

## **QUO VADIS FILSAFAT ISLAM (Menelusuri dan Merumuskan Format Keilmuan Filsafat Islam)**

**Imam Iqbal**

*Dosen Filsafat Agama UIN Sunan Kalijaga*

### **Pendahuluan**

Tulisan ini bermula dari sebuah sesi perkuliahan mata kuliah Filsafat Islam Tematik tentang Manusia yang penulis ampu di Jurusan Filsafat Agama Fakultas Ushuluddin Studi Agama dan Pemikiran Islam. Ketika membahas topik tentang hakikat penciptaan manusia, penulis merasa perlu untuk mencari ‘alat peraga’ dalam bentuk video yang menggambarkan tahap-tahap embrionik penciptaan manusia, terutama ketika manusia berada di dalam kandungan sampai dilahirkan ke muka bumi. Di sesi pertemuan kelas, penulis mengajak mahasiswa untuk menonton video tersebut. Selesai itu, penulis meminta komentar dari mereka tentang video yang baru saja ditonton bersama itu.

Dari sekian komentar yang muncul, ada sebuah komentar dari mahasiswa yang penulis anggap menarik. Menurut mahasiswa tersebut, video itu menjelaskan tahap-tahap penciptaan manusia dari perspektif sains modern yang bernama embriologi, yaitu ilmu yang membahas perkembangan embrio dalam rahim ibu. Benar bahwa video itu menjelaskan hal yang dimaksud. Di dalam video

itu juga dijelaskan bahwa tahap-tahap embrionik yang ditemukan oleh para sarjana embriologi atau biologi modern itu sesuai dengan penjelasan al-Quran dalam surat al-Mu'minin ayat 12-14 tentang enam fase terbentuknya janin (*sulālah, 'alaqah, mudhghab, 'izhām, lahḥm, khalq ākhar*) dan surat az-Zumar ayat 6.<sup>1</sup> Dengan muatan video yang demikian itu, mahasiswa tadi merasa tidak ada sedikit-pun penjelasan yang berbau filsafat Islam di dalamnya. "Saya rasa penjelasan embriologi atau ilmu pengetahuan modern tentang hakikat penciptaan manusia tidak bisa dianggap sebagai bagian dari kajian filsafat Islam," demikian komentarnya.

Komentar dari mahasiswa itu mengisyaratkan adanya mata rantai yang hilang (*missing link*) dalam pengajaran, pembelajaran, dan pemahaman dia tentang filsafat Islam. Kalau mau diperluas, barangkali *missing link* itu juga ada dalam pemahaman kita tentang filsafat Islam, apa ruang lingkup keilmuannya, bagaimana menentukan posisinya di tengah perkembangan ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu modern, dan seterusnya. Menurut penulis, untuk bisa memberikan jawaban yang memuaskan terhadap komentar mahasiswa tadi dibutuhkan penjelasan yang memadai tentang perkembangan keilmuan filsafat Islam secara periodik atau dalam tahapan-tahapan tertentu, lalu menunjukkan karakteristik dari masing-masing tahap, sembari melihat pergeseran karakteristik dari satu tahapan ke tahapan yang lain.

Tulisan ini disusun untuk menyambungkan kembali mata rantai yang hilang dalam pemahaman tentang filsafat Islam. Untuk kepentingan itu, penulis mengambil inspirasi dari teori Keith Ward tentang empat tahap perkembangan studi agama dan penjelasan Amin Abdullah tentang tiga tahap perkembangan dan corak keilmuan Islam. Dengan demikian, ada tiga bagian pokok dalam tulisan ini. *Pertama*, penjelasan teori Ward tentang empat tahap studi agama. *Kedua*, ulasan terhadap teori Ward tersebut. *Ketiga*, pandangan Amin Abdullah yang terinspirasi dari teori Ward di atas tentang tiga tahap perkembangan atau corak keilmuan Islam

---

1 Video tersebut dapat diakses di: <https://www.youtube.com/watch?v=nZ4YDUZkeIk&list=PLyBI-QLBaNgSp0pHTv29KwLG1HB0i9w7w&index=8>

yang ia sebut *'ulūm ad-dīn, al-fikr al-islāmī, dan ad-dirāsah al-islāmiyyah*. *Keempat*, penulis akan melakukan analisa terhadap perkembangan filsafat Islam dari perspektif teoritis di atas untuk menemukan karakteristik, corak keilmuan, kontinuitas, dan ketersambungan kajian filsafat dalam Islam. Pada bagian akhir tulisan ini penulis mengajukan *living philosophy* sebagai alternatif format kajian filsafat Islam di Indonesia.

