

Kesinambungan dan Perubahan Dalam Kajian Filsafat Islam di Indonesia: Studi Terhadap Pemikiran Harun Nasution, Mulyadhi Kartanegara, M. AMIN Abdullah, dan Musa Asy'arie

Dr. M. Zainal Abidin, M.Ag.

Dr. Wardani, M.Ag.

Dr. Rusydi, M.Ag

Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari

As the final part of the study of continuity and change in the study of Islamic philosophy, it can be concluded some of the following. First, related to some elements of change which have been the characteristic of Islamic philosophy study in Indonesia, all figures who have been studied from both Ciputat as well as Jogja schools seek to re-actualize the Islamic philosophy study in Indonesia. The figure of Harun Nasution have been instrumental in developing the study of rationality in Islamic universities which further brighten the Islamic philosophy study in Indonesia. Then, The figure of Mulyadhi Kertanegara who has cited numerous pieces of classical Islam as the foundation of his thinking in answering the problems of modern metaphysics and science dichotomy issue. Another figure, M. Amin Abdullah has offered a critical dialogue between Islamic philosophy and Western philosophy and a new reading of the treasures of classical Islamic philosophy which has allowed the re-actualization in the present context. Finally, the figure of Musa Asy'arie has delivered a new reading to the Islamic philosophy, not anymore as a philosophy which is influenced by the tradition of Greek philosophy but seen as the Prophet Muhammad Sunnain thinking. Second, related to the elements developed rationally in the study of Islamic philosophy in Indonesia, the figure of Musa Asy'arie has given a new style in the study of Islamic philosophy. However, his ignorance of the historical study of Islamic philosophy is not entirely appropriate. Other figures such as Harun Nasution, Mulyadhi Kertanegara, and M. Amin Abdullah have utilized the treasures of Islamic philosophy to make the leap of thought in the present context.

Keywords: *Contnuity and change, the study of Islamic philosophy*

Sebagai akhir dari kajian kesinambungan dan perubahan dalam kajian filsafat Islam, maka dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut: Pertama, berkenaan dengan unsur yang merupakan perubahan yang menjadi karakteristik kajian filsafat Islam di Indonesia bahwa semua tokoh yang yang dikaji baik dari mazhab Ciputat ataupun Jogja berupaya melakukan reaktualisasi terhadap kajian filsafat Islam di Indonesia. Figur Harun Nasution berjasa dalam hal mengembangkan kajian rasionalitas di perguruan tinggi Islam yang pada gilirannya memarakan kajian filsafat Islam di Indonesia. Figur Mulyadhi Kertanegara banyak mengutip serpihan pemikiran Islam klasik sebagai basis pemikiran dia untuk menjawab problema metafisika modern dan persoalan dikotomi ilmu. Figur M. Amin Abdullah banyak menawarkan dialog kritis antara filsafat Islam dan filsafat Barat serta menawarkan pembacaan baru terhadap khazanah filsafat Islam klasik yang memungkinkan reaktualisasi pada konteks masa kini. Terakhir figur Musa Asy'arie menawarkan pembacaan baru terhadap filsafat Islam, bukan lagi sebagai filsafat yang dipengaruhi oleh tradisi filsafat Yunani tetapi dipandang sebagai sunnah nabi dalam berpikir. Kedua, berkaitan dengan unsur yang dikembangkan secara orisinal pada kajian filsafat Islam di Indonesia, maka figur Musa Asy'arie memberikan warna baru dalam kajian filsafat Islam. Tetapi pengabaianya terhadap kajian kesejarahan filsafat Islam juga tidak sepenuhnya tepat. Figur lainnya seperti Harun Nasution, Mulyadhi Kertanegara, dan M. Amin Abdullah banyak memanfaatkan khazanah filsafat Islam untuk melakukan lompatan pemikiran pada konteks kekinian.

Kata Kunci : *Kesinambungan dan Perubahan, Kajian Filsafat Islam.*

A. Pendahuluan

Umat Islam, sebagaimana dikemukakan banyak ahli sejarah, pernah menorehkan kegemilangan peradaban pada sekitar kurun ke-7 sampai dengan ke-13 Masehi, bahkan beberapa abad setelahnya pun pengaruh itu masih sangat terasa kuat di Eropa. Pada abad-abad yang disebut sebagai masa keemasan Islam (*the golden age of Islam*) ini, peradaban muslim menjadi mercusuar peradaban dunia dan pelopor kecemerlangan di bidang ilmu, dengan jumlah perpustakaan beserta koleksinya yang sangat banyak.¹

Pada masa kejayaan itu, dunia Islam dikenal dengan para ilmuwan yang menguasai beragam disiplin keilmuan. Di bidang teologi terdapat nama al-Asy'ari (w. 935) dan al-Maturidi (w. 944); di bidang sastra ada nama al-Jahiz (w. 780) dan Ibn Qutaybah (w. 828); di bidang sejarah dan geografi muncul nama al-Baladhuri (w. 820) dan al-Ya'kubi (w. 897); di bidang sufisme dikenal sosok al-Muhasibi (w. 857), Abu Yazid al-Bisthami (w. 875), dan al-Hallaj (w. 922); di bidang kedokteran mengemuka nama-nama seperti al-Razi (w. 923-32) dan Ibn Sina (w. 1037); di bidang matematika dan astronomi tampil al-Khawarizmi (w. setelah 846) dan Ibn Haitsam (w. 1039); dan di bidang filsafat ada al-Kindi, al-Farabi (870), dan Ibn Sina (980). Merekalah sebagian para ilmuwan yang menandai kecemerlangan dan supremasi ilmu peradaban muslim.

Lahirnya tradisi keilmuan di dunia Islam sebagaimana disinyalir Adi Setia dapat dilihat pada dua perkembangan utama. *Pertama*, perkembangan internal berupa proses peralihan bangsa Arab dari pandangan hidup (*worldview*) keberhalaan tak rasional kepada akidah atau pandangan

ke-tauhid-an rasional, karena pengaruh sistem nilai dan sistem berpikir anjuran Alquran yang menjelma dalam kata dan pribadi Nabi, yakni sunnah kenabian. *Kedua*, berupa pengambilalihan ilmu-ilmu sains dan filsafat dari peradaban-peradaban bertetangga yang sudah matang tahap keilmuannya, seperti Yunani di Syams dan Mesir yang ditakluki, Persia, dan India.²

Semangat umat yang sangat menghargai ilmu pada masa kejayaan Islam dapat diamati pada masa kekuasaan Bani 'Abbasiyah, khususnya pada waktu Khalifah al-Ma'mun (berkuasa sejak 813-833 M). Penerjemahan buku-buku non-Arab ke dalam bahasa Arab terjadi secara besar-besaran dari awal abad kedua hingga akhir abad keempat hijriyah. Perpustakaan besar Bait al-Hikmah didirikan oleh Khalifah al-Ma'mun di Baghdad yang kemudian menjadi pusat penerjemahan dan intelektualitas.

Dalam persoalan penerjemahan ini sebagaimana dikemukakan oleh Jamil Saliba, ada dua motivasi yang mendorong gerakan penerjemahan yang sudah dimulai sejak zaman Bani Umayyah dan kemudian menemukan puncaknya pada dinasti Bani 'Abbasiyah, yakni motivasi praktis dan motivasi kultural. Pada motivasi praktis, ada kebutuhan pada bangsa Arab saat itu untuk mempelajari ilmu-ilmu yang berasal dari luar Islam seperti kimia, kedokteran, fisika, matematika, dan falak (astronomi), yang secara praktis dianggap dapat membantu meringankan urusan-urusan yang berkenaan dengan hajat hidup umat Islam ketika itu. Ilmu-ilmu ini secara praktis memang langsung berhubungan dengan hajat hidup umat Islam dalam menyelesaikan masalah-masalah seperti penentuan waktu shalat, hukum *faraidh* (pembagian harta waris), masalah kesehatan, dan lain sebagainya.³

¹ Lihat Philip K. Khitti, *History of the Arab from the Earliest Times to the Present* (New York: St. Martin Press, 1968), h. 365-406; Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London and New York: Routledge, 1996), h. 165-364.

² Lihat Adia Setia, "Melacak Ulang Asal-Usul Filsafat dan Sains Yunani", dalam *Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam ISLAMIA*, Vol. III, No. 1, 2006, h. 112-113.

³ Lihat Jamil Shaliba, *al-Falsafah al-'Arabiyyah* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnani, 1973), h. 107.

Pada motivasi kultural, ada kebutuhan pada masyarakat Islam untuk mempelajari kebudayaan-kebudayaan Persia dan Yunani untuk menguatkan sistem hukum Islam dan menangkal akidah yang datang dari luar Islam. Ketika terjadi gelombang kebudayaan luar dalam dunia Islam yang meliputi akidah kaum Majusi dan kaum Dahriah, Kekhalifahan 'Abbasiyah menganggap perlu bagi kaum muslim untuk mempelajari ilmu-ilmu logika serta sistem berpikir rasionalis lainnya untuk menangkal akidah yang datang dari luar itu. Umat Islam dianjurkan untuk mempelajari logika Aristoteles, agar dapat berdebat dengan keyakinan yang datang dari luar.⁴

Proses penerjemahan yang berlangsung sekitar dua abad ini telah membawa pengaruh yang besar bagi umat Islam saat itu. Hal ini karena proses penerjemahan menjadi mediator dalam dialog antara kebudayaan pengetahuan pra-Islam dengan umat Islam yang sedang haus ilmu. Khazanah kebudayaan besar Yunani, Persia, dan India yang mulai ditinggalkan di negerinya sendiri, mendapatkan sambutan yang sangat luar biasa di dunia Islam. Sampai-sampai seorang khalifah bersedia membayar sebuah buku yang sudah diterjemahkan dengan nilai emas seberat buku tersebut. Selain itu, motivasi ini juga dilatarbelakangi oleh keyakinan umat Islam saat itu bahwa peradaban hanya dapat dibangun dengan ilmu yang kuat. Untuk melakukan proses tersebut, Islam yang baru saja berdiri tidak dapat melakukan tugas itu sendirian, melainkan harus dibantu dengan khazanah kebudayaan besar yang telah ada sebelumnya.

Perpaduan antara semangat umat Islam dengan kebudayaan pra-Islam melahirkan sebuah sintesa yang tidak sederhana. Sintesa yang dihasilkan tentunya bukan hanya sekadar penjiplakan ilmu sebelumnya, yang kemudian diberi label Islam karena telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Lebih

dari itu, sintesa ini juga meliputi proses reproduksi yang banyak dilakukan oleh para ilmuwan muslim saat itu.

Pada masa kejayaannya, umat Islam senantiasa bersikap terbuka terhadap pemikiran dan tradisi yang berbeda di luarnya, bahkan tak jarang memberikan apresiasi yang sangat bagus, dengan mengadopsi dan menjadikannya sebagai bagian yang integral dari Islam itu sendiri. Refleksi dan manifestasi kosmopolitanisme Islam ini bahkan bisa dilacak dari sejarah paling awal kebudayaan Islam pada masa kehidupan Rasulullah saw. hingga generasi-generasi sesudahnya, baik dalam format non material seperti konsep-konsep pemikiran, maupun yang material seperti seni arsitektur bangunan dan sebagainya.⁵

Selain itu, yang lebih mencengangkan lagi, meski harus diakui bahwa unsur Arab memiliki keistimewaan di dalam Islam,⁶ akan tetapi sebagaimana dinyatakan Ibnu Khaldun, bahwa mayoritas ulama dan cendekiawan dalam agama Islam adalah 'ajam (non Arab), baik dalam ilmu-ilmu syari'at maupun ilmu-ilmu akal. Kalaupun di antara mereka orang Arab secara *nasab*, tetapi mereka 'ajam dalam bahasa, lingkungan pendidikan, dan gurunya.⁷

Para sarjana muslim pada masa kejayaan itu dengan leluasa menyerap, kemudian memodifikasi tradisi filsafat sains yang berangkat dari postulat-postulat Alquran dengan mengetengahkan tradisi berpikir empirikal-eksperimental. Usaha tersebut dilakukan dengan mendayagunakan perangkat-perangkat intelektual sebagai jalan mencari jawab tentang hakikat realitas,

⁴ Jamil Shaliba, *al-Falsafah al-'Arabiyyah*, h. 107.

⁵ Lihat Yusuf al-Qardhawi, *Madkhal li al-Dirâsah al-Islâmiyyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993), h. 253; Badri Yatim, "Dari Mekah ke Madinah", dalam Taufik Abdullah, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: PT. Ichtisar baru Van Hoeve, 2002), h. 29-30.

⁶ Tentang keistimewaan hubungan Islam dengan unsur Arab, lihat Muhammad Imarah, *al-Islâm wa al-'Urûbah* (Kahirah: al-Haihal al-Mashriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1996), h. 11-12.

⁷ Lihat Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), h. 543.

baik yang nyata maupun yang gaib. Dari revolusi filsafat di tangan kaum muslimin itu, lahirlah konsep ilmu atau sains yang tegak di atas postulat-postulat Qur'ani.⁸

Seolah mengikuti hukum sejarah, setelah beberapa abad berada di puncak memimpin peradaban dunia, umat Islam memasuki fase kemunduran. Bahkan berikutnya, nasib tragis menimpa umat yang peradabannya pernah menjadi mercusuar dunia dengan supremasi dan superioritas mereka di bidang ilmu. Mereka mengalami kehinaan dan ketertindasan dalam penjajahan. Kemiskinan dan kebodohan menjadi karakteristik yang sering dilekatkan padanya.

Kondisi aktual umat Islam inilah yang dipandang oleh Shabbir Akhtar disebut sebagai bukti utama dari kelumpuhan intelektual umat Islam. Menurutnya, umat muslim modern, sebagai sekelompok masyarakat, secara memalukan tidak merenungkan tantangan-tantangan modernitas sekuler tersebut, seakan-akan berpikir bahwa Allah telah memikirkan segala-galanya untuk hamba-hamba-Nya. Meskipun Islam tidak kekurangan para apologis (pembela agama) atau teoritikus agama, secara bersama-sama mereka telah gagal memberikan respons yang bernas dan mendasar terhadap modernitas.⁹

Fakta keterpurukan umat Islam diberbagai bidang ini sebenarnya sudah lama menjadi perhatian dari para intelektual muslim dan mereka berupaya mencari akar permasalahannya. Muhammad Abduh misalnya sebagai salah satu ikon pembaru Islam di abad modern, menyatakan dengan tegas bahwa ketertinggalan umat Islam di bidang ilmu adalah akibat sikap statis pada diri mereka:

Secara ajaran, Islam sarat dengan semangat yang menggugah ilmu. Ke-tertinggalan umat Islam, adalah lebih karena sikap mereka yang statis (jumud). Agama selalu berjalan berdampingan dengan akal untuk mengarungi lautan ilmu, menjelajahi permukaan bumi dan naik ke lapisan langit tinggi, untuk menyelidiki tanda-tanda kekuasaan Allah dan rahasia ciptaan-Nya. Manakala paham keagamaan membeku dan penuntut-penuntut ilmu sudah tidak giat lagi, maka itupun turut membeku pula.¹⁰

Secara lebih mendasar, ikhtiar untuk memajukan dunia muslim dalam beberapa dekade terakhir ini telah melahirkan apa yang disebut dengan kebangkitan kembali dunia Islam. Kebangkitan kembali Islam (*Islamic resurgence*) yang bersamaan dengan datangnya momentum abad ke-15 Hijriyah merupakan suatu gerakan yang mengacu pada pandangan dari kaum muslim sendiri bahwa Islam menjadi penting kembali. Islam dikaitkan dengan masa lalunya yang gemilang, sehingga masa lalu tersebut mempengaruhi pemikiran kaum muslim sekarang; Islam dipandang sebagai alternatif, dan karena itu dianggap ancaman bagi pandangan hidup atau ideologi lain yang sudah mapan, khususnya ideologi-ideologi Barat.¹¹

⁸ Lihat Syamsul Arifin dkk., *Spiritualisasi Islam dan Peradaban Masa Depan* (Yogyakarta: SIPRESS, 1996), h. 108.

⁹ Lihat Shabbir Akhtar, *Islam Agama Semua Zaman (Faith for All Seasons: Islam and western Modernity)*, Penerjemah Rusdi Djana (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), h. 7

¹⁰ Lihat Syekh Muhammad Abduh, *Ilmu dan Peradaban Menurut Islam dan Kristen*, terj. Mahyiddin Syaf & A. Bakar Usman (Bandung: CV Diponegoro, 1978), h. 121.

¹¹ Lihat Chandra Muzaffar, "Kebangkitan Islam: Suatu Pandangan Global dengan Ilustrasi dari Asia Tenggara", dalam Saiful Muzani (ed.), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 1993), h. 58. Kebangkitan Islam bukanlah semata 'kemarahan' terhadap imperialisme Barat, sebab yang jauh lebih mendalam adalah ketidakpuasan terhadap cita-cita dan nilai, lembaga dan sistem pemerintahan yang diimpor dari Barat dan dipaksakan atas mereka. Paparan terkait persoalan kebangkitan Islam dan upaya pencarian jati diri, lihat M. Zainal Abidin, *Tafsir Filsafat atas Kehidupan: Risalah Seputar Wacana Filsafat dan Keislaman* (Yogyakarta: Pondok UII, 2007), h. 137-150.

Salah satu bentuk paling mendasar dari kebangkitan kembali Islam adalah semakin diminutkannya kajian intelektual klasik yang salah satu bentuknya adalah semakin maraknya kajian filsafat Islam yang merupakan representasi dari tradisi keilmuan Islam klasik. Kajian filsafat Islam mulai kembali hidup dan berkembang terutama di pusat-pusat kebudayaan dan filsafat seperti Mesir, Iran dan anak benua Indo-Pakistan.¹²

Di Mesir, lembaga penting bagi aktifitas filsafat di awal dekade abad ke-20 adalah Universitas al Azhar, 'Ayn al-Syams, dan Al-alexandria. Beberapa figur yang cukup dikenal konsern pada bidang ini adalah figur Abdul Halim Mahmud, Utsman Amin, Ibrahim Madkour, A.A. Anawati, 'Abd Rahman Badawi, Ahmad Fuad al-Ahwani, Sulayman Dunya, Muhammad Abu Rayyan, dan Abu al A'la al-Afifi.¹³

Di Dunia Syi'ah, filsafat Islam tetap bertahan melalui karya Sadr al-Din al-Syirazi (w. 1641) yang juga dikenal dengan Mulla Sadra. Pengikut Sadra inilah yang sampai sekarang tetap mempertahankan tradisi filsafat secara turun temurun di Iran. Di antara figur tradisional yang aktif dalam kebangkitan filsafat Islam di Iran adalah Sayyid Abu al Hassan al Qaznawi, Sayyid Muhammad Kazim, Ilahi Qumsyai, Allamah Sayyid Muhammad Hussayn Tabataba'i, Murtadha Mutahhari, Mahdi Ha'iri Yazdi, Sayyid Jalal al-Din Asystiyani, Jawad Muslih.¹⁴

Di Anak benua India yang berada di bawah dominasi Inggris, berbagai aliran filsafat anglo-saxon memiliki pengaruh besar terhadap universitas-universitas sampai sekarang. Figur seperti Seyyed Ahmad Khan dan 'Allamah Muhammad Iqbal adalah

termasuk yang menaruh perhatian terhadap filsafat Barat. Lembaga filsafat seperti All India Philosophical Congress maupun Indian dan Pakistani Philosophical Congress telah aktif sejak dekade terakhir masa kemerdekaan. Perhatian mereka terutama kepada filsafat Barat, khususnya Inggris dan Amerika. Sementara figur yang paling menaruh perhatian dalam filsafat Islam adalah M.M. Sharif, seorang tokoh intelektual Pakistan, yang telah mengedit karya monumental *A History of Muslim Philosophy*.¹⁵

Di akhir abad ke-20 sejumlah tulisan oleh sarjana muslim tentang filsafat Islam dengan bahasa Eropa semakin meningkat. Figur seperti Muhsin Mahdi, Fazlur Rahman, Jawad Falturi, Ha'iri Yazdi, Nasr telah mengajar di universitas-universitas Barat dan melatih banyak murid, baik muslim maupun non muslim. Banyak website kemudian juga didedikasikan bagi mereka yang gandrung kepada filsafat Islam. Salah satunya yang sangat terkenal adalah www.muslimphilosophy.com, yang mencoba menghimpun karya-karya tentang filsafat Islam baik yang klasik maupun kontemporer. Di samping itu pula, sejumlah sarjana Barat juga mendatangi dunia Islam untuk belajar filsafat Islam dan subyek yang terkait seperti Herman Landolt, James Morris, William Chittick, dan John Cooper. Mereka kemudian menjadi tokoh dimana banyak pelajar dari dunia Islam yang mempelajari tradisi filsafat Islam melalui mereka.¹⁶

Adapun di Indonesia hingar bingarnya pemikiran Islam tahun 70an dan 80an ditandai dengan kehadiran tokoh-tokoh seperti Harun Nasution, Mukti Ali, Nurcholish Madjid, Amien Rais, Abdurrahman Wahid, Jalaluddin Rakhmat,

¹² Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Kegan Paul International, 1987), h. 184-5.

¹³ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, h. 186.

¹⁴ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, h. 193.

¹⁵ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, h. 195.

¹⁶ Lihat Aan Rukmana dan Sahrul Mauludi, "Peta Falsafat Islam di Indonesia", dalam *Ilmu Ushuluddin: Jurnal Himpunan Peminat Ilmu-ilmu Ushuluddin (HIPIUS)* Vol. 1, Nomor 6, Juli 2013, h. 578.

Dawam Rahardjo, Kuntowijoyo dan seterusnya yang meramalkan dinamika pemikiran tanah air.¹⁷

Kajian filsafat Islam bukanlah suatu bidang yang stagnan, yang tidak mengenal perubahan. Apabila filsafat Islam diyakini memiliki keterkaitan erat dengan filsafat Yunani, maka bidang kajian ini juga tidak persis sama dengan yang dibahas di Yunani. Ia mengalami yang dalam istilah perkembangan ilmu disebut dengan kesinambungan (*continuity*) dan perubahan (*change*). Murtadha Muthahhari misalnya telah menginventarisir problem-problem filsafat klasik Yunani apabila dibandingkan dengan filsafat pada masa Islam pada empat kategori: 1) isu-isu yang tetap mempertahankan bentuk dan karakter aslinya serta belum pernah mengalami perubahan atau perkembangan apapun; 2) Isu-isu yang dikembangkan lebih jauh oleh para filosof muslim; 3) problem-problem yang masih memiliki nama dan deskripsi sebelumnya, namun telah mengalami perubahan isi menyeluruh; dan 4) problem-problem yang tidak mempunyai preseden dalam era pra-Islam dan hanya dilontarkan oleh para filosof muslim.¹⁸

Pertanyaannya yang serupa juga patut diajukan, apakah ada hubungan kajian filsafat Islam pada masa klasik dengan kajian Islam yang berkembang di Indonesia masa kini. Dengan kata lain apasaja kesinambungan dalam kajian tersebut, baik dari segi pengertian, objek pembahasan, maupun pendekatan yang dilakukan. Hal ini juga menjadi penting karena, filsafat Islam pada masa lampau dikenal sangat intens dalam membahas persoalan metafisika ketuhanan, yang juga disebut sebagai filsafat pertama, padahal realitas kekinian sebagaimana disebut Hassan Hanafi mesti

ada reorientasi dalam kajian Islam yang berorientasi kepada ketuhanan kepada masalah kemanusiaan.¹⁹Selanjutnya, apabila perkembangan ilmu meniscayakan perubahan (*change*) berupa aspek kebaruan (orisinalitas) dari sebuah kajian, maka apa saja hal baru dalam kajian filsafat Islam yang menjadi perhatian dari intelektual muslim di Indonesia.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan kajian literatur (*library research*) yang mengangkat percikan pemikiran filsafat Islam yang dilakukan oleh pemikir muslim Indonesia, yakni: Harun Nasution, Mulyadhi Kartanegara, M. Amin Abdullah, dan Musa Asy'arie. Penelitian ini merupakan kajian pemikiran yang terkait dengan akar-akar kesejarahan. Oleh karena itu, ada kesinambungan (*continuity*), perubahan (*change*), dan perkembangan lebih lanjut (*development*). Perkembangan historis (*historical development*) memiliki asumsi bahwa karya-karya pemikiran adalah bagian dari perkembangan sejarah sehingga ada elemen-elemen yang dipertahankan (kontinuitas) dan dimodifikasi (perubahan). Asal, perubahan, dan perkembangan merupakan rentetan yang saling terkait dan menuju ke suatu bentuk. Oleh karena itu, sebagaimana ilmu lain, filsafat Islam sebagai ilmu juga mengalami proses adopsi (menerima unsur pemikiran terdahulu) dan adaptasi (penyesuaian dan perubahan).

Adapun tahapan yang dilakukan dalam penelitian ini menggunakan langkah-langkah sebagai berikut: *Pertama*, pengumpulan data, yaitu kegiatan untuk menemukan dan menghimpun sumber-sumber informasi yang relevan dengan penelitian. *Kedua*, interpretasi data, yaitu tahap penyusunan fakta dalam kerangka logis dan harmonis, sehingga menjadi kesatuan yang utuh. Kegiatan penyusunan

¹⁷ Lihat Dedy Djamiluddin Malik dan idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rakhmat* (Bandung: Zaman, 1998).

¹⁸ Murtadha Muthahhari, *Pengantar Pemikiran Shadra: Filsafat Hikmah* (Bandung: Mizan, 2002), h. 63-64.

¹⁹ Hassan Hanafi, "Mengkaji Tradisi Untuk Transformasi dan Revolusi," dalam *Tashwirul Afkar*, edisi No. 10. Tahun 2001

ini disebut juga dengan proses sintesis atau interpretasi. *Ketiga*, penulisan, yaitu tahap ketika hasil interpretasi ditulis secara sistematis, logis, harmonis dan konsisten, baik dari segi kata maupun alur pembahasan.

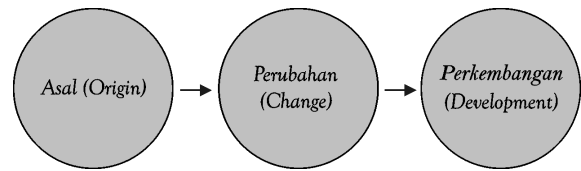
Dalam menganalisis data, peneliti menginventarisasi data agar mudah ditafsirkan. Catatan informal yang memuat data-data hasil dari eksplorasi terhadap pemikiran sang tokoh akandigolongkan ke dalam sub-sub permasalahan. Data-data mentah tersebut diseleksi, dirangkum dan disusun kembali dalam bentuk deskripsi yang lebih sistematis dalam laporan hasil penelitian. Hasil penelitian yang memuat berbagai data dan informasi tentang objek kajian selanjutnya akan dianalisis dalam bentuk analisis kualitatif dengan pendekatan historis-kritis.

C. Kerangka Teori

Penelitian ini merupakan survei terhadap perkembangan historis (*historical development*) kajian filsafat Islam di Indonesia. Setiap perkembangan tidak "dilahirkan" (*born*) dalam sejarah begitu saja, melainkan memiliki akar-akar kesejarahan. Oleh karena itu, ada kesinambungan (*continuity*), perubahan (*change*), dan perkembangan lebih lanjut (*development*).

Perkembangan historis (*historical development*) memiliki asumsi bahwa karya-karya tersebut adalah bagian dari perkembangan sejarah sehingga ada elemen-elemen yang dipertahankan (kontinuitas) dan dimodifikasi (perubahan).²⁰ Urutan

perkembangan ini bisa dilihat sebagai berikut:



1. *Origin* (asal) adalah kondisi awal ketika filsafat Islam ditulis berdasarkan pemahaman filosof klasik.
2. *Change* (perubahan) adalah ketika munculnya karya dan pemikiran yang baru karena berbagai latar belakang, baik secara intelektual maupun sosio-historis.
3. *Development* (perkembangan) adalah keadaan terakhir, di mana keadaan setelah bersentuhan dengan konteks, maka terjadi perubahan atau bermetamorfosis, yaitu tumbuh dan berkembang menjadi wujud sendiri.

Asal, perubahan, dan perkembangan merupakan rentetan yang saling terkait dan menuju ke suatu bentuk. Oleh karena itu, sebagaimana ilmu lain, filsafat Islam sebagai ilmu juga mengalami proses adopsi (menerima unsur pemikiran terdahulu) dan adaptasi (penyesuaian dan perubahan).

D. Hasil Penelitian

1. *Pemikiran Filsafat Islam Harun Nasution*

Upaya pembaruan yang dilakukan oleh Harun Nasution dalam kajian filsafat Islam di Indonesia adalah sebagai berikut. Pertama, menanamkan sikap rasionalitas dalam berpikir umat Islam di Indonesia dengan menyatakan bahwa akal tidak bertentangan dengan wahyu. Upaya ini menjadi titik-tolak dari seluruh penerimaan filsafat di kalangan Muslim, karena memang dari periode awal, isu ini menjadi krusial, seperti tampak dari tulisan semisal Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl fî Mâ Bayn al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl*. Memang, rasionalitas yang ditawarkan oleh

²⁰ Kesinambungan dan perubahan (*continuity and change*) sebagai kerangka teoritis pernah diterapkan dalam sebuah penelitian antropologi oleh Franz von Benda Beccmann, *Property in Social Continuity: Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationships Through Time in Minangkabau, West Sumatra* (The Hague-Martinus: Nijhoff, 1979), dan penelitian tentang kontinuitas dan perubahan pada pesantren oleh Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1994).

Harun adalah “rasionalitas profetik”, yaitu rasionalitas yang diupayakannya ditarik dari kesesuaian dengan wahyu, “rasionalitas teologis (Mu’tazilah)”, yaitu rasionalitas yang berkembang dalam pemikiran teologi Islam, terutama Mu’tazilah, dan paling jauh, “rasionalitas Abduhis”, yaitu rasional versi pemikiran Muhammad ‘Abduh. Dikatakan sebagai rasionalitas yang bergerak semakin jauh, karena dalam teologi ‘Abduh yang diadopsi itu—meski dengan justifikasi bagaimana untuk membuktikan tidak bertentangan dengan wahyu—teori kenabian tokoh modernis ini berbeda jauh dengan teori *mainstream*. Namun, rasionalitas yang ditawarkan, tentu saja, bukan rasionalitas murni, karena Harun, sebagaimana tampak dalam buku ini, selalu menggali rasionalitas dari pengakuan wahyu. Dalam karyanya, *Teologi Islam*, Harun mengajukan tesis bahwa semua aliran teologi, seperti halnya aliran fiqh, tidak keluar dari Islam. Teologi liberal dan teologi tradisional tidak seharusnya dipertentangkan, karena kedua menjadi “suplai” bagi “permintaan” masyarakat sendiri yang terdiri dari dua lapisan, yaitu kalangan intelektual dan kalangan awam. Kedua aliran itu, seperti layaknya pasar bebas pemikiran (*free market of ideas*), merupakan tawaran yang diserahkan kepada keperluan masyarakat. Perbedaan itu adalah rahmat bagi kaum Muslimin.²¹

Kedua, menulis buku-buku tentang pemikiran Islam, yaitu teologi Islam (kalâm), filsafat Islam, dan mistisisme (sufisme, mistisisme). Ketiga cabang kajian ini, menurut Harun, sebenarnya kajian filsafat Islam. Jadi, filsafat Islam mencakup teologi dan mistisisme di samping filsafat itu sendiri. Karya-karya Harun, baik dalam bentuk buku maupun artikel di jurnal dan

makalah di forum ilmiah, memiliki alur yang kurang lebih sama, yaitu menanamkan pemikiran rasional di Indonesia. Ketertarikannya dengan pemikiran rasional dimulai dari disertasi yang ditulisnya tentang tentang teologi rasional Muhammad ‘Abduh. Disertasi Harun, *The Place of Reason in ‘Abduh’s Theology: Its Impact on His Theological Systems and Views*, mengkaji kedudukan akal dalam teologi Muhammad ‘Abduh, seorang pembaru Islam rasional, dan pengaruhnya terhadap sistem dan pandangan teologisnya. Persoalan akal, terutama dihadapkan dengan wahyu, adalah persoalan sentral sejak awal perkembangan filsafat Islam. Sebagaimana dikutipnya dari pendapat A.J. Arberry, persoalan ini, meski telah dibahas dalam sepanjang sejarah pemikiran Islam hingga da ribu tahun, tetap menarik dan segar untuk dibicarakan.²² Perhatian Harun terhadap persoalan ini kembali dituangkannya dalam bukunya, *Akal dan Wahyu dalam Islam* yang semula merupakan bahan orasi ilmiah di IAIN Syarif Hidayatullah pada 23 September 1978 dan, dengan sedikit perubahan, di Gedung Kebangkitan Nasional pada 13 Januari 1979. Hasil ceramah di tempat terakhir kemudian diterbitkan oleh Yayasan Idayu, selanjutnya diterbitkan secara lengkap oleh UI-Press pada 1980. Bab 3 dari buku ini adalah artikel Harun di *Studia Islamika*, Th.I, No. 1, Juli-September 1976.²³ Di samping buku-buku yang disebutkan di atas, ia juga menulis: *Falsafat Agama, Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan, Muhammad ‘Abduh dan Teologi Rasional Mu’tazilah, dan Islam Rasional*.

Perkembangan pengkajian filsafat Islam di Indonesia memasuki momentum penting ketika pada tahun 1970-an Harun Nasution menulis beberapa buku penting, yaitu *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* dan *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*.

²¹ Lihat bagian kesimpulan dalam Harun Nasution, *Teologi Islam*, h. 150-152. Bagi sebagian pengkaji pemikirannya, ide sentral pembaruan yang ditawarkan adalah Islam (teologi) rasional. Lihat, misalnya, Nurisman, *Pemikiran Filsafat Islam Harun Nasution: Pengembangan Pemikiran Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2012).

²² Harun Nasution, *Akal dan Wahyu*, h. 1.

²³ Harun Nasution, “Pendahuluan”, dalam *Akal dan Wahyu*, h. v.

Filsafat Islam secara intensif mulai diajarkan di IAIN Syarif Hidayatullah, meski Jurusan Aqidah Filsafat dibuka baru pada 1982.²⁴Buku pertama diterbitkan pertama kali pada 1973, dan buku ini menguraikan kontak pertama dunia Islam dengan sains dan filsafat Yunani, dan pemikiran filsafat Islam dari al-Kindî hingga Ibn Rusyd. Sebagaimana ditulis Harun Nasution dalam pengantar, bahwa buku ini adalah kumpulan ceramah yang disampaikan di Kelompok Diskusi tentang Agama Islam di kampus IKIP di Rawamangun, Jakarta, pada 1970, dan kuliah-kuliah yang disampaikan di IAIN Syarif Hidayatullah, dan Universitas Nasional sejak 1970.²⁵Setelah terbit pertama (1973), buku ini ternyata juga dijadikan rujukan, tidak hanya di perguruan tinggi tersebut, melainkan juga di Fakultas Sastra Universitas Indonesia (UI).²⁶ Meski tampak berhati-hati dengan menyebut “falsafat dalam Islam”, bukan falsafat atau filsafat Islam, yang tampak dari perdebatan era ini di kalangan orientalis tentang keberadaan filsafat Islam atau filsafat Arab, bagi Harun, cakupan filsafat Islam meliputi juga teologi dan mistisisme, di samping filsafat sendiri.²⁷

Ketiga, membuka jurusan Aqidah Filsafat di Fakultas Ushuluddin. Pada tahun 1970-an, filsafat Islam telah diajarkan di Fakultas Ushuluddin di IAIN Syarif Hidayatullah melalui buku-buku Harun, namun tidak secara mendalam. Baru pada tahun 1982, atas prakarsa Harun, Jurusan Aqidah Falsafah (AF) dibuka, meski mengalami kendala, seperti dari segi tenaga pengajar yang berasal dari lulusan Jurusan

Perbandingan Agama dan segi silabi yang hanya ditekankan pada pengenalan Islam.²⁸Namun, dari upaya pioneer ini, mulailah kajian filsafat Islam berkembang secara perlahan dengan dibukanya Jurusan AF di Fakultas IAIN se-Indonesia.

2. *Pemikiran Filsafat Islam Mulyadhi Kertanegara*

Kesinambungan dan perubahan dari gagasan Mulyadhi khususnya pada formulasi epistemologi Islam tampaknya memiliki korelasi kuat dengan semangat zamannya, di mana gagasan pembangunan ilmu yang integralistik dirasa sebagai suatu kebutuhan untuk mengatasi berbagai persoalan yang menyangkut nasib manusia secara umum, dan realitas umat Islam secara khusus. Problem utama keilmuan di dunia muslim adalah adanya disparitas antara ilmu-ilmu yang berkembang di dunia Islam dengan tantangan yang dihadapi oleh umat Islam secara khusus dan umat manusia pada umumnya. Kesenjangan tersebut diperkokoh lagi dengan adanya dualisme ilmu; ilmu agama dan ilmu umum, yang masing-masing berjalan sendiri-sendiri tanpa saling menyapa.

Kesadaran adanya kesenjangan tersebut melahirkan berbagai gagasan untuk mewujudkan ilmu yang integralistik, yakni ilmu-ilmu Islam yang relevan dengan kebutuhan dan tantangan modernitas. Paradigma keilmuan integralistik berangkat dari pemahaman terhadap konsep tauhid yang memiliki implikasi pada tuntutan keharusan adanya kesatuan ilmu, yakni semua ilmu berasal dari Allah yang menghamparkan tanda-tanda (ayat-ayat) kuasa (hukum-hukum/aturan main) yang harus dicari dan ditelaah oleh manusia untuk kemudian dikembangkan dalam berbagai bidang ilmu.

Ada tiga tanda jenis ayat Allah yang sangat ditekankan untuk dieksplorasi secara mendalam, yakni: ayat-ayat Allah yang

²⁴ Nanang Tahqiq, “Kajian dan Pustaka Falsafat Islam di Indonesia”, dalam *Ilmu Ushuluddin: Jurnal Himpunan Peminat Ilmu-ilmu Ushuluddin (HIPIUS)*, Vol. 1, No. 6, Juli 2013, h. 517-518.

²⁵ Harun Nasution, “Pendahuluan”, dalam *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 5.

²⁶ Harun Nasution, “Pendahuluan” cetakan kedua, dalam *Falsafat dan Mistisisme*, h. 6.

²⁷ Harun Nasution, “Pendahuluan”, dalam *Falsafat dan Mistisisme*, h. 5.

²⁸ Nanang Tahqiq, “Kajian...”, h. 510-511.

termuat dalam firman-Nya atau biasa disebut ayat-ayat *qauliyyah*; ayat-ayat Allah yang terhampar di alam semesta atau lazim dinamakan ayat-ayat *kauniyyah*; dan ayat-ayat Allah yang terdapat pada diri manusia atau dikenal juga dengan ayat-ayat *insâniyyah*.²⁹ Ketiganya meski terlihat seolah seperti terpisah, namun pada prinsip adalah sama dan saling melengkapi, karena berasal dari sumber yang sama.

Paradigma keilmuan modern (Barat) yang dominan saat ini, karena hanya berpusat pada kajian terhadap alam dan manusia secara parsial, dan mengabaikan keberadaan wahyu Tuhan, dipandang telah mengalami kebuntuan dalam memecahkan berbagai persoalan modernitas, dan bahkan turut andil dalam memberikan kontribusi besar pada lahirnya proses dehumanisasi manusia modern.³⁰ Sementara itu, di sisi lain umat Islam yang secara parsial lebih perhatian pada pengembangan kajian terhadap wahyu Tuhan yang dilepaskan dari dua ayat lainnya, menjadikan ilmu-ilmu Islam tidak relevan dengan tuntutan realitas yang berkembang. Meminjam istilah Kuhn, paradigma keilmuan yang berlaku saat ini telah menjadi *normal science* yang problematik, sehingga perlu revolusi ilmu,³¹

dan disinilah nilai penting dari reformulasi epistemologi Islam sebagaimana yang dikemukakan oleh Mulyadhi.

Pada level ontologi, pembicaraan Islam tentang yang ada (*wujud*), meliputi tidak saja yang dapat ditangkap dengan panca indra, tetapi juga mencakup hal-hal yang tidak tampak (metafisika). Bahkan, filosof muslim seperti al-Farabi menyebut rentang status ontologis *maujudat* secara hierarkis bermula dari yang metafisika, yakni Tuhan, malaikat, benda-benda langit, dan terakhir benda-benda bumi.³² Ternyata, status ontologis sesuatu yang tampak oleh indra menempati posisi lebih rendah dibandingkan yang metafisika (gaib), dengan Tuhan berada pada peringkat pertama. Buah dari pemahaman ini, maka umat Islam kemudian meyakini bahwa yang lebih riil dan lebih prinsipil adalah yang lebih tinggi status ontologisnya. Makanya wajar apabila orientasi umat Islam lebih cenderung terarah kepada yang gaib (Tuhan/akhirat), dibandingkan kehidupan materiil duniawi.

Definisi dan pemahaman tentang ilmu dalam tradisi pemikiran Islam klasik hampir serupa dengan pengertian sains dalam khazanah epistemologi Barat. Sains sebagaimana dimengerti pada masa-masa awal abad ke-19 sering diartikan sebagai sembarang pengetahuan yang terorganisir (*any organized knowledge*).³³ Definisi ini

²⁹ Lihat Yudian Wahyudi, *Maqashid Syariah dalam Pergumulan Politik* (Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press, 2007), hlm. 23-24.

³⁰ Hilangnya wawasan tentang Yang Kudus telah mengakibatkan kompartementalisme dan fragmentalisme dalam kehidupan manusia. Manusia modern menderita perasaan teralienasi dan anomi yang gawat. Ada kekacauan dan ketidak-seimbangan. Roh manusia telah menjadi korban sizofreni spiritual yang tidak dapat disembuhkan kecuali apabila manusia kembali kepada sumber dan wawasan tentang yang Kudus dihidupkan kembali. Lihat C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, terj. Hasan Basari (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia), hlm. 5.

³¹ *Normal science* oleh Kuhn diartikan sebagai riset yang didasarkan pada satu atau lebih hasil ilmiah sebelumnya. Hasil-hasil ini diakui komunitas keilmuan tertentu sebagai pemberi dasar bagi kegiatan selanjutnya. Inilah yang disebut sebagai paradigma. Apabila kemudian banyak keganjilan yang tidak dapat masuk dalam paradigma tersebut, para ilmuwan akan mempertanyakan

keganjilan tersebut dan memunculkan paradigma baru. Pergeseran paradigma inilah yang dinamakan Kuhn sebagai revolusi. Jika kemudian paradigma baru ini telah diterima oleh komunitas ilmuwan, dan mereka bekerja dengan dalam paradigma baru tersebut, maka proses pertama akan terulang lagi, yaitu terciptanya *normal science* yang baru. Proses ini akan terus berulang terus-menerus dari paradigma, *normal science*, revolusi, paradigma baru lagi dan seterusnya. Lihat Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), hlm. 10-11.

³² Lihat Osman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Farabi, al-Ghazali, Quthb al-Din al-Syirazi*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 118.

³³ Lihat Karier, *The Scientist of Mind* (Chicago: University of Illinois Press, 1986), hlm. 7.

membawa konsekuensi bahwa tidak semua pengetahuan termasuk kategori sains, hanya pengetahuan yang tersusun secara sistematis. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, sains secara spesifik dibatasi pada kawasan pengetahuan yang dapat diobservasi secara fisik.³⁴ Konsekuensi pandangan ini, jenis pengetahuan lain yang tidak dapat diobservasi seperti filsafat dan agama, harus dikeluarkan dari kategori sains dan dipandang tidak ilmiah.

Pemahaman yang membatasi hal ilmiah hanya pada objek yang dapat diobservasi dengan indra seperti ini tentu tidak dapat diterima dalam kajian epistemologi Islam. Berangkat dari pemahaman dan definisi tentang ilmu oleh para pemikir muslim, jelas terlihat bahwa kawasan yang dapat diketahui menurut Islam tidak saja pada objek yang diamati secara fisik, tetapi juga yang metafisika. Tidak saja melingkupi apa yang menjadi pembahasan dalam sains modern, yaitu hal-hal yang dapat diobservasi, melainkan juga bidang-bidang lain yang keberadaannya ditolak oleh sains modern sebagai kerja ilmiah seperti filsafat dan teologi.

Selanjutnya, secara sederhana dapat dikemukakan bahwa ada tiga aspek pengembangan ilmu dalam Islam. *Pertama*, bidang yang lahir dari proses pengamatan terhadap suatu objek tertentu yang dapat diindraseperti sains kealaman yang menjadikan alam raya dan kehidupan di dalamnya sebagai basis pengembangan ilmu. *Kedua*, bidang yang menggunakan kemampuan logika nalar atau akal seperti filsafat. *Ketiga*, bidang yang menjadikan teks wahyu Ilahi atau intuisi sebagai sumber data atau informasi, umumnya ilmu-ilmu agama masuk dalam kategori ini.

Ketiga bidang ilmu ini diposisikan secara bersamaan dan integratif dalam kajian epistemologi Islam, karena masing-masing bidang ini saling melengkapi dan mendukung. Keberadaan satu bidang ilmu

tidak lantas menafikan keberadaan bidang yang lain. Pendukung dari satu bidang ilmu tertentu tidak bisa mengklaim sebagai satu-satunya sumber ilmu yang benar dan yang lain keliru. Sains yang empirik tidak boleh mengatakan bahwa hanya yang riil itulah yang logis, sebagaimana juga filsafat yang rasional tidak bisa menyatakan bahwa hanya yang logis itulah yang riil. Begitu juga agama tidak boleh menafikan peran dan keberadaan pengetahuan yang empirik dan rasional, dan menyatakan bahwa hanya wahyu ilahi atau intuisi sebagai satu-satunya sumber otoritas kebenaran yang diterima. Ketiga bidang ilmu ini adalah kesatuan yang saling melengkapi dan menyempurnakan satu sama lainnya.

3. *Pemikiran Filsafat Islam Musa Asy'arie*

Paparan Musa Asy'arie tentang definisi filsafat Islam berangkat dari akar kata, yaitu filsafat dan Islam. Filsafat adalah berpikir bebas, radikal, dan berada dalam dataran makna. Berpikir bebas maksudnya tidak ada yang menghalangi pikiran bekerja. Berpikir radikal artinya sampai ke akara suatu masalah. Berpikir dalam tahap makna, ia mencari makna dari sesuatu.³⁵ Sedangkan kata Islam yang mengikuti filsafat artinya menyerah, tunduk, dan selamat. Islam artinya menyerahkan diri kepada Allah, dan dengan menyerahkan diri kepada-Nya, maka ia memperoleh keselamatan dan kedamaian.

Jadi, filsafat Islam menurut Musa Asy'arie adalah filsafat yang bercorak Islami. Islam menempati posisi sebagai sifat, corak, dan karakter dari filsafat. Filsafat Islam bukanlah filsafat tentang Islam (the philosophy of Islam). Filsafat Islam artinya berpikir yang bebas, radikal, dan berada pada taraf makna yang mempunyai sifat, corak, dan karakter yang menyelamatkan dan memberikan kedamaian hati.³⁶

³⁴ Lihat juga Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, hlm. 2.

³⁵ Musa Asy'arie, *Filsafat Islam Sunnah Nabi Dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 2001), h. 1-4.

³⁶ Musa Asy'arie, *Filsafat Islam Sunnah*, h. 6.

Berangkat dari definisi di atas, bagi Musa Asy'arie filsafat Islam tidak netral dan menyatakan keberpihakannya, yaitu pada keselamatan dan kedamaian. Di sini eksistensi filsafat Islam hadir dan bekerja untuk keselamatan dan kedamaian. Filsafat Islam tidaklah semata-mata bersifat rasional, yang hanya bersandar pada analisis logis terhadap suatu peristiwa, tetapi juga jejak spiritual untuk memasuki dimensi kegaiban.³⁷

Lebih dari itu, Musa juga menyatakan bahwa filsafat Islam bukanlah filsafat yang dibangun dari tradisi Yunani yang rasionalistik, tetapi dibangun dari tradisi sunnah nabi dalam berpikir yang rasional transendental. Rujukan filsafat Islam bukan tradisi intelektual Yunani, tetapi sunnah nabi dalam berpikir, yang akan menjadi tuntutan dan suri tauladan bagi kegiatan berpikir umatnya.³⁸

Selanjutnya, Musa Asy'arie menyatakan bahwa filsafat Islam mempunyai metode yang jelas, yaitu rasional transendental, dan berbasis pada kitab dan hikmah, pada dialektika fungsional Alqur'an dan aqal untuk memahami hukum realitas. Secara operasional, ia bekerja melalui kesatuan organik fikiran dan qalb, yang menjadi bagian utuh kesatuan diri atau nafs.³⁹

Filsafat Islam membahas hakikat semua yang ada, sejak dari tahapan ontologis, hingga menjangkau dataran yang metafisis. Filsafat Islam juga membahas mengenai nilai-nilai yang meliputi bidang epistemologis, estetika, dan etika. Di samping itu, filsafat Islam juga membahas tema-tema fundamental dalam kehidupan manusia, yaitu tuhan, manusia, alam, dan kebudayaan yang disesuaikan dengan perkembangan dan semangat zaman.⁴⁰

Objek material kajian filsafat Islam mungkin tidak berubah dari waktu ke

waktu, tetapi objek formalnya berupa corak dan sifat dimensi yang menjadi tekanan atau fokus kajian harus berubah dan menyesuaikan dengan perubahan serta konteks kehidupan manusia dan semangat baru yang muncul dalam setiap perkembangan zaman. Dalam kajian keilmuan Islam, posisi filsafat Islam adalah landasan integrasi berbagai disiplin dan pendekatan yang makin beragam, hal ini karena metode rasional transendental filsafat Islam dapat menjadi dasar pijakan.

Persoalan ontologi dapat disebut sebagai persoalan filsafat yang paling tua. Ontologi dalam lingkup kajian filsafat ilmu mencakup hakikat ilmu, sifat dasar, dan kebenaran atau kenyataan yang inheren di dalamnya. Ilmu dalam Islam didefinisikan sebagai pengetahuan sebagaimana apa adanya.⁴¹ Berbicara tentang yang ada (*wujud*), dalam Islam meliputi tidak saja yang dapat ditangkap dengan panca indra, tetapi juga mencakup hal-hal yang tidak tampak (metafisika). Bahkan, filosof muslim seperti al-Farabi menyebut rentang status ontologis *maujudat* secara hierarkis bermula dari yang metafisika, yakni Tuhan, malaikat, benda-benda langit, dan terakhir benda-benda bumi.⁴²

Epistemologi sebagai sebuah teori pengetahuan berbicara pada dua persoalan penting dan mendasar, yakni dari mana sumber pengetahuan itu datang dan bagaimana cara untuk mengetahuinya. Kedua persoalan ini saling berkaitan erat ketika dibicarakan. Pembicaraan tentang dari mana sumber pengetahuan diperoleh akan melahirkan uraian tentang bagaimana cara dan strategi untuk menggali sumber ilmu tersebut.

Pertama, berkenaan dengan sumber atau objek ilmu. Dalam filsafat Islam

³⁷ Musa Asy'arie, *Filsafat Islam Sunnah*, h. 8.

³⁸ Musa Asy'arie, *Filsafat Islam Sunnah*, h. 31.

³⁹ Musa Asy'arie, *Filsafat Islam Sunnah*, h. 31-32.

⁴⁰ Musa Asy'arie, *Filsafat Islam Sunnah*, h. 33.

⁴¹ Lihat kembali Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: the Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1970), hlm. 222.

⁴² Lihat Osman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Farabi, al-Ghazali, Quthb al-Din al-Syirazi*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 118.

sebagaimana penjelasan Musa Asy'arie bahwa obyek kajian ilmu adalah ayat-ayat Tuhan yang meliputi ayat-ayat yang tersurat dalam kitab suci yang berisi firman-firman-Nya, dan ayat-ayat Tuhan yang tersirat dan terkandung dalam ciptaan-Nya, yaitu alam semesta dan diri manusia sendiri. Wawasan epistemologi Islam pada hakikatnya bercorak tauhid, dan tauhid dalam konsep Islam tidak hanya berkaitan dengan konsep teologi saja, tetapi juga dalam konsep antropologi dan epistemologi. Epistemologi Islam tidak mengenal dikotomi ilmu.

Kedua, berkaitan dengan cara memperoleh ilmu. Setiap obyek kajian ilmu menuntut suatu metode yang sesuai dengan obyek kajiannya itu. Metode kajian adalah jalan dan cara yang ditempuh untuk menemukan prinsip-prinsip kebenaran yang terkandung pada obyek kajiannya, dan kemudian dirumuskan dalam konsep teoritik, dengan menyesuaikan dengan obyek kajian.

Secara umum, konsep teoritik tidak bisa dilepaskan dari suatu metode yang menjadi bagian penting dari proses ilmu. Dalam ilmu alam, proses ini berlangsung melalui kegiatan pengamatan untuk menyusun hipotesis, kemudian diikuti percobaan-percobaan empirik, untuk menjadi dasar perumusan dan penentuan suatu teori, dari susunan hukum-hukum ilmiah. Pada ilmu sosial humaniora, karena obyek kajiannya adalah manusia yang bersifat manusia yang kompleks dan multi dimensi, dan subjek ilmunya juga manusia, maka tidak cukup proses ilmu dijelaskan dengan hukum sebab akibat, sehingga hermeneutika juga diperlukan. Sedangkan cara kerja filsafat, sulit dirumuskan, karena masing-masing filosof mempunyai metodenya sendiri. Filsafat pada dasarnya bekerja mulai dengan pertanyaan dan berakhir dengan pertanyaan.

Dalam filsafat Islam, ilmu bisa diperoleh melalui dua jalan, yaitu jalan kasbi atau hushuli dan jalan laduni atau hudhuri. Jalan kasbi adalah cara berpikir sistemik dan metodik yang dilakukan secara konsisten

dan bertahap melalui proses pengamatan, penelitian, percobaan, dan penemuan. Sedangkan jalan laduni, tidak melalui proses ilmu pada umumnya, tetapi oleh proses pencerahan oleh hadirnya cahaya ilahi dalam qalb, dengan hadirnya cahaya ilahi itu semua pintu ilmu terbuka menerangi kebenaran, terbaca dengan jelas dan terserap oleh kesadaarn inetelek, sekaan-akan orang tersebut memperoleh ilmu dari Tuhan secara langsung.

Ketiga, kebenaran ilmu. Kebenaran dalam wacana ilmu adalah ketepatan metode dan kesesuaian antara pemikiran dengan hukum-hukum internal dari obyek kajiannya. Masing-masing ilmu memiliki tingkat kebenarannya sendiri-sendiri, yang masing-masing kebenaran itu tidak saling meniadakan. Kebenaran ilmu alam bersifat lebih obyektif daripada kebenaran filsafat dan agama. Kebenaran ilmu pada hakikatnya bersifat relatif dan sementara, karena setiap kajian ilmu selalu dipengaruhi oleh pilihan atau fokus yang bersifat parsial, selalu tidak menyeluruh yang meliputi berbagai dimensinya, dan dipengaruhi oleh realitas ruang dan waktu yang selalu berubah.

Dalam konsep filsafat Islam, kebenaran sesungguhnya dari Tuhan, melalui hukum-hukum yang sudah ada dan ditetapkan pada setiap ciptaan-Nya, yaitu dalam alam semesta, manusia, dan Al Qur'an. Ilmu pada hakikatnya merupakan perpanjangan dan pengembangan ayat-ayat Allah, dan ayat-ayat Allah merupakan eksistensi kebesarannya dan manusia diwajibkan untuk berpikir tentang ayat-ayat Allah itu, untuk tujuan yang tidak bertentangan dengan ajaran-ajarannya tidak untuk merusak dan melahirkan kerusakan dalam kehidupan bersama, karena akibat buruknya akan juga menimpa dirinya sendiri.

4. *Pemikiran Filsafat Islam M. Amin Abdullah*

Definisi Amin tentang filsafat Islam sebagai cara "berpikir, mentalitas, perilaku" atau "hasil produk sejarah budaya manusia

Muslim” adalah sesuatu yang tampak baru dari segi cakupannya yang luas. Karena para pengkaji filsafat Islam, yang nama-namanya disebutkan di atas hingga Musa Asy’arie yang *concern* pada kaitan budaya dengan filsafat Islam, tidak menyebut filsafat Islam dengan kebudayaan atau peradaban Islam, meski tentu menjadi bagian darinya. Amin mengakui definisinya keluar dari *mainstream*. Namun, penyamaan begitu saja antara filsafat Islam dengan kebudayaan atau peradaban Islam menjadi rancu, karena sebagaimana digaribawahi oleh Musa, diskursus filsafat adalah diskursus pemikiran, bukan mentalitas atau tindakan. Ciri berpikir filsafat adalah bersifat “radikal”, yaitu sampai menyentuh “akar” (*radix*) suatu masalah, bahkan melampaui batas-batas fisika yang ada, ke pengembaraan yang bersifat metafisis. Berpikir dan bertindak adalah dua hal yang berbeda, meskipun bisa menyatu.⁴³ Ketika berbicara tentang ide pembaruan dalam filsafat Islam,⁴⁴ Amin menggeser filsafat Islam sebagai kebudayaan atau peradaban Islam ke filsafat Islam sebagai pemikiran Islam (*Islamic thought*) yang meliputi pemikiran tentang penafsiran al-Qur’an, pemaknaan hadîts, pemikiran kalâm, fiqh, tashawuf, dan filsafat. Padahal, disiplin-disiplin ilmu ini, sebagaimana disadari oleh Amin, sendiri memiliki pijakan epistemologi keilmuan sendiri, atau dalam istilahnya sendiri “klarifikasi keilmuan” yang terkait dengan aturan-aturan di dalam ilmu-ilmu itu. Diskursus filsafat Islam harus *clear and distinct* (jelas dan berbeda), tegasnya. Jadi, definisi filsafat Islam yang dikemukakan oleh Amin mengandung banyak kerancuan, tidak seperti definisi Musa yang, meski dalam tesisnya tentang orisinalitas tampak apologetik dan a-historis, memiliki batasan yang jelas.

Dalam pembedaan kajian filsafat, yang meliputi wilayah epistemologi, metafisika, dan etika sebagai obyek mate-

rial, tampak tidak ada sesuatu yang baru dalam pandangan Amin. Sedangkan, logika memang sejak awal dianggap sebagai perangkat berpikir dalam filsafat. Sementara, estetika idealnya, menurut Amin, dikaji dalam filsafat Islam, karena keindahan menyentuh tidak hanya kebenaran, melainkan melampauinya, karena banyak aspek yang dilibatkan. Dari segi obyek formalnya, yang menyangkut corak, sifat, atau dimensi yang menjadi tekanan atau fokus kajian, beberapa aspek mengalami pergeseran.

Definisi Amin tentang filsafat Islam sebagai filsafat yang ditimba dari sumber Islam sendiri (al-Qur’an dan hadîts) berakar kuat dari pemikiran para pengkaji Muslim sendiri, seperti disebutkan di atas. Karya-karya mereka, baik karya Ibrâhîm Madkûr, Muhammad Yûsuf Mûsâ, dan Seyyed Hossein Nasr dijadikan rujukan di perguruan tinggi Islam di Indonesia, khususnya di UIN Sunan Kalijaga, tempat Amin mengajar.

Sesuai dengan definisi filsafat Islam secara longgar yang diterapkannya, ketika mengemukakan ide pembaruan dalam filsafat Islam, wilayah pembaruan yang ia maksud adalah “pembaruan pemikiran Islam” mencakup dari pembaruan pemikiran tentang penafsiran al-Qur’an, pemaknaan hadîts, pemikiran tentang kalâm, fiqh, tashawuf, dan filsafat, serta pembaruan ilmu-ilmu keagamaan dengan menerapkan filsafat dan ilmu-ilmu sosial. Ruang-lingkup isu filsafat Islam yang ingin diperbarui ini sangat luas.

Sebelum kandungan pembaruan ini kita lihat, kita akan melihat cakupan isu yang ingin diperbarui oleh Amin. Dalam perkembangan pemikiran filsafat Islam, memang ditemukan sejumlah pemikir Muslim yang memasukkan isu-isu kajian secara lebih luas. Sebagaimana dikemukakan, kajian filsafat Islam semula berkembang dari kajian ilmu kalâm, dan salah satu persoalan yang dikaji adalah *thabî’iyyât* (fisika). Dalam perkembangan

⁴³ Musa Asy’arie, *Filsafat Islam*, h. 3-4.

⁴⁴ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, h. 133-148.

awal, memang persinggungan kalâm dan filsafat dan tumpang-tindih tidak bisa dihindari, sehingga kalangan teolog awal dari kalangan Mu'tazilah disebut sebagai "filosof Islam generasi awal" (*falâsifat al-Islâm al-asbaqûn*). Namun, apa yang didiskusikan dalam literatur-literatur awal, seperti dalam *Tahâfut al-Falâsifah* karya al-Ghazâlî dan *Tahâfut al-Tahâfut* karya Ibn Rusyd, kajian thabî'iyât memang membahas tentang dunia fisik, tapi bukan seperti dalam fisika sekarang, melainkan bahasannya mengerucut ke persoalan tentang metafisis. Ibn Sînâ lah filosof Islam pertama yang meletakkan pembahasan filsafat Islam dalam tiga wilayah kajian, yaitu: logika (*mantiq*), fisika (*thabî'ah*), dan metafisika (*ilâhiyah* atau *mâ ba'd ath-thabî'ah*). Kedua, di antara pengkaji modern, ada yang memasukkan disiplin-disiplin ilmu normatif yang titik-tolaknya umumnya adalah nash (teks keagamaan), seperti fiqh. Mushthafâ 'Abd al-Râziq dalam *Tamhîd li Târîkh al-Falsafat al-Islâmiyah*, misalnya, memasukkan fiqh dan *ushûl al-fiqh*⁴⁵ dan Ibrâhîm Madkûr dalam *Fî al-Falsafat al-Islâmiyah* memasukkan *ushûl al-fiqh* dan *târîkh al-tasyrî'* (sejarah pembentukan hukum Islam) sebagai bahasan filsafat Islam. Khususnya tentang dua bahasan yang terakhir ini, Ibrâhîm Madkûr berargumen karena dalam kedua ilmu tersebut digunakan analisis logika dan perangkat-perangkat metodologis.⁴⁶ Definisi filsafat Islam dalam pengertian luas seperti ini adalah seperti yang berkembang dalam pengkajian di Barat, yang mencakup tafsîr, prinsip-prinsip keyakinan (*ushûl ad-dîn*), prinsip-prinsip jurisprudensi (*ushûl al-fiqh*), sufisme, ilmu-ilmu alam, dan bahasa.⁴⁷

⁴⁵ Sebagaimana dikutip oleh A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 10.

⁴⁶ Ibrâhîm Madkûr, *Fî al-Falsafat al-Islâmiyah, Manhaj wa Tathbîquh* (Cairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), cet. ke-3, jilid 1, h. 24-25.

⁴⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (New York: State University of New York Press, 2006), h. 13. Sebagai contoh, lihat *History of Islamic Philosophy* karya Henry Corbin.

Perluasan kajian filsafat ini tampak rancu, tidak hanya karena perlu batasan yang jelas antara ilmu-ilmu yang basisnya normatif (teks, nash) tanpa disertai oleh nalar yang mendalam (radikal, sampai ke akar persoalan), seperti halnya menjadi ciri penelusuran filosofis, melainkan juga karena tumpang-tindih, misalnya: di bawah "payung" pembaruan "filsafat Islam", ditemukan "filsafat", sehingga perlu klarifikasi antara dua filsafat ini.

Terkait dengan kandungan pembaruan kajian filsafat Islam yang dikemukakan, kita akan melihat satu persatu. Pertama, dalam konteks pembaruan penafsiran al-Qur'an, titik-tolak Amin yang mempersoalkan tentang keabadian (*qidam*) dan keterciptaan (*khalq*) al-Qur'an yang ia tengarai sebagai penyebab hilangnya kesadaran dimensi historitas (meskipun ini tidak benar, karena tidak ada kaitan langsung antara isu itu dengan penolakan *asbâb al-nuzûl* di kalangan ulama), ide ini mengakar dari isu klasik dalam literatur-literatur kalâm, dan disegarkan kembali oleh Nashr Hâmid Abû Zayd melalui karyanya, *Maḥûm al-Nash: Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'ân*. Pendapat Amin yang cenderung ke pendapat bahwa teks al-Qur'an tidaklah sakral, tampak berakar dari pandangan ini. Alasan yang dikemukakan Amin bahwa desakralisasi itu berkaitan dengan berbagai latar belakang historis turunya al-Qur'an (*asbâb al-nuzûl*) hampir sama dengan alasan yang mendasari Abû Zayd bahwa al-Qur'an adalah "produk budaya" (*muntaj tsaqâfi*) karena ia turun berinteraksi dengan budaya manusia (melalui proses "pemanusiaan") selama dua puluh tahun lebih. Sedangkan, ide Amin tentang perlunya penafsiran yang "produktif" (istilah dari Abû Zayd, *al-qirâ'ah al-muntijah*) melalui apa yang disebutnya "proses negosiasi" teks, pengarang, dan pembaca jelas berakar dari teori hermeneutika. Hal ini pernah ia kemukakan ketika membedah buku Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (judul asli: *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*).

Dalam konteks pembaruan ilmu-ilmu keislaman dengan pendekatan filsafat dan ilmu sosial, ide ini telah lama diserukan oleh banyak pemikir Islam kontemporer, baik Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, maupun Hasan Hanafi. Nama terakhir menjadi inspirasi Amin bagi idenya tentang pembaruan filsafat Islam modern. Alasan yang mendasarinya adalah bahwa jika pada zaman dahulu, ilmu-ilmu keislaman bergumul langsung secara intensif dengan filsafat Yunani, seharusnya pada zaman sekarang ilmu-ilmu keislaman (termasuk filsafat Islam) harus bergumul, berdialog, dan merespon isu-isu yang diangkat ke permukaan oleh filsafat Barat.⁴⁸ Orisinalitas pemikiran Amin tampak ketika ia mengusulkan apa yang disebut sebagai “filsafat ilmu-ilmu keagamaan Islam” (*philosophy of Islamic religious sciences*),⁴⁹ meski serupa pernah diusung oleh Anwar Ibrahim dengan sebuah tulisan, “Towards A Contemporary Philosophy of Islamic Science”, key-note speech yang disampaikan di seminar internasional “Filsafat Islam dan Sains” di University of Science, Penang, Malaysia, 30 Mei 1989.⁵⁰

E. Penutup

Perkembangan yang signifikan terhadap kajian filsafat Islam di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari pertumbuhan pemikiran Islam yang terjadi sepanjang tahun 1970-80an. Trend global dunia muslim sepanjang kurun waktu itu memang lagi dalam gairah kebangkitan Islam memasuki awal abad ke-15 H, tidak terkecuali di Indonesia. Di Tahun 1970an, wacana pembaharuan pemikiran keislaman semakin marak. Generasi muda dari kalangan terpelajar muslim pada masa itu

tidak lagi normatif dalam agama, tetapi mereka lebih tertarik pada pemahaman keislaman yang berdasarkan pendekatan-pendekatan empiris dan historis. Hadirnya perguruan tinggi agama Islam di Indonesia membawa angin perubahan terhadap perkembangan kajian filsafat Islam. Salah satu tokoh yang dipandang berkontribusi aktif dalam perkembangan filsafat Islam adalah Harun Nasution. Dialah sebagaimana disebut Budhy Munawar-Rachman yang memperjuangkan filsafat Islam sebagai bagian dari tradisi IAIN, dan memperkenalkan rasionalisme Mu'tazilah. Tokoh lain yang dapat disebut adalah M. Rasjidi dan Mukti Ali. Belakangan, Nurcholish Madjid juga harus disebut sebagai intelektual yang berusaha mencari relevansi tradisi filsafat Islam klasik dalam mengembangkan pemikiran filsafat modern Islam.⁵¹

Secara umum ada dua kampus besar di Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri di Indonesia yang memiliki perhatian cukup serius terhadap kajian filsafat Islam, yaitu UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tokoh-tokoh dari kedua kampus tersebut sudah terlibat dari awal tahun 70an sampai sekarang dalam menghangatkan wacana diskusi terkait persoalan filsafat Islam. Figur seperti Harun Nasution dari kampus UIN Jakarta adalah generasi awal yang terlibat intens dalam merintis kajian filsafat Islam di Indonesia. Sejak ia mengajar di IAIN, kepada mahasiswa telah diajarkan pengantar ilmu agama, falsafat, tasawuf, ilmu kalam, tauhid, sosiologi dan metodologi riset. Dalam menyuguhkan diskusi penting mengenai falsafat Islam, Harun Nasution mendiskusikan masalah kesesuaian antara akal dan wahyu. Menurut Deliar Noer kedudukan Harun Nasution dalam gerakan pembaruan di Indonesia adalah sebagai pengkaji Islam secara akademik. Generasi masa kini dari kampus Ciputat yang

⁴⁸ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, h. 3.

⁴⁹ Lihat pembahasan sebelumnya tentang hal ini. Lihat juga M. Amin Abdullah, “Studi-studi Islam: Sudut Pandang Filsafat”, dalam bukunya, *Studi Agama*, h. 101-120.

⁵⁰ Tulisan ini kemudian diterbitkan di *The American Journal of Islamic Sciences*, Vol. 7, No. 1, 1990, h. 1-7.

⁵¹ Lihat Aan Rukmana dan Sahrul Mauludi, “Peta Falsafat Islam di Indonesia”, h. 573.

memiliki perhatian sangat serius terhadap kajian filsafat Islam adalah sosok Mulyadhi Kartanegara. Ia sering dianggap sebagai pemikir yang paling serius dan sistematis mengenai filsafat Islam. Karya-karyanya dengan jelas menunjukkan sebuah sistem pemikiran mengenai pokok-pokok persoalan filsafat Islam seperti ontologi, epistemologi, dan aksiologi.

Dari kampus UIN Yogyakarta, figur M. Amin Abdullllah adalah sosok yang cukup banyak terlibat dalam diskusi seputar kajian filsafat Islam terutama di Fakultas Ushuluddin dan Program Pascasarjana. Ia secara formal mengambil program doktor bidang filsafat Islam di Departement of Philosophy, Faculty of Art and Sciences, Middle East Technical University (METU) Ankara Turki (1990). Figur lainnya dari UIN Yogyakarta adalah Musa Asy'arie yang dianggap memiliki pengalaman hidup multidimensional sebagai seorang pemikir, cendekiawan, budayawan, dan sekaligus penguasa. Ia adalah pencetus gagasan Revolusi Kebudayaan tanpa Kekerasan. Ia berpandangan bahwa manusia adalah pribadi yang bebas dan berpikir yang bebas sebebannya bukanlah suatu kesalahan. Dalam konteks filsafat Islam dia menyatakan bahwa itu adalah Sunnah Nabi dalam Berpikir, dan bukan produk luar yang diimpor ke dalam Islam.

Sebagai akhir dari kajian kesinambungan dan perubahan dalam kajian filsafat Islam, maka dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut: *Pertama*, berkaitan dengan unsur apa saja yang merupakan kesinambungan dari kajian filsafat klasik yang masih dipertahankan pada kajian filsafat Islam di Indonesia dapat dikemukakan bahwa ada proporsi yang berbeda dalam mengacu kepada tradisi kajian filsafat Islam klasik pada masing-masing pemikir yang dikaji dalam penelitian ini. Ini tentunya sangat terkait dengan latarbelakang pendidikan dan keilmuan yang digeluti oleh sang tokoh. Figur Mulyadhi Kartanegara dan Harun Nasution termasuk yang akrab dengan pemikiran

para filosof klasik. Pada Mulyadhi sesuai dengan latar pendidikannya akrab dengan tokoh-tokoh pada bidang filsafat Islam dan tasawuf, sedangkan Harun Nasution banyak mengutip para pemikir kalam (*mutakallimîn*). Figur M. Amin Abdullah juga termasuk akrab dengan khazanah tokoh-tokoh filsafat klasik tetapi dengan semangat rekonstruksi sedangkan Musa As'yarie bisa disebut sebagai figur yang relatif tidak banyak melakukan analisis kesejarahan dalam kajian filsafat Islamnya, sehingga kesinambungan dari pemikiran terdahulu nyaris tidak ada.

Kedua, berkenaan dengan unsur yang merupakan perubahan yang menjadi karakteristik kajian filsafat Islam di Indonesia bahwa semua tokoh yang yang dikaji baik dari mazhab Ciputat ataupun Jogja berupaya melakukan reaktualisasi terhadap kajian filsafat Islam di Indonesia. Figur Harun Nasution berjasa dalam hal mengembangkan kajian rasionalitas di perguruan tinggi Islam yang pada gilirannya memarakan kajian filsafat Islam di Indonesia. Figur Mulyadhi Kartanegara banyak mengutip serpihan pemikiran Islam klasik sebagai basis pemikiran dia untuk menjawab problema metafisika modern dan persoalan dikotomi ilmu. Figur M. Amin Abdullah banyak menawarkan dialog kritis antara filsafat Islam dan filsafat Barat serta menawarkan pembacaan baru terhadap khazanah filsafat Islam klasik yang memungkinkan reaktualisasi pada konteks masa kini. Terakhir figur Musa Asy'arie menawarkan pembacaan baru terhadap filsafat Islam, bukan lagi sebagai filsafat yang dipengaruhi oleh tradisi filsafat Yunani tetapi dipandang sebagai sunnah nabi dalam berpikir.

Ketiga, berkaitan dengan unsur yang dikembangkan secara orisinal pada kajian filsafat Islam di Indonesia, maka figur Musa Asy'arie memberikan warna baru dalam kajian filsafat Islam. Tetapi pengabaianya terhadap kajian kesejarahan filsafat Islam juga tidak sepenuhnya tepat. Figur lainnya seperti Harun Nasution, Mulyadhi

Kertanegara, dan M. Amin Abdullah banyak memanfaatkan khazanah filsafat Islam untuk melakukan lompatan pemikiran pada konteks kekinian. Pendekatan Harun Nasution dengan tawaran neo-muktazilahnya bisa dikatakan itulah orisinalitas pemikiran dia. Model pembacaan kritis M. Amin Abdullah terhadap khazanah filsafat Islam klasik serta pendekatan apresiatif Mulyadhi dalam reaktualisasi pemikiran Islam klasik bisa dikatakan sebagai sumbangan intelektual yang diberikan oleh masing-masing figur.

Referensi

- Abduh, Syekh Muhammad, *Ilmu dan Peradaban Menurut Islam dan Kristen*, terj. Mahyiddin Syaf & A. Bakar Usman (Bandung: CV Diponegoro, 1978).
- Abdullah, M. Amin, *Antara al Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam* (Bandung: Mizan, 2002).
- _____, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000).
- _____, *Filsafat Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).
- _____, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
- _____, *Pendidikan Agama Era Multikultural dan Religius* (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005).
- _____, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Abidin, M. Zainal, *Tafsir Filsafat atas Kehidupan: Risalah Seputar Wacana Filsafat dan Keislaman* (Yogyakarta: Pondok UII, 2007).
- Akhtar, Shabbir, *Islam Agama Semua Zaman (Faith for All Seasons: Islam and western Modernity)*, Penerjemah Rusdi Djana (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002).
- Arifin, Syamsul dkk., *Spiritualisasi Islam dan Peradaban Masa Depan* (Yogyakarta: SIPRESS, 1996).
- Asy'arie, Musa, *Filsafat Islam tentang Kebudayaan* (Yogyakarta: LESFI-Institut Logam, 1997).
- _____, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi untuk Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 1999).
- _____, *Menyelami Kebebasan Manusia* (Yogyakarta: INHIS dan Pustaka Pelajar, 1993).
- Hanafi, Hassan, "Mengkaji Tradisi Untuk Transformasi dan Revolusi," dalam *Tashwirul Afkar*, edisi No. 10. Tahun 2001
- Imarah, Muhammad, *al-Islâm wa al-'Urûbah* (Kahirah: al-Haihal al-Mashriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1996).
- Kartanegara, Mulyadhi, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2006).
- _____, *Integrasi Ilmu sebuah Rekonstruksi Holistik* (Bandung: Mizan, 2005).
- _____, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon Terhadap Modernitas* (Jakarta: Erlangga, 2007).
- _____, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006;).
- _____, *Mozaik Khazanah Islam* (Jakarta: Paramadina, 2000).
- _____, *Nalar Religius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia* (Jakarta: Erlangga, 2007).
- _____, *Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002)
- _____, *Pengantar Epistemologi* (Bandung: Mizan, 2003).
- Kasule, Umar A.M., "Revolusi Ilmu Pengetahuan: Kenapa Terjadi di Eropa

- Bukan di Dunia Muslim?", dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam *ISLAMIA*, Tahun I No. 3/September-Nopember 2004.
- Khaldun, Ibnu, *Muqaddimah Ibnu Khaldun* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989).
- Khitti, Philip K., *History of the Arab from the Earliest Times to the Present* (New York: St. Martin Press, 1968)
- Malik, Dedy Djamaluddin dan Idi Subandy Ibrahim, *Zaman Baru Islam Indonesia: Abdurrahman Wahid, M. Amien Rais, Nurcholish Madjid, Jalaluddin Rakhmat* (Bandung: Zaman, 1998).
- Muthahhari, Murtadha, *Pengantar Pemikiran Shadra: Filsafat Hikmah* (Bandung: Mizan, 2002).
- Muzaffar, Chandra, "Kebangkitan Islam: Suatu Pandangan Global dengan Ilustrasi dari Asia Tenggara", dalam Saiful Muzani (ed.), *Pembangunan dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 1993).
- Nasr, Seyyed Hossein, and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London and New York: Routledge, 1996)
- _____, *Traditional Islam in the Modern World* (London: Kegan Paul International, 1987).
- Nasution, Harun, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, 1981).
- _____, *Falsafat Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973).
- _____, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973).
- _____, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1985).
- _____, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1996).
- _____, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah* (Jakarta: UI Press, 1978).
- _____, *Pembaruan dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975).
- Qardhawi, Yusuf al-, *Madkhal li al-Dirâsah al-Islâmiyyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1993).
- Rukmana, Aan dan Sahrul Mauludi, "Peta Falsafat islam di Indonesia", dalam *Ilmu Ushuluddin: Jurnal Himpunan Peminat Ilmu-ilmu Ushuluddin (HIPIUS)* Vol. 1, Nomor 6, Juli 2013.
- Setia, Adi, "Melacak Ulang Asal-Usul Filsafat dan Sains Yunani", dalam Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam *ISLAMIA*, Vol. III, No. 1, 2006.
- Shaliba, Jamil, *al-Falsafah al-'Arabiyyah* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnani, 1973).
- Yatim, Badri, "Dari Mekah ke Madinah", dalam Taufik Abdullah, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: PT. Ihtiar baru Van Hoeve, 2002).

