

AL-BANJARI

Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman

ISSN 1412-9507

Dialektika antara Filsafat dan Agama dalam Pemikiran
Filsafat Islam: Kesenambungan dan Interaksi
Wardani

Masyarakat Islam Ideal dalam Konsepsi Filsafat Pendidikan Islam
Andik Wahyun Muqoyyidin

Konflik Kelas dan Fenomena Komunisme dalam Hubungan
Struktural Menurut Pandangan Karl Marx
Ahmad Syadzali

Ustadz Selebriti Abdullah Gymnastiar
(Perspektif Hipersemiotika Yasraf Amir Piliang)
Maskur

Pembaruan Islam di Kalimantan Selatan Pada Awal Abad Ke-20
Rahmadi

Deskripsi Kitab Senjata Mukmin Dan Risalah Doa
M. Adriani Yulizar dan Hamidi Ilhami

Peta Gerakan Syi'ah di Kalimantan Selatan
Humaidy

AL-BANJARI	Vol. 13	Halaman 1-115	No.1	Banjarmasin, Januari - Juni 2014	ISSN 1412-9507
------------	---------	------------------	------	-------------------------------------	-------------------

AL - BANJARI

Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman

Vol. 13, No. 1, Januari-Juni 2014

DAFTAR ISI

Dialektika antara Filsafat dan Agama dalam Pemikiran Filsafat Islam: Kesenambungan dan Interaksi Wardani	1-12
Masyarakat Islam Ideal dalam Konsepsi Filsafat Pendidikan Islam Andik Wahyun Muqoyyidin	13-25
Konflik Kelas dan Fenomena Komunisme dalam Hubungan Struktural Menurut Pandangan Karl Marx Ahmad Syadzali	26-36
Ustadz Selebriti Abdullah Gymnastiar (Perspektif Hipersemiotika Yasraf Amir Piliang) Maskur	37-48
Pembaruan Islam di Kalimantan Selatan Pada Awal Abad Ke-20 Rahmadi	49-65
Deskripsi Kitab Senjata Mukmin Dan Risalah Doa M. Adriani Yulizar dan Hamidi Ilhami	66-94
Peta Gerakan Syi'ah di Kalimantan Selatan Humaidy	95-115

DIALEKTIKA ANTARA FILSAFAT DAN AGAMA DALAM PEMIKIRAN FILSAFAT ISLAM: Kesenambungan dan Interaksi

Wardani

Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari Banjarmasin

Abstract

This article is aimed to describe dialectical relation between Islamic philosophy (*hikmah*) and Islamic religious doctrine (*syari'ah*). The tension between two has emerged since declination of rational theology (Mu'tazilite) and since the rise of orthodox theology (Asy'arite). Al-Ghazâlî, one of prominent scholars of the Asy'arite, has attacked Moslem philosophers, such as Ibn Sînâ. This article has come to the conclusion that in such tension, in which religion and rational thought met, the two neither reached utterly different results, nor yet were they identical, but seemed to run parallel to one another.

Kata Kunci: dialektika, *hikmah*, *syari'ah*, kesinambungan, interaksi, paralel.

Pendahuluan

Dalam *Faşl al-Maqâl*, Ibn Rusyd meyakinkan bahwa agama (*syari'ah*) dan filsafat (*hikmah*) tidak bertentangan. Memang, terjadi ketegangan antara kalangan teolog, terutama al-Ghazâlî dalam Tahâfut al-Falâsifah, dan kalangan filosof Islam, terutama kalangan filosof Perifatetik, seperti Ibn Sînâ. Ketegangan itu tergambar dari ucapan Ibn Rusyd bahwa celaan dari sahabat lebih terasa sakit dari celaan dari musuh, karena menurutnya, agama (*syari'ah*) dan filsafat (*hikmah*) sebenarnya bersaudara. "*Hikmah* (filsafat) adalah sahabat *syari'ah* (agama) dan saudara sesusumannya (*anna al-hikmah hiya shâhibat al-syari'ah wa al-ukbt al-radhî'ah*)", tegasnya.¹

Ketegangan antara keduanya terjadi, sebagaimana sejarah mencatat, ketika terjadi interaksi yang sangat intensif antara filsafat dan agama terjadi sejak adanya rambatan "gelombang Hellenisme" (*the wave of Hellenism*), meminjam istilah William Montgomery Watt, peradaban Yunani, Persia, Romawi, dan unsur lain ke dunia Islam pada masa penerjemahan karya-karya Yunani pada era al-Ma'mûn.² Meski beberapa intelektual muslim, seperti Seyyed Hossein Nasr, menekankan posisi penting al-

¹ Ibn Rusyd, *Faşl al-Maqâl fî Mâ Bayn al-Hikmah wa asy-Syari'ah min al-Ittishâl* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), h. 67.

² Lihat William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology, an Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), h. 33.

Qur'an dan hadits sebagai sumber dan inspirasi terjadinya interaksi filsafat dan ajaran Islam,³ F. E. Peters dengan begitu yakin menyatakan bahwa secara historis perbedaan antara “ilmu-ilmu keislaman” dan “ilmu-ilmu asing” membuktikan terjadinya interaksi tersebut. Pandangan Islam, atau pandangan relatif kecil muslim, yang terdidik dalam kultur asing itu atau Hellenisme, telah menunjukkan bahwa mereka adalah pewaris Plato dan Aristoteles.⁴

Doktrin Islam telah berinteraksi dengan dua proses, yaitu Aristotelianisme dan Neo-platonisme sebagai dua arus pemikiran besar Yunani. Namun, kedua arus pemikiran itu saling mempengaruhi, yaitu Aristotelianisasi Neo-platonisme dan Neo-platonisasi Aristotelianisme. Sebagaimana disebutkan pada pembahasan sebelumnya, proses pertama lebih terkait dengan level ontologi *beings*, sedangkan yang kedua, persoalan metafisika yang dikaitkan dengan kosmologi.⁵ Kenyataan ini menyebabkan bahwa doktrin Islam, terutama metafisika, tidak lagi “steril” dan murni bersifat normatif yang dasarnya adalah teks (al-Qur'an dan hadits), melainkan juga bersifat historis dengan masuknya pemikiran eksternal, termasuk filsafat.