### Empat Tahap Studi Agama

Keith Ward, seorang teolog kontemporer dari Inggris dan sarjana di bidang studi agama-agama (*Religious Studies*) menulis sebuah buku yang berjudul *The Case for Religion* (Oneworld 2004). Di dalam karyanya tersebut ia melakukan kajian yang mendalam terhadap berbagai agama dan tradisi keagamaan yang meliputi agama-agama Abrahamik, yakni Yahudi, Kristen, dan Islam serta agama-agama non-Abrahamik seperti Buddhisme, Hinduisme, Confusianisme, dan Taoisme. Ia juga mempertimbangkan keberadaan teori-teori ilmu pengetahuan modern tentang agama, seperti teori dari Freud, Durkheim, Frazer, Tylor, Jung, dan lainnya. Tujuan Ward menulis karya tersebut adalah untuk menjawab beberapa persoalan yang dihadapkan kepada umat beragama dewasa ini, terutama yang berkenaan dengan pertanyaan bagaimana agama lahir, berkembang, dan memiliki dasar rasional, apa fungsi psikologis dan sosial dari agama, apa alasan seseorang memilih untuk beragama (*being religious*), apakah agama-agama memiliki masa depan, dan bagaimana agama-agama menyongsong masa depannya.<sup>2</sup>

Studi akademis dan sistematis dari sudut pandang historis yang dilakukan Ward terhadap pertanyaan-pertanyaan di atas mengantarkannya pada kesimpulan bahwa berbagai tradisi agama di dunia berkembang dalam empat tahap. *Pertama*, tahap lokal. Pada tahap ini agama berkembang dalam lingkup lokal dan biasanya berupa mitos dan ritual yang diwariskan melalui tradisi lisan. Etos lokal keagamaan yang diajarkan adalah pada terciptanya hubungan dengan kekuatan supranatural, yang dipahami secara kompleks dan

2 Keith Ward, *The Case of Religion* (Oxford: Oneworld, 2004), hlm. 2.

beragam. Pada tahap ini sudah terdapat sedikit hubungan antara agama dan ilmu pengetahuan. Agama lokal semacam ini masih tetap bertahan di beberapa wilayah hingga masa sekarang, meskipun cenderung terpinggirkan oleh kekuatan-kekuatan globalisasi. Di dalam agama-agama besar yang berkembang pada masa sekarang ini pun terdapat tradisi-tradisi lokal semacam ini, seperti di Hinduisme dan Katolik yang mengajarkan keta'atan kepada dewa atau orang-orang kudus tertentu dan penggunaan praktik-praktik astrologi dan magis.<sup>3</sup>

*Kedua*, tahap *kanonikal*. Tahap ini ditandai dengan berlangsungnya proses rasionalisasi dan moralisasi hingga batas-batas tertentu terhadap teks dan tradisi keagamaan yang telah muncul pada tahap sebelumnya. Berdasarkan prinsip-prinsip normatif keagamaan, otoritas agama mulai menetapkan norma dan aturan keagamaan yang spesifik dan mengikat. Mereka lalu menganggap norma dan aturan tersebut bersifat mutlak dan berlaku universal. Ward memandang bahwa *kanonikalisasi* semacam ini telah memicu munculnya klaim-klaim kebenaran agama (*religious truth claims*) dan penindasan atas nama Tuhan terhadap pandangan yang berbeda. Distingui antara ortodoksi dan bid'ah menjadi tajam dan mengarah pada diskriminasi dalam berbagai bentuk dan cara. Ward menyebutkan bahwa representasi dari tahap *kanonikal* ini masih bertahan hingga masa sekarang bahkan dalam agama-agama besar dunia, seperti Kristen, Islam, Hindu, dan Buddha.<sup>4</sup>

*Ketiga*, tahap *kritikal*. Tahap ini berawal dari respon beberapa kalangan terhadap sikap ortodoksi agama yang meyakini dan mengajarkan bahwa norma-norma agama telah bersifat final dan tidak dapat berubah. Di Eropa, respon kritis terhadap dogma menandai sikap terhadap tradisi keagamaan sepanjang abad pencerahan. Banyak kalangan yang meragukan klaim-klaim kebenaran yang diajarkan oleh ortodoksi agama dan mulai melakukan pemeriksaan kritis atasnya. Menurut mereka, iman haruslah kritis. Mereka lalu mempertanyakan autentisitas tradisi keagamaan yang sudah dianggap final dan baku tersebut dan meragukan secara epistemologis klaim-

---

3 *Ibid.*, hlm. 220-221.

4 *Ibid.*, hlm. 221-223.

klaim kebenaran agama yang ada. Ward menggaris-bawahi bahwa kritisisme semacam ini seringkali dikutuk oleh kalangan ortodoksi dan dianggap sebagai bid'ah, liberal, dan sekuler.<sup>5</sup>

*Keempat*, tahap global. Ward menyebut tahap ini sebagai perpanjangan dari tahap kritikal di atas. Tahap ini ditandai dengan munculnya kesadaran bahwa semua agama merupakan bagian dari fenomena global religiusitas manusia. Setiap budaya dan tradisi keagamaan memiliki spektrum kebenaran spiritualnya yang khas, karena masing-masing lahir dan berkembang dalam konteks historis, budaya, dan kepribadian yang berbeda. Pada tahap global ini, kenyataan bahwa realitas agama-agama adalah beragam dan plural menjadi hal yang penting dan sama sekali tidak dapat dinafikan.<sup>6</sup>

### Tahap-tahap Studi Agama dalam Konteks Islam

Amin Abdullah memberi ulasan terhadap teori Ward tentang empat tahap perkembangan agama dan tradisi keagamaan di atas. Amin menegaskan kembali pendapat Ward bahwa seluruh agama di dunia—tak terkecuali Islam—berkembang melalui empat fase historis di atas. Menurut Amin, pada *tahap pertama*, yakni tahap lokal, semua agama merupakan fenomena lokal yang pada mulanya hanya dikenal dan dipraktekkan oleh kelompok masyarakat tertentu saja. Faktor utama yang menjadikannya demikian adalah bahasa dan batas-batas geografi.<sup>7</sup> Oleh karena bahasa yang digunakan umat agama tertentu bersifat lokal, maka ajaran dan tradisi keagamaan mereka pun pada awalnya tidak bisa melampaui batas-batas kelokalan bahasa tersebut. Agama Islam misalnya, yang diturunkan di tengah masyarakat yang berbahasa Arab hanya dikenal dan berkembang pada mulanya di kalangan masyarakat yang mengerti bahasa Arab saja, dan tidak dikenal oleh masyarakat yang

5 *Ibid.*, hlm. 223-226.

6 *Ibid.*, hlm. 226-228.

7 Amin Abdullah, "Mempertautkan Ulum al-Diin, al-Fikr al-Islamiy dan Dirasat Islamiyyah: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global", dalam <http://aminabd.wordpress.com/2010/06/20/mempertautkan-ulum-al-diin-al-fikr-al-islamiy-dan-dirasat-islamiyyah-sumbangan-keilmuan-islam-untuk-peradaban-global/>

berbahasa Latin, China, Indonesia, dan lainnya. Begitu pula dengan kondisi geografi di mana pemeluk agama tersebut hidup ikut pula membentuk karakter kelokalan agama yang mereka anut.

Karakter lokal dari agama ini mendapat tantangan ketika umat beragama yang bersangkutan berjumpa dengan adat istiadat, tradisi, norma, dan sistem kepercayaan dari kelompok masyarakat yang berbeda dari wilayah lain. Ward juga menunjukkan bahwa perjumpaan semacam itu memunculkan kekhawatiran dan dianggap sebagai ancaman yang akan merongrong keyakinan dan tradisi yang mereka anut.<sup>8</sup> Maka tidak jarang respon yang muncul adalah sikap defensif, mencurigai, menolak, dan menyerang sistem keagamaan dan tradisi yang mereka jumpai itu. Sampai masa sekarang pun sikap semacam ini masih berkembang di kalangan umat beragama tertentu terhadap tradisi keagamaan lain.

*Tabap kedua*, yaitu tahap *kanonikal* terutama ditopang oleh faktor berkembangnya tradisi baca-tulis (*literacy*) dalam berbagai peradaban. Dengan beralihnya peradaban manusia dari tradisi lisan ke tulisan, kehidupan keagamaan memasuki babak baru. Ajaran dan norma agama dimungkinkan untuk ditulis dalam kitab-kitab suci dan disebar-luaskan di tengah umat beragama untuk menjadi panduan di bidang moral dan sosial. Tradisi tulis juga membuka pintu bagi perkembangan ilmu pengetahuan keagamaan. Dengan berkembangnya tradisi tulis ini, ajaran-ajaran keagamaan menjadi lebih mudah diakses oleh siapapun dan disebar-luaskan hingga ke luar batas-batas kelokalan agama yang bersangkutan.<sup>9</sup>

Ajaran Islam juga mengalami proses *kanonikalisasi* semacam ini. Jika mengikuti uraian Muhammad 'Abid al-Jabiri, akan nyata bahwa proses tersebut bermula sejak era kodifikasi (*'ashr at-tadwin*) pada abad ke-2 H dengan mulai dibukukannya ilmu-ilmu keislaman, seperti tafsir, hadits, kalam, fiqh, dan lainnya. Saking pentingnya tahap *kanonikal* di era kodifikasi ini, al-Jabiri bahkan punya kesimpulan bahwa pemahaman, tradisi, dan praktek keislaman yang berkembang dewasa ini adalah produk dari era kodifikasi pada

---

8 Keith Ward, *The Case of...*, hlm. 220.

9 Amin Abdullah, "Mempertautkan Ulum al-Diin..."

abad ke-2 H tersebut.<sup>10</sup> Paling tidak, proses *kanonikalisasi* pada masa tersebut memiliki andil yang sangat besar terhadap perkembangan pemahaman, cara berpikir, tradisi keilmuan, dan praktek keislaman sepanjang empat belas abad berikutnya.

Di sisi lain, proses *kanonikalisasi* juga telah memicu lahirnya stratifikasi sosial berdasarkan kemampuan memahami dan menjelaskan ajaran-ajaran agama.<sup>11</sup> Dalam Islam muncullah para ulama di berbagai bidang keilmuan. Mereka diposisikan sebagai pihak yang paling otoritatif dalam menjelaskan ajaran-ajaran Islam. Pendapat mereka diikuti sedemikian rupa dan mereka diberi hak-hak istimewa (*privilege*) dalam hal kegamaan dan dalam kehidupan sosial sehari-hari. Seiring perkembangan waktu, otoritas ulama ini menjadi terlembagakan dan membentuk stratifikasi sosial tersendiri yang lebih tinggi derajatnya daripada kebanyakan umat pada umumnya.

Otoritas para ulama dan pemuka agama mulai dipertanyakan, goyah, dan mengalami kegoncangan ketika tradisi keagamaan mulai memasuki *tahap ketiga*, yakni tahap kritisal. Ward mencatat bahwa agama Yahudi dan Kristen di Eropa mulai mengalami tahap ini ketika gerakan *Enlightment* pada Masa Pencerahan Eropa berlangsung pada abad ke-16 dan 17.<sup>12</sup> Ajaran-ajaran agama yang telah tersusun dan terbakukan sedemikian rupa menghadapi tantangan berat yang memaksa para penganutnya untuk memikirkan kembali secara menyeluruh asumsi-asumsi dasar keagamaan yang telah mereka yakini dan wariskan selama berabad-abad sebelumnya.

Ward mencatat dua tantangan besar yang dihadapi agama-agama pada tahap kritisal ini, yaitu yang berkenaan dengan *the principle of evidentalism* dan *the principle of outonomy*. Tantangan yang pertama—yaitu *the principle of evidentalism*—mengasumsikan bahwa seluruh bentuk dan manifestasi kepercayaan keagamaan haruslah bersedia secara proporsional menghadapi pertanyaan dan pertanggungjawaban uji publik. Umat beragama bisa saja berpan-

---

10 Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-‘Arabiyah, 1989), hlm. 75-95.

11 Amin Abdullah, “Mempertautkan Ulum al-Diin...”

12 Keith Ward, *The Case of...*, hlm. 223.

dangan bahwa tidak seluruh pengalaman keagamaan bisa “lulus” uji publik yang dimaksud, seperti pengalaman tentang realitas transenden yang sangat bersifat personal. Akan tetapi, kritisisme yang muncul pada abad pencerahan Eropa menghendaki agar seluruh bentuk kepercayaan tunduk pada pembuktian kritis yang dimaksud. Sedangkan tantangan yang kedua, yaitu *the principle of autonomy* menghendaki agar kepercayaan agama, khususnya hal-hal yang terkait dengan persoalan moral (*moral beliefs*) hendaknya tidak didasarkan atas otoritas.<sup>13</sup> Berkenaan dengan prinsip yang pertama, Amin Abdullah menjelaskannya sebagai berikut.<sup>14</sup>

*The principle of evidentialism* bukan dimaksudkan untuk menghadirkan bukti konkrit bahwa Tuhan itu ada atau tidak, tetapi lebih pada uji sahih di hadapan publik terhadap perilaku sosial-keagamaan yang dianggap menyimpang dari asas kepatutan dan akal sehat (*common sense*)... Pengalaman hubungan disharmonis dan penuh ketegangan dan kekerasan... mendorong munculnya “*doubt*”...yang memicu lahirnya tradisi baru dalam sejarah pemikiran keagamaan yang disebut penelitian atau *research*... selain didorong rasa ingin tahu...juga didorong oleh cara berpikir kritis atau *critical* dalam beragama. Tradisi baru ini berkembang terus, yang kemudian membudaya dalam dunia akademis, penelitian (*research*), *scholarly work* dan wilayah intelektual pada umumnya.

Pengalaman Eropa pada tahap kritikal ini menyebar dan turut dirasakan oleh tradisi agama-agama selain Yahudi dan Kristen. Di dunia Islam, pengalaman tersebut baru muncul pada masa yang lebih belakangan, yakni di abad ke-19. Setelah terjadi kontak antara dunia Islam dan Barat, umat Islam mulai menyadari bahwa peradaban mereka telah jauh tertinggal dibandingkan dengan peradaban Barat. Umat Islam seakan gagap di hadapan peradaban Barat yang lebih modern. Mereka lalu mulai bertanya-tanya tentang apa yang perlu dibenahi di dalam tradisi keislaman dan peradaban mereka untuk bisa mengejar ketertinggalan dari Barat.

---

13 Keith Ward, *The Case of...*, hlm. 4.

14 Amin Abdullah, “Mempertautkan Ulum al-Diin...”

Perlu segera digarisbawahi bahwa pembaruan dalam Islam yang dimaksud bukanlah pembaruan terhadap ajaran-ajaran pokok Islam yang bersifat mutlak, melainkan pembaruan terhadap beberapa aspek tradisi keagamaan dan keilmuan Islam yang bersifat historis dan dimungkinkan untuk dilakukan perubahan, pengembangan, dan pengayaan di sana-sini atasnya, terutama terhadap interpretasi atau penafsiran dalam aspek-aspek teologi, hukum, politik, lembaga-lembaga, dan seterusnya.

Munculnya kesadaran di kalangan sementara umat Islam untuk melakukan pembaruan terhadap tradisi keagamaan mereka tidak hanya terjadi akibat pengaruh modernitas yang datang dari Barat, tetapi juga dipicu oleh kondisi internal umat Islam sendiri. Pembaruan semacam ini berupa gerakan pemurnian terhadap paham-paham keislaman yang dianut oleh mayoritas awam waktu itu. Di wilayah Arabia misalnya, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1787) membentuk sebuah gerakan yang kemudian dikenal dengan nama Wahabiah dan menyuarakan pemurnian terhadap paham tauhid umat yang ia anggap telah menyimpang dari ajaran Islam yang asli dan telah dirusak oleh kebiasaan-kebiasaan yang timbul di bawah pengaruh tarekat-tarekat. Abd al-Wahhab menilai praktek-praktek tauhid semacam itu sebagai *bid'ah*, *syirk*, politeis, sehingga harus diberantas.<sup>15</sup>

Benih-benih pembaruan yang telah dimulai oleh Abd al-Wahhab ini dan kemudian dipupuk oleh masuknya tradisi kritis ke dalam peradaban Islam lewat perjumpaan dengan Barat yang lebih modern tak ayal lagi telah menumbuhkan semangat kritis di kalangan umat Islam terhadap tradisi, praktek keagamaan, dan keilmuan Islam yang selama ini mereka yakini. Penulis telah menyebutkan bahwa abad ke-19 adalah tonggak dari dimulainya tahap kritikal dalam Islam. Beberapa nama muncul menyuarakan semangat kritisisme semacam ini di berbagai wilayah di dunia Islam. Di Mesir muncul Rifa'ah Badawi Rafi' at-Tahtawi (1801-1973), Muhammad Abduh (1849-1905), Muhammad Rasyid Ridha (1865-1935), Qasim Amin (1865-1908), Luthfi as-Sayyid, dan Ali Abd ar-Raziq.

---

15 Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid I* (Jakarta: UI Press, 1985), hlm. 93-94.

Di Turki muncul Sadik Rif'at (1807-1856), Namik Kemal (1840-1888), dan Kemal Ataturk. Di India muncul Syah Waliyullah (1703-1762), Sayyid Ahmad Syahid (1752-1831), Sayyid Ahmad Khan (1817-1898), dan Muhammad Iqbal (1873-1938). Tahap kritikal ini juga sampai ke Indonesia di awal abad ke-20 dan telah melahirkan gerakan pemurnian, organisasi, dan tokoh-tokoh penting, seperti gerakan pemurnian Wahabiah di Minangkabau, organisasi Muhammadiyah, Sarekat Islam, Persis, Nahdhatul Ulama, Jamiatul Washliyah dan lainnya.<sup>16</sup>

*Tabah keempat* yang disebutkan Ward, yaitu tahap global dinilai Amin Abdullah sebagai tahap yang berlangsung pada masa sekarang ini dan masih mencari format yang lebih utuh. Perkembangan teknologi informasi, kemajuan transportasi, dan semakin menyebarnya kekuatan-kekuatan globalisasi di berbagai belahan dunia menghadapkan umat beragama—tak terkecuali umat Islam—pada persoalan-persoalan global yang lebih kompleks. Pada tahap ini, umat beragama tidak hanya dituntut untuk bersikap kritis terhadap tradisi keagamaan mereka, tetapi juga memikirkan kembali dan menciptakan ulang sistem kehidupan keagamaan yang mampu beradaptasi terhadap lingkup yang baru. Amin menegaskan perlunya bagi umat beragama untuk mencari rumusan baru yang lebih antisipatif dan akomodatif terhadap persoalan kemanusiaan global.<sup>17</sup>

### *'Ulūm ad-Dīn, al-Fikr al-Islāmī, dan ad-Dirāsah al-Islāmiyyah*

Amin Abdullah mengambil inspirasi dari teori Ward tentang empat tahap perkembangan agama dan tradisi keagamaan di atas untuk menjelaskan tahap-tahap perkembangan dan corak keilmuan Islam. Ia mengajukan tiga tahap berikut, yaitu: *'ulūm ad-dīn, al-fikr al-islāmī, dan ad-dirāsah al-islāmiyyah*.

Pada tahap *'Ulūm ad-Dīn (religious knowledge)*, ilmu-ilmu keislaman berkembang dalam tradisi lokal Arab dengan sedikit perjumpaan dengan tradisi keilmuan dari kebudayaan di luar jazirah

16 *Ibid.*, hlm.95-111.

17 Amin Abdullah, "Mempertautkan Ulum al-Diin..."

Arab. *'Ulūm ad-Dīn* yang dimaksud adalah cabang-cabang tradisional dalam keilmuan Islam, seperti *Kalām*, *Fiqh*, *Tafsīr*, *Hadīts*, *Farā'idh*, dan *Aqīdah*, dengan ilmu-ilmu bantu bahasa Arab (*Nahw*, *Sharf*, *Balāghah*, dan *Badī'*). Ilmu-ilmu ini dianggap sebagai produk asli keilmuan Islam yang bersumber langsung dari sumber ajaran Islam, yakni al-Quran dan Sunnah.<sup>18</sup> Secara historis, *'Ulūm ad-Dīn* lahir dan berkembang sejak era kodifikasi Islam (*'ashr at-tadwīn*) pada abad ke-2 H.

Tahap kedua, yaitu tahap *al-fikr al-islāmī* (pemikiran Islam) merupakan perkembangan lebih lanjut dari *'Ulūm ad-Dīn*. Kluster keilmuan *'ulūm ad-dīn* tidak jauh berbeda dengan *al-fikr al-islāmī*. Pada tahap *al-fikr al-islāmī* ini ilmu-ilmu keislaman telah terkumpul dan tersusun secara sistematis serta terstruktur secara akademis. Amin menulis:<sup>19</sup>

Yang ingin ditekankan di sini adalah bahwasanya *Islamic Thought* atau *al-Fikr al-Islamiy* mempunyai struktur ilmu dan *the body of knowledge* yang kokoh dan komprehensif-tuh tentang Islam, sedang *'Ulūm ad-Dīn* seringkali hanya menekankan atau memilih bagian tertentu saja atau satu-dua saja dari *the body of knowledge* pengetahuan tentang Islam yang utuh-komprehensif tersebut. Kadang penekanannya hanya pada pemikiran kalam atau aqidah saja dengan meninggalkan kajian filsafat. Seringkali penekanan hanya pada fikih dengan meninggalkan tasawuf. Ada pula yang hanya menekankan dan mencintai hadis ... tetapi tidak mengenal perdebatan dan pergumulan tentang hadis yang mendalam dan pemikiran fikih yang sangat mendalam dalam kitab-kitab kuning, apalagi sampai mengenal perdebatan pemikiran kalamiyah dan tasawuf.

Ditinjau dari teori Ward di atas, tahap *'ulūm ad-dīn* merepresentasikan tahap lokal dan *kanonikal* dalam keilmuan Islam. Karakter lokal dari *'ulūm ad-dīn* ini tampak ketika masing-masing bidang keilmuannya saling terpisah, terkotak-kotak, parsial, dan tidak komprehensif. Sedangkan corak *kanonikalnya* tampak dari

---

18 *Ibid.*

19 *Ibid.*

tersusunnya bidang-bidang keilmuan Islam dalam berbagai disiplin khusus yang cenderung terpisah dan parsial.<sup>20</sup>

Sementara *al-fikr al-islāmī* mewakili tahap kritis, atau lebih tepatnya sebagai tahap transisi menuju tahap berikutnya, yaitu *ad-dirāsah al-islāmiyyah*. Pada tahap *al-fikr al-islāmī* ini khazanah keilmuan Islam telah terpotret secara lebih utuh, mendalam, dan komprehensif. Keilmuan Islam dalam wajah *al-fikr al-islāmī* mengenalkan berbagai aspek keilmuan Islam secara lebih utuh dan menyeluruh, yang meliputi studi al-Quran dan as-sunnah, hukum, kalam, tasawuf, filsafat, politik, seni, hingga pemikiran modern dalam Islam.<sup>21</sup> Di Indonesia, karya Harun Nasution yang berjudul *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* merupakan contoh yang paling tepat untuk menggambarkan *al-fikr al-islāmī* ini, yaitu struktur keilmuan dan *the body of knowledge* dari masing-masing aspek keilmuan Islam tersajikan secara lebih utuh dan komprehensif.<sup>22</sup>

Tahap ketiga, yaitu *ad-dirāsah al-islāmiyyah* (*Islamic Studies*) merupakan perkembangan paling mutakhir dari khazanah keilmuan Islam. Menurut Amin, karakter *ad-Dirāsah al-Islāmiyyah* terletak pada keterbukaannya terhadap berbagai metode dan pendekatan baru yang muncul mulai abad ke-18 dan 19, terutama di bidang ilmu sosial dan humaniora. Metode kerja dan tata pikir ilmu-ilmu sosial dan humaniora seperti sejarah, psikologi, antropologi, dan sosiologi digunakan untuk membedah realitas keberagamaan Islam dalam kehidupan sehari-hari. Pendekatan kritis dan komparatif (perbandingan) menjadi penting. Demikian pula dengan penggunaan kerangka teori untuk memandu analisis data secara akademis. Selain itu, Amin juga menulis:<sup>23</sup>

...*Process dan procedure, approaches, basic assumption* [dalam *ad-dirāsah al-islāmiyyah* (pen.)] sangatlah berbeda dari kedua jenis keilmuan keislaman yang mendahuluinya. Selain masih merujuk pada kluster ilmu-ilmu keagamaan Islam yang paten,

---

20 *Ibid.*

21 *Ibid.*

22 Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid I & II* (Jakarta: UI Press, 1985).

23 Amin Abdullah, "Mempertautkan Ulum al-Diin..."

standard baku dalam *Ulum al Diin* dan *al-Fikr al-Islamiy*, ia juga ditopang dan diperkokoh oleh *research* (penelitian) lapangan, pengamatan historis-empiris yang ‘objektif’ tentang dinamika sosial, ketersambungan (*continuity*), dan perubahan (*change*), pola (*pattern*) dan *trends* pergumulan sosial-politik, ekonomi, budaya, pola-pola ketegangan, konflik, harmoni, dan merekam pluralitas interpretasi makna oleh para pelaku di lapangan.

*Ad-dirāsah al-Islāmiyyah* lahir sebagai respon sarjana muslim yang dihadapkan pada tantangan untuk turut terlibat aktif secara keilmuan dalam perbincangan dan pembahasan yang mendalam tentang isu-isu kemanusiaan kontemporer, seperti hak asasi manusia, gender, pluralitas agama, hubungan internasional, radikalisme, dan lain sebagainya. Untuk kepentingan itu, Amin menekankan perlunya peminat keilmuan Islam kontemporer untuk memahami watak dasar, struktur fundamental, dan cara kerja dari masing-masing tahap dan bentuk keilmuan Islam dalam corak *‘ulūm ad-dīn, al-fikr al-islāmī, dan ad-dirāsah al-islāmiyyah* ini dan kemudian berusaha keras untuk mempertautkan dan membangun kerjasama antara ketiganya. Tujuannya adalah untuk melahirkan cara berpikir, sikap, dan perilaku keberagamaan Islam yang lebih mediatif dan rekonsiliatif. Jika seseorang hanya mengandalkan salah satu corak saja dari keilmuan Islam di atas, niscaya tidak akan cukup memadai untuk menghadapi berbagai persoalan dan tantangan yang semakin kompleks dewasa ini.<sup>24</sup>

### Perkembangan Kajian Filsafat dalam Islam

Setelah menjelaskan teori Ward tentang empat tahap perkembangan studi agama dan pandangan Amin Abdullah tentang tiga fase perkembangan dan corak keilmuan Islam, pada bagian ini penulis hendak mencoba melakukan analisa terhadap perkembangan filsafat Islam dari perspektif teoritis di atas untuk menemukan karakteristik, corak keilmuan, kontinuitas, dan ketersambungan kajian filsafat dalam Islam.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

## Embrio Filsafat Islam: *al-Hikmah* sebagai Sunnah Nabi dalam Berpikir

Lazim diperdebatkan bahwa filsafat—dalam arti ilmu dan kegiatan berpikir secara rasional, mendalam, radikal, dan kritis, tentang segala sesuatu yang ada—bukanlah produk asli peradaban Islam. Setidaknya ada dua fakta sejarah yang memicu perdebatan ini. *Pertama*, sebelum Islam lahir di Arab pada abad ke-7 M., filsafat telah lebih dahulu berkembang di Yunani, sekitar 12 abad sebelumnya. Filsafat Yunani ini kemudian berkembang melampaui batas-batas geografisnya melalui gerakan *hellenisme* selama berabad-abad hingga akhirnya mengalami pertemuan dengan peradaban Islam pada abad ke-7 dan ke-8 M. *Kedua*, lahirnya kegiatan berfilsafat di dunia Islam baru dimulai setelah diterjemahkannya karya-karya filosof Yunani ke dalam bahasa Arab pada abad ke-8 sampai abad ke-10. Adanya pengaruh yang besar dari filsafat Yunani melalui gerakan penerjemahan ini dianggap sebagai bukti bahwa filsafat Islam hanyalah kelanjutan atau bagian dari perkembangan filsafat Yunani secara umum.

Ada lagi fakta lain yang biasanya dijadikan alasan untuk mengeksklusi filsafat dari rumpun keilmuan Islam, yaitu bahwa istilah filsafat (*al-falsafah*) tidak ditemukan akar katanya dalam struktur asli bahasa Arab yang menjadi bahasa keilmuan Islam. Lagi-lagi, gerakan penerjemahan karya-karya Yunani ke dalam bahasa Arab pada abad ke-8 dan ke-9 M. menjadi wadah bagi masuknya kata ini ke dalam bahasa Arab. Perdebatan tentang istilah *falsafah* telah menjadi topik hangat sejak dikenalnya istilah ini dalam pemikiran dan keilmuan Islam.<sup>25</sup>

Penulis tidak akan masuk terlalