" dalam *The Great Ideas Today 1967* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1967)
- Muslih, Mohammad, *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Teori Dasar Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2005), cet ke-2
- Nasr, Seyyed Hossein, "Syihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul", dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1963)
- Nasr, Seyyed Hossein, *Pengantar*, dalam Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri, Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 1994)
- Nasr, Seyyed Hossein, *Religion and the Order of Nature*, (New York: Oxford University Press, 1996)

- Nasr, Seyyed Hossein, *Science and Civilization in Islam*, (New York, Toronto & London: New American Library, 1968)
- Nasr, Seyyed Hossein, *The Encounter of Man and Nature*, (London: George Allen & Unwin Ltd. 1968)
- Nasr, Seyyed Hossein, *Three Muslem Sages*, (New York: Caravan Book)
- Rahman, Budhy Munawar-, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2002)
- Ratna, Nyoman Kutha, *Estetika, Sastra dan Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007)
- Rayyan, Dr. Muhammad Ali abu, *Uṣūl al-Falsafah al-Isyrāqiyah ‘inda Syihāb al-Dîn al Suhrawardî*, (Iskandariyah: Dar al-Ma’rifah al-Jami’ah, tt)
- Schimmel, Annmarie, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, et.al., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000)
- Silva, Antonio Barbosa da, *The Phenomenology of Religion as Philosophical Problem*, (Swiss: CWK Gleerup, 1982)
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Yogyakarta, Rajawali Press, II/1997),
- Smith, Huston, “Perennial Philosophy, Primordial Tradition,” dalam *Beyond the Post-modern Mind*, (New York: Crossroad, 1982)
- Smith, Huston., *The Forgotten Truth, the Common Vision of the World Religion*, Harper San Francisco, 1992
- Sugiharto, Bambang, “Kebudayaan, Filsafat, dan Seni (Redefinisi dan Reposisi)” di Kompas
- Suhrawardi, “Pengantar Hikmah al-Isyraq”, lihat Appendix A dalam Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi’s Hikmah al-Isyrāq*, (Georgia, Brown University, 1990)
- Suhrawardi, Syihabuddin Yahya, *Majmū’ah Muṣannafāt Syaikh al-Isyrāq*, (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran, 1397 H) Jilid I dan II
- Warnoek, Mary, *Existensialism*, (Oxford, New York: Oxford University Press, 1989)
- Weiss, Allen S., “Marleau-Ponty’s Interpretation of Husserl’ Phenomenological Reduction”, dalam *Philosophy Today*, vol. xxvii, no. 4/4, 1983
- Ziai, Hossein, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi’s Hikmat al-Isyraq*, (Georgia, Brown University, 1990)