Fakta historis mencatat bahwa munculnya teologi skolastik di pertengahan abad ke-18 merupakan manifestasi semangat baru penelitian yang dimunculkan karena masuknya filsafat Yunani ke dunia Islam. Munculnya teologi skolastik St. Thomas Aquinas (1225-1274) dengan teologi naturalnya di dunia Kristen Katolik, misalnya, merupakan mata rantai yang menghubungkan antara tradisi filsafat Yunani dan tradisi pemikiran Islam ke dunia Barat di abad pertengahan. Aquinas membangun sistem filsafat dan teologinya melalui komentator-komentator Aristoteles, seperti Ibn Rusyd (Averroës), atau pemikiran Ibn Sinâ yang di dunia Latin abad pertengahan ketika itu menjadi bagian pemikiran spekulatif untuk pembuktian rasional adanya tuhan dan problematika hubungan wahyu-rasio atau filsafat-teologi.⁶

³ Lihat Seyyed Hossein Nasr, “The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy”, Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London dan New York: Routledge, 1996), Part I, h. 27-39.

⁴ F. E. Peters, “The Greek and Syriac Background”, dalam Nasr dan Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, h. 40-41.

⁵ Yegane Shayegan, “The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World”, dalam Nasr dan Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, h. 93.

⁶ Tentang pemikiran Islam dalam hal hubungan antara filsafat dan ajaran agama, terutama filsafat Averroisme, dan pengaruh terhadap metafisika Kristen abad tengah, terutama pada St. Thomas Aquinas dalam upaya harmonisasi kebenaran wahyu dan rasio atau hubungan filsafat dan teologi (*scientia sacra*), lihat, antara lain, J. M. Heald, “Aquinas”, dalam James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (New York: Charles Scribner's Sons dan Edinburgh: T. & T. Clark, 1925), vol. I, h. 653; James A. Weisepf, “Thomas Aquinas (Thommaso d'Aquino)”, dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing Company dan London: Collier Macmillan Publishers, 1987), vol. 14, h. 483-486.

Situasi Sejarah: Deklinasi Teologi Rasional Mu'tazilah dan Bangkitnya Teologi "Moderat" Asy'ariyah

Sebagaimana diketahui, persentuhan intensif Islam dengan filsafat dimulai dari masa penerjemahan karya-karya Yunani, termasuk dalam bidang filsafat. Puncak dari ketegangan antara keduanya terlihat dari polemik antara al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd. Menurut Majid Fakhry, apa yang disebut sebagai kemunduran atau deklinasi rasionalisme teologi yang mengiringi masa penerjemahan itu adalah reaksi terhadap Mu'tazilah sebagai teologi rasional yang dalam kurun waktu seabad setelah wafatnya Wâshil ibn 'Athâ', pencetusnya, pada masa al-Ma'mûn, di mana teologi Mu'tazilah ketika itu berkolaborasi dengan kekuasaan politik yang menjadikannya sebagai doktrin teologis resmi penguasa. Namun, pada masa al-Mutawakkil, afiliasi teologi Mu'tazilah dengan kekuasaan telah diruntuhkan oleh kebijakan politik baru.⁷ Begitu juga, sebutan "*al-i'tiqâd al-qâdirî*" (teologi versi al-Qâdirî), tepatnya teologi seorang khalifah Abbasiyyah, al-Qâdir Billâh (381-423 H/ 991-1031 M), yang dialamatkan kepada Mu'tazilah pada masa Abbasiyyah menandai keruntuhan citra aliran teologi tersebut di kalangan kaum muslimin ketika itu. Lima prinsip ajaran (*al-ushûl al-khamsah*) dan pengajaran ilmu *kalâm*, menurut Muhammad 'Imârah, ketika itu diharamkan, meski afiliasi Mu'tazilah-Syî'ah (Zaydiyyah) memperoleh kekuatan politis dalam kekuasaan Dinasti Buwayh yang kemudian melahirkan tokoh besar Mu'tazilah generasi akhir, 'Abd al-Jabbâr.⁸

Meski terjadi afiliasi Mu'tazilah-Syî'ah, secara umum kondisi sosio-kultural dan politis menunjukkan terjadinya deklinasi rasionalisme teologi. Menurut Fakhry, deklinasi tersebut secara monumental ditandai dengan menguatnya tradisionalisme Ahmad ibn Hanbal dalam sistem berpikir teolog yang secara metodologis adalah *mu'tazilî*, yaitu Abû al-Hasan al-Asy'arî (w. 935). Dalam debat yang terkenal dalam literatur-literatur *kalâm* tentang keadilan Tuhan (*al-'adl, Divine justice*) antara al-Asy'arî dan al-Jubba'î, terlepas dari validitasnya sebagai historis atau tidak historis, menunjukkan bahwa al-Asy'arî merupakan teolog anti-Mu'tazilah.⁹ Dari beberapa problema *kalâm* yang dielaborasi, semisal hubungan perbuatan manusia dan kekuasaan Tuhan, sifat-sifat-Nya, al-Qur'an (diciptakan atau bukan), dan sebagainya, Fakhry mencatat bahwa signifikansi historis "reformis" al-Asy'arî tidak terletak pada elaborasinya untuk memecahkan problema-problema teologis yang dimunculkan oleh Mu'tazilah. Akan tetapi, keinginan al-Asy'arî untuk mengeksplorasi metode dialektika serta secara *ipso facto* berikhtiar menelusuri jalan tengah dalam klaim-klaim yang dilakukan oleh kalangan tradisional dan anti-rasionalis merupakan hal yang sangat signifikan. Jika posisi teologinya harus diungkapkan dalam formulasi

⁷ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman dan New York: Columbia University Press, 1983), h. 203.

⁸ Muhammad 'Imârah, "Qâdhî al-Qudhâh 'Abd al-Jabbâr ibn Ahmad al-Hamadzânî", dalam Muhammad 'Imârah (ed.), *Rasâ'il al-'Adl wa at-Tawhîd* (Cairo dan Beirut: Dâr asy-Syurûq, 1988), cet. ke-2, h. 26-27.

⁹ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, h. 204.

bilâ kayfa, sehingga lebih bersifat “agnostik”, tentu harus dibedakan antara posisi “agnostisisme” al-Asy’arî dengan agnostisisme buta.¹⁰

Meski membongkar teologi rasional Mu’tazilah, metode *kalâm* al-Asy’arî adalah bentuk analogis dari metode Mu’tazilah. Akan tetapi, substansi pemikirannya menegaskan kembali tesis-tesis Hanbalian.¹¹ Dengan demikian, menurut Fakhry, agaknya rasionalisme teologi terkait erat dengan “substansi” pemikiran, bukan “metode” berpikir yang diterapkan, karena apa yang disebutnya sebagai deklinasi rasionalisme teologi adalah kebangkitan Asy’ariyyah yang substansi pemikirannya “neo-Hanbalian” yang justeru diberikan pendasaran rasional dengan metode Mu’tazilah.

Situasi sejarah seperti diuraikan di atas menjadi situasi yang menjadikan dialektika antara filsafat dan agama berjalan semakin rumit. Bangkitnya kalangan Asy’ariyyah menandai kuatnya kelompok “penjaga agama”, yang mmomentumnya adalah munculnya para tokoh-tokohnya yang tidak hanya ahli dalam bidang agama, melainkan juga terdidik dalam filsafat, seperti al-Ghazâlî dan Fakhr al-Dîn al-Râzî. Mereka layaknya “pencari jalan tengah” dalam konteks ketegangan filsafat dan doktrin.

Hubungan Dialektis Filsafat dan Ajaran Agama

Menurut Fazlur Rahman, memang terjadi ketegangan antara filsafat dengan agama. Sebagai contoh, dari teori metafisika dan epistemologi Yunani, para filosof Islam mengembangkan ide tentang dualisme yang radikal antara badan dan roh yang menjadi bagian dari sistem filsafat semisal al-Fârâbî (w. 339 H/950 M) dan Ibn Sînâ (370-428 H/980-1037 M) tentang kekekalan roh setelah mati. Filsafat Ibn Rusyd (w. 594 H/ 1198 M) tentang roh lebih mendekati ortodoksi dibanding filsafat. Kritik sistematis al-Ghazâlî (w. 1111 M) dalam *Tabâfut al-Falâsifah* (Inkoherensi Pemikiran Para Filosof) terhadap model pemikiran tersebut, seperti kritiknya terhadap ide kekekalan alam dengan menunjukkan paradoks-paradoks di dalamnya serta kekeliruan filsafat, merupakan contoh yang paling representatif tentang ketegangan sekaligus telah terjadinya interaksi filsafat dan agama. Ketegangan tersebut, menurut Rahman, telah mengajukan persoalan fundamental tentang kebenaran: apakah ada pluralisme kebenaran (filsafat dan agama) atau hanya monisme kebenaran.¹² Sama dengan tanggapan Kant¹³ terhadap kegagalan argumen rasional spekulatif filsafat tentang eksistensi tuhan (argumen ontologis, kosmologis, dan teleologis) di mana

¹⁰ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, h. 208.

¹¹ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, h. 207.

¹² Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago dan London: University of Chicago Press, 1979), h. 117-120.

¹³ Tentang kritik Kant terhadap kegagalan filsafat (argumen ontologis, kosmologis, dan teleologis) membuktikan adanya tuhan serta bagaimana filsafat memberikan ruang bagi iman (baca: dogma), lihat, antara lain, *Immanuel Kant, Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene dan Hoyr H. Hudson (New York: Harper Torchbooks, 1999). Lihat juga pengantar Theodore M. Greene dan Hoyr H. Hudson, “The Historical Context and Religious Significance of Kant’s Religion” dalam buku tersebut.

ditemukan sejumlah antinomi (kontradiksi antarargumen yang statusnya sama-sama kuat) bahwa para filosof telah melakukan pilihan untuk percaya, Rahman menganggap para filosof cenderung kepada kebenaran monistik (kebenaran doktrin) sebagai kebenaran final. Tesis penting Rahman untuk menemukan harmonisasi antara kedua kebenaran tersebut adalah bahwa “kebenaran agama sebenarnya adalah kebenaran filosofis, tetapi menyatakan dirinya dalam simbol-simbol imajinatif, bukan dalam rumusan-rumusan rasional yang telanjang saja...” Rahman dalam konteks itu mengistilahkan agama sebagai “filsafat massa” (*philosophy of masses*).¹⁴ Implikasi pandangan itu adalah bahwa pada level apa pun, suatu sistem teologi/metafisika memiliki sisi rasionalitas.

Ada dua kemungkinan yang terjadi, menurut Rahman, dari ketegangan (*tension*) filsafat dan agama. Pertama, agama tetap melanjutkan spekulasi filosofis, meski mendapat tekanan ortodoksi dengan menyediakan medium heterodoksi, sebagaimana yang dilakukan sufisme filosofis. Kedua, dogma tetap bekerja dalam sistem ortodoksinya sehingga memunculkan *kalâm* sebagai bangunan pemikiran (*body of thought*) yang sistematis yang meliputi epistemologi dan metafisika, seperti “ortodoksi” filosof-teolog Fakr ad-Dîn ar-Râzî (w. 606 H/ 1209).¹⁵ Kedua penyikapan tersebut barangkali oleh Rahman dikatakan sebagai pengaruh filsafat terhadap pemikiran Islam melalui “penyerapan” (*absorption*) dan “reaksi” atau—meminjam istilah Fadlou Shahedina dalam *Arabic Philosophy and West: Continuity and Interaction*¹⁶ melalui dua proses sekaligus—yaitu: (1) proses adopsi elemen-elemen kultur lain dan (2) pada saat yang sama terjadi proses seleksi atau adaftasi kultur luar tersebut dengan nilai-nilai kultur internal. Dengan demikian, terjadinya ketegangan antara kebudayaan Islam dan Yunani seperti terlihat dalam debat logika-bahasa Mattâ (870-940) dan as-Sîrâfî (893-979) atau ketegangan antara *falsafah* dan *kalâm* versi al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd. Trilogi karya al-Ghazâlî, *Maqâshid al-Falâsifah*, *Tabâfut al-Falâsifah*, dan manual logika Aristoteles, *Mi'yâr al-'Ilm*, menggambarkan pertarungan filsafat dan agama. Al-Ghazâlî menarik pembedaan antara ilmu-ilmu filsafat, seperti logika, dan ilmu-ilmu keagamaan, seperti metafisika, di mana terjadi kekeliruan para filosof. Tiga nama yang disebutkan secara khusus adalah Aristoteles, al-Fârâbî, dan Ibn Sînâ. Kritik al-Ghazâlî sebenarnya ditujukan secara langsung kepada Muslim Neo-platonis dan kepada Aristoteles secara tidak langsung. Dalam *Tabâfut al-Falâsifah*, al-Ghazâlî menganggap ada 16 persoalan metafisis dan 4 persoalan fisika yang mengancam keimanan, di antaranya: keabadian alam semesta, pengetahuan Tuhan tentang hal-hal yang universal saja, dan penolakan kebangkitan jasmani. Meskipun demikian, kritik al-Ghazâlî terhadap *falâsifah* yang dimunculkannya kembali dalam otobiografinya, *al-Munqidz min adh-Dhalâl*, diarahkan kepada argumen mereka yang dianggap “berjalan miring”, bukan karena

¹⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, h. 120-121.

¹⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, h. 121.

¹⁶ Fadlou Shahedina, dalam Theresa-Anne Druart (ed.), *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction* (Washington: Georgetown University, 1988), h. 25.

mereka dianggap “tidak Islami”. Al-Ghazâlî menyatakan, sebagaimana dikutip Oliver Leaman, sebagai berikut:

It is the metaphysical sciences that most of the philosophers’ errors are found. Owing to the fact that they could not carry out apodictic demonstration according to the conditions they had postulated in logic, they differed a great deal about metaphysical questions. Aristotle’s doctrine on these matters, as transmitted by al-Fârâbî and Ibn Sînâ, approximates the teachings of the Islamic philosophers.¹⁷

Pada persoalan-persoalan metafisikalah di mana sebagian besar kekeliruan para filosof ditemukan. Karena mereka tidak mampu menunjukkan demonstrasi argumen yang jelas kebenarannya sesuai dengan syarat-syarat yang mereka tetapkan dalam logika, mereka banyak berbeda pendapat tentang persoalan-persoalan metafisika. Doktrin Aristoteles tentang persoalan-persoalan ini, sebagaimana diterima oleh al-Fârâbî dan Ibn Sînâ, mendekati ajaran-ajaran para filosof Islam.

Dalam persoalan keabadian alam semesta, titik-tolak pendekatan al-Ghazâlî terhadap *falâsifah* adalah menjelaskan betapa sulitnya untuk merekonsiliasikan antara dasar-dasar pandangan sentral mereka tentang Tuhan dan dunia dengan konsep Islam,¹⁸ atau antara filsafat dan dogma. Meski mengkritik filsafat dari fondasinya, karyanya, *Maqâshid al-Falâsifah*, yang menjelaskan ide-ide pokok *falsafah* memberikan kesan pada skolastisisme Kristen bahwa al-Ghazâlî sendiri adalah seorang *faýlasúf*.¹⁹ Jika kesan tersebut benar, ketika melakukan reaksi atau adaftasi filsafat dengan dogma, al-Ghazâlî dengan sistem berpikirkannya telah mengadposi atau menyerap elemen-elemen filsafat. Dalam upayanya membantah ide yang mengukuhkan keberadaan suatu materi yang abadi, al-Ghazâlî, misalnya, menyatakan bahwa ada tiga aspek pokok dalam setiap perubahan apa pun: lapisan dasar (*substratum*), bentuk (*form*), dan ketiadaan/kekurangan (*privation*). *Substratum* adalah subyek yang berubah, *form* adalah tujuan di mana perubahan tersebut diarahkan, sedangkan *privation* menunjukkan bahwa bentuk terdahulu tidak ada lagi pada awal perubahan terjadi.²⁰ Dengan pendasaran rasional tentang perubahan tersebut, bukan pendekatan tekstual-normatif, terjadi interaksi secara internal dalam kesadaan al-Ghazâlî antara pemikiran spekulatif dan doktrinal sekaligus. Meskipun demikian, kritik al-Ghazâlî tersebut terhadap filsafat telah mengakibatkan hampir kelumpuhan total pemikiran spekulatif di dunia Islam. Pada kurun sesudahnya, *ahl al-hadîts* menemukan ungkapan

¹⁷ Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), h. 38.

¹⁸ Oliver Leaman, *An Introduction*, h. 40.

¹⁹ Oliver Leaman, *An Introduction*, h. 40. Menurut penjelasan Majid Fakhry, *Maqâshid al-Falâsifah*, telah diterjemahkan ke bahasa Latin versi Dominicus Gundissalinus, *Logica et Philosophia Algazelis Arabis*, dan menimbulkan kesan yang keliru bagi para tokoh skolastik abad ke-13 bahwa al-Ghazâlî adalah seorang Neo-platonis model Ibn Sînâ. Lihat Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, h. 221-222.

²⁰ Oliver Leaman, *An Introduction*, h. 52.

monumentalnya dalam abad ke-8 H/ 14 M melalui karya Ibn Taimiyyah, *Muwâfaqat Sharîh al-Ma'qûl li Shabîh al-Manqûl*,²¹ yang mengkritik keras tesis-tesis para filosof dan teolog rasional. Karya tersebut memiliki pengaruh yang kuat terhadap pembentukan pemikiran Islam pada abad-abad berikutnya. Universitas al-Azhar mengeluarkan filsafat dari kurikulumnya, kecuali setelah melalui modernisasi Jamâl ad-Dîn al-Afghânî dan Muhammad 'Abduh.²²

Perkembangan Pemikiran “Spekulatif” *Kalâm*

Pemikiran “spekulatif”²³ sebenarnya bersentuhan secara intensif dengan Mu'tazilah sebagai teolog rasional dan para pemikir bebas Islam (*the free thinkers of Islam*). Karena inter-koneksi dalam sejarah teologi Islam antara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah, maka yang terakhir ini juga mengembangkan basis rasional pada level tertentu bagi sistem teologinya. Atas dasar ini, beberapa aspek spekulasi *kalâm* Asy'ariyyah, al-Asy'arî dalam teologinya, sebagaimana dikemukakan, memiliki peran penting dalam sejarah dalam hal penanganan isu *kalâm* dan penanganan metodologisnya.

Abû Bakr al-Bâqillânî (w. 1013 M) merupakan salah satu tokoh Asy'ariyyah generasi kedua. Menurut Fakhry, kontribusi menonjol al-Bâqillânî bagi perkembangan Asy'ariyyah adalah kontribusi metode *kalâm*nya yang dalam *at-Tambîd* dikemukakannya penjelasan sistematis panangan Asy'ariyyah dan kerangka metafisikanya. Sebagaimana al-Ghazâlî, terutama dalam *al-Mustashfâ*, 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, terutama dalam *Kitâb Ushûl ad-Dîn*, dan 'Adhud ad-Dîn al-Îjî dalam *al-Marwâqif fi 'Ilm al-Kalâm*, sebagai pendasaran epistemologis bagi metafisika,²⁴ al-Bâqillânî juga pada awal *at-Tambîd*nya memberikan pendasaran epistemologi bagi

²¹ Agaknya adanya kesulitan untuk memastikan bahwa Ibn Taimiyyah dengan beberapa karyanya yang lain, *Naqdh al-Manthiq* dan *ar-Radd 'alâ al-Manthiqiyyîn*, benar-benar menyingkirkan pemikiran rasional-spekulatif dalam sistem berpikirnya, karena sebagaimana tampak dalam karyanya, *al-Muwâfaqah*, pada karya-karyanya yang lain, *Dar ' Ta'ârudh al-'Aql wa an-Naql*, ada kemungkinan bahwa Ibn Taimiyyah berikhtiar menelusuri jalan tengah dengan merekonsiliasikan antara *'aql* (spekulasi) dan *naql* (teks atau *nash*), meski sangat mungkin bahwa karya terakhir ini merupakan bentuk apologinya tentang “rasionalitas” *naql*. Kesan Fazlur Rahman (*Islam*, h. 123) di atas barangkali bertolak dari dikotomisasi ketatnya antara tradisional (*abl al-hadîts*) yang sistem berpikirnya tekstual-normatif dan rasionalis (*abl ar-ra'yi*) yang berpikir secara spekulatif.

²² Fazlur Rahman, *Islam*, h. 40.

²³ Pemikiran “spekulatif” *kalâm* agaknya merupakan nalar rasional terhadap teks, sehingga kebenaran rasional harus tidak bertentangan dengan kebenaran tekstual. Ketika menjelaskan *'ilm* (ilmu) dalam pandangan Mu'tazilah, Marie Bernand menyatakan bahwa *'ilm*, menurut mereka, bukan suatu pencarian abstrak yang mengijinkan petualangan spekulatif murni, melainkan penggalian terhadap suatu petunjuk yang jelas (*dalîl*) dengan menggunakan nalar (...le *'ilm*, pour Mu'tazilite, n'est pas la recherche d'une vérité abstraite permettant l'aventure purement spéculative, il est l'exploitation de la raison d'un indice probant...). Lihat Machasin, “Epistemologi 'Abd al-Jabbâr bin Ahmad al-Hamadzani”, *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1991), nomor 45, h. 44.

²⁴ Diskusi tentang “ilmu” (atau pendasaran epistemologis) bagi keyakinan tampaknya dianggap merupakan bagian bahasan yang sangat penting dan mendasar dalam karya-karya *kalâm* abad

metafisika Asy'ariyyah. Ilmu, menurut definisi al-Bâqillânî, adalah “pengetahuan tentang obyek berdasarkan realitas obyektifnya”. Sebagaimana diskusi yang berkembang di kalangan *mutakallimûn* tentang wujud, obyek pengetahuan, menurutnya, mencakup obyek yang ada (*mawjûd*) dan yang tidak ada (*ma'dûm*). Berbeda dengan Mu'tazilah, kalangan Asy'ariyyah menganggap bahwa *ma'dûm* adalah satu hal, yang sering diformulasikan dengan *syai'iyat al-ma'dûm*. Al-Bâqillânî mengkategorikan ilmu menjadi dua: pengetahuan manusia yang bersifat temporal dan pengetahuan Tuhan yang bersifat abadi. Pengetahuan temporal manusia dikalsifikasikan menjadi pengetahuan rasional dan pengetahuan otoritatif, suatu klasifikasi yang semula dikemukakan oleh Mu'tazilah dan diadopsi oleh aliran teologi lain.²⁵

Salah satu bentuk spekulasi *kalâm* klasik adalah pembuktian adanya Tuhan melalui teori yang sering dikenal sebagai atomisme. Menurut Fakhry, atomisme muncul sebelum munculnya Asy'ariyyah, meskipun Ibn Khaldûn menyatakan bahwa al-Bâqillânî memperkenalkan premis-premis rasional yang mendasari argumen atau teori, seperti eksistensi atom. Dalam karya skisme dan heresiografi paling awal, *Maqâlât al-Islâmiyyîn* oleh al-Asy'arî, dikemukakan bahwa atomisme menjadi mapan dalam lingkungan teologis pada pertengahan abad ke-9. Dhirâr ibn 'Amr yang semasa dengan Wâshil ibn 'Athâ telah memperkenalkan dualisme antara substansi dan aksiden. Pada abad ke-9, teori atomisme *kalâm* mulai mengambil bentuk final. Berdasarkan penjelasan al-Asy'arî, dapat disimpulkan bahwa Abû al-Hudzayl al-'Allâf (w. 841/849), al-Iskâfî (w. 854/855), al-Jubbâ'î (w. 915), Mu'ammâr, Hisyâm al-Fuwathî, dan 'Abbâd ibn Sulaymân menerima atomisme dalam bentuk berbeda. Spekulasi metafisis tentang substansi dan aksiden yang semula dikembangkan Mu'tazilah tersebut diadopsi dengan beberapa modifikasi oleh tokoh-tokoh teologi post-Mu'tazilah. Bagaimana pun, ide Aristotelian tetap menjadi dominan dalam atomisme tentang substansi-aksiden atau *matter and form* tersebut²⁶

pertengahan, baik Mu'tazilah maupun Asy'ariyyah. Begitu juga karya-karya *kalâm* hampir tidak mengabsenkan bahasan tentang kritik terhadap sofisme (*sûfisthâ'iyah*) dalam bentuk nihilisme (*'inâdiyyah*), skeptisisme (*abl asy-syakk*), maupun relativisme (*'indiyah, ashbâb at-tajâbul*). Untuk menyebut sebagai contoh saja, 'Abd al-Jabbâr dari Mu'tazilah menulis satu volume tersendiri (XII tentang *an-nazhar wa al-ma'ârif*) dari karyanya, *al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl* (Cairo: al-Mu'assasat al-Mishriyyah li at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa al-Inbâ' wa an-Nasyr/Wizârat at-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Qawmî, 1965), Abû 'Alî menulis *Naqdh al-Ma'rifah*, dan Abû Hârîts al-Muhâsibî menulis *Risâlah fi Mâ'iyat al-'Aql* (dalam al-Qûtilî, *Kitâb al-'Aql wa Fahm al-Qur'ân*. Tentang epistemologi al-Baghdâdî, lihat A. J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (New York: Oriental Books Reprint Corporation, 1979), h. 251-264. Tentang perbandingan antara al-Bahdâdî, as-Sanûsî, dan al-Ghazâlî, lihat Louis Gardet dan M. M. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane: Essai de Théologie Comparée* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981), h. 381-383, atau pada bab II tentang “Sources de la Connaissance et Travail Théologique” (h. 374 ff).

²⁵ Majid Fakhry, *A History*, h. 210-211.

²⁶ Majid Fakhry, *A History*, h. 213-214.

Kalâm ortodoks juga menerima doktrin filsafat tentang *being niscaya* (*necessary being*) dan “tergantung” (*contingent being*), atau dalam istilah Ibn Sînâ antara *wâjib al-wujûd* dan *mumkin al-wujûd*, suatu isu metafisis yang mempengaruhi teolog skolastik Kristen, semisal St. Thomas Aquinas. Meski demikian, perbedaan obyektif filsafat antara esensi dan eksistensi ditolak. Ibn Sînâ memaknai *being* secara univokal, di mana makna yang sama diterapkan pada Tuhan dan alam semesta yang mengandung ide patheisme, tapi ditolak oleh *kalâm* ortodoks. *Being*, menurut *kalâm* ortodoks, adalah ekuivokal. Akhirnya, para teolog pada level-level tertentu mengembangkan pemikiran spekulatif yang oleh Rahman disebut sebagai “metafisika *kalâm*”, tapi tidak mengangkat filsafat di atas “*super-science*” *kalâm*,²⁷ atau tidak melampaui batas nalar teks-teks keagamaan. Dengan ungkapan lain, dimensi nalar *burhânî* (diskursif, demonstratif) *kalâm* “mengabdikan” pada, atau berada dalam lingkungan, nalar *bayânî* (nalar terhadap “teks” [sebagai teks suci atau pemikiran ulama terdahulu yang diperlakukan sebagai “teks”]).²⁸

Agama (Sufisme) Filosofis: Tradisi “Baru” Filsafat

Fazlur Rahman mencatat perkembangan pemikiran spekulatif pasca-al-Ghazâlî dengan karakteristik khusus yang diistilahkannya dengan “filsafat keagamaan murni” (*pure religious philosophy*) atau “agama filosofis” (*philosophic religion*). Perkembangan baru tradisi filsafat tersebut diawali oleh filsafat iluminasi Syihâb ad-Dîn as-Suhrawardî (w. 587/1191) yang dipengaruhi oleh Ibn al-’Arabî. Tradisi baru tersebut bertolak dari dasar naturalis dan rasional, tapi berupaya membangun pandangan dunia (*world view*) yang jelas sekali adalah religius. Shadr ad-Dîn asy-Syîrâzî (Mulla Shadra) (w. 1050 H/1640 M) dalam *al-Asfâr al-Arba’ah* mengembangkan secara final ide tentang iluminasi tersebut.²⁹

Mengapa Rahman menyebut gerakan baru pemikiran tersebut sebagai “agama”? Agaknya, sebagai suatu doktrin yang ingin “menjembatani” sekat-sekat doktrinal metafisika *kalâm* yang berpusat pada teks dan metafisika filsafat yang rasional, sufisme filosofis yang disebut Rahman “agama filsafat” membangun sistem ajaran metafisika yang sangat berbeda dengan *kalâm*, filsafat, maupun sufisme konvensional. Sistem ajaran yang sangat berbeda itulah yang membentuk suatu “agama”, yaitu suatu pondasi sistematis yang diklaim sebagai logis-rasional (filsafat) dan eksperensial (dialami secara subyektif sebagaimana dalam sufisme umumnya). Bahkan, dengan pandangan reformisnya terhadap sufisme, Rahman dalam *Islamic Methodology in History*, melihat sufisme filosofis yang mengambil bentuk gerakan *popular religion* sejak abad ke-16-17 M (abad ke-12-13 dalam era Kristen) dalam membangun sistem ajaran melampaui agama. Ia menyebut sufisme seperti itu tidak

²⁷ Fazlur Rahman, *Islam*, h. 122.

²⁸ Lihat penjelasan lebih lanjut dalam Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Bun-yat al-’Aql al-’Arabî: Dirâsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma’rifah fi ats-Tsaqâfat al-’Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-’Arabî, 1993), h. 383 ff.

²⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, h. 123-124.

hanya sebagai “agama dalam agama, melainkan agama di atas agama” (*not only as a religion within religion, but as a religion above religion*).³⁰ Sufisme filosofis tersebut dikatakan ingin menjembatani pola pikir filsafat dan *kalâm*, meski dalam faktanya sistem yang dibangunnya tetap saja tidak bisa menghindari terjadinya benturan. As-Suhrawardî dengan dua ajarannya, emanasi (*faydh*) dan gradasi wujud (*marâtib al-wujûd*), membantah tesis Ibn Sinâ tentang perbedaan antara esensi dan eksistensi, perbedaan para filosof antara tuhan dan manusia, dan menafikan “kemungkinan” (*contingency*) dan “keniscayaan” yang dianggap subyektif dan merupakan konstruksi mental murni.³¹

Dengan munculnya tradisi “baru” gerakan tersebut, filsafat Islam tidak mati dengan serangan ortodoksi al-Ghazâlî, sebagaimana ditunjukkan oleh keserjanaan Barat. Keputusan mata rantai intelektualitas di dunia muslim Sunni dihubungkan oleh tradisi filsafat Islam Syî’ah hingga abad ke-11 H/ 17 M dan 12 H/ 18 M.³² Seyyed Hossein Nasr mencatat hilangnya mata rantai tradisi filsafat yang kondusif di Persia, ketika di dunia muslim Sunni mengalami kemandegan keilmuan dalam perspektif kajian-kajian Barat, disebabkan oleh kajian yang berkuat pada teks-teks Arab, bukan Persia, tentang sejarah pemikiran Islam.³³ Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî pernah mengkritik penulisan sejarah pemikiran Islam yang cenderung melupakan peran Syî’ah dalam kebangkitan intelektualitas Islam sebagai sentralitas Eropa (*al-markaziyyat al-Aurûbiyyah*)³⁴ atau hegemoni politis dalam penulisan sejarah yang memarginalisasikan Syî’ah dengan tradisi filsafat “baru” tersebut.³⁵ Menurut Rahman, karena persentuhannya dengan mistisisme, tradisi “baru” filsafat tersebut merupakan perubahan secara radikal dari upaya rasional untuk memahami realitas secara obyektif ke upaya spiritual untuk hidup secara harmonis dengan realitas tersebut.

³⁰ Meski menyebut adanya bagian dari sufisme yang menjadi sistem keagamaan tersendiri setelah menjadi gerakan *popular religion*, Rahman juga mengakui bahwa sufisme sebagai kehidupan spiritual adalah jelek, karena dalam perkembangan awalnya, sufisme merupakan bentuk protes secara moral-spiritual terhadap perkembangan politis-doktrinal tertentu. Perkembangan di abad ke-2, misalnya, yang ditandai dengan munculnya asketisme yang dihubungkan dengan nama Hasan al-Bashrî adalah bentuk protes moral atas kondisi yang ada. Tidak ada yang salah dengan ajaran tentang tanggung-jawab untuk melakukan perbaikan moral tersebut jika dihubungkan dengan ajaran al-Qur’an. Namun, sayangnya, gerakan tersebut segera menunjukkan gejala-gejala *reaksi yang ekstrem* yang ingin menegasikan dunia. Ide ini, tentu saja, tegas Rahman, tidak didukung oleh al-Qur’an. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), h. 106-107.

³¹ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 124.

³² Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 126.

³³ Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, edited by Mehdi Amin Razavi, (Great Britain/ New Delhi: Curzon Press, 1996), h. 47.

³⁴ Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Takwin al-’Aql al-’Arabî* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-’Arabî, 1991), h. 162.

³⁵ Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Takwin*, h. 66. Katanya, “Teks-teks sejarah tidak diungkapkan sehubungan dengan kodifikasi ilmu di kalangan Syî’ah (*laqad sakata an-nash ‘an tadwin al-’ilm laday asy-Syî’ah*).

Simpulan

Dalam konteks problematika kebenaran sebagai akibat persentuhan filsafat dan agama antara monisme kebenaran atau pluralisme kebenaran, Rahman menyatakan bahwa secara logis, pluralisme kebenaran adalah sesuatu yang tidak mungkin. Oleh karena itu, para filosof Islam, akhirnya, tetap akan jatuh pada pilihan pertama (kebenaran doktrinal agama). Secara implisit, Rahman ingin mengatakan bahwa pemikiran spekulatif muslim, karena kungkungan bingkai teologis, hanya akan menjadi rasionalisasi dan pembenaran bagi keyakinan yang *established* sebelumnya. Pada level yang paling dasar pun, ide-ide filosofis ditemukan, seperti yang diistilahkannya dengan *philosophy of masses*, kendati “dibungkus” oleh simbol imajinatif. Apa yang disebut sebagai “filsafat massa” dapat kita jelaskan sebagai berikut. Pertama, sesuai dengan proyeknya tentang kritik pendekatan historis atas pendekatan normatif, ia ingin memberikan fondasi rasional filosofis yang kukuh bagi setiap pemikiran keagamaan yang sesungguhnya menjadi bagian dari produk sejarah, kultur, atau pemikiran yang terkait dengan ruang dan waktu, harus dilihat sebagai sistem keagamaan yang terbuka untuk dikritik. Kedua, istilah tersebut berkaitan dengan hubungan filsafat dengan agama. Menurutnya, filsafat dan agama merespon persoalan-persoalan yang sama, menyikapi fakta-fakta yang sama dengan cara yang sama. Oleh karena itu, menurutnya, Rasul sebenarnya adalah seorang filosof. Akan tetapi, karena sasaran misi kerasulan bukanlah elit intelektual, melainkan massa atau manusia dengan level pemahaman yang beragam yang tidak bisa memahami kebenaran filosofis, maka wahyu diturunkan sesuai dengan keperluan mereka dan sesuai dengan taraf kemampuan intelektual mereka. Pada pemikiran keagamaan para filosof semisal Ibn Sînâ, “batas-batas antara pemikiran keagamaan dan rasional bertemu, keduanya tidak memberi reaksi yang seluruhnya berbeda, tidak juga identik, tapi berjalan secara paralel antara satu dengan yang lainnya”.³⁶

Daftar Pustaka

- ‘Abd al-Jabbâr. *al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa al-’Adl*. Cairo: al-Mu`assasat al-Mishriyyah li at-Ta`lîf w at-Tarjamah wa al-Inbâ` wa an-Nasyr/ Wizârat at-Tsaqâfah wa al-irsyâd al-Qawmî, 1965. Vol. XII tentang *an-nazhar wa al-ma’ârif*.
- Fazlur Rahman. *Islam*. Chicago dan London: University of Chicago Press, 1979.
- _____. *Islamic Methodology in History*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994.
- Gardet, Louis dan M. M. Anawati. *Introduction à la Théologie Musulmane: Essai de Théologie Comparée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.
- Heald, J. M. “Aquinas”. Dalam James Hastings (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York: Charles Scribner’s Sons dan Edinburgh: T. & T. Clarck, 1925. vol. I.

³⁶ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 119-120.

- Ibn Rusyd. *Fashl al-Maqâl fî Mâ Bayn al-Hikmah wa asy-Syari'ah min al-Ittishâl*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.
- 'Imârah, Muhammad. "Qâdhî al-Qudhâh 'Abd al-Jabbâr ibn Ahmad al-Hamadzânî", dalam Muhammad 'Imârah (ed.). *Rasâ'il al-'Adl wa at-Tawhîd*. Cairo dan Beirut: Dâr asy-Syurûq, 1988.
- Al-Jâbirî, Muhammad 'Âbid. *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tablîliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fî ats-Tsaqâfat al-'Arabiyyah*. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-'Arabî, 1993.
- _____. *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-'Arabî, 1991.
- Kant, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene dan Hoyr H. Hudson. New York: Harper Torchbooks, 1999.
- Leaman, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Machasin. "Epistemologi 'Abd al-Jabbâr bin Ahmad al-Hamadzani". *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1991, nomor 45.
- Majid Fakhry. *A History of Islamic Philosophy*. London: Longman dan New York: Columbia University Press, 1983.
- Nasr, Seyyed Hossein. "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy". Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.). *History of Islamic Philosophy*. London dan New York: Routledge, 1996. Part I.
- _____. *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, edited by Mehdi Amin Razavi. Great Britain/ New Delhi: Curzon Press, 1996.
- Shahedina, Fadlou. Dalam Theresa-Anne Druart (ed.). *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*. Washington: Georgetown University, 1988.
- Watt, William Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology, an Extended Survey*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.
- Weiseipl, James A. "Thomas Aquinas (Thommaso d'Aquino)", dalam Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopaedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company dan London: Collier Macmillan Publishers, 1987. vol. 14.
- Wensinck, A. J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. New York: Oriental Books Reprint Corporation, 1979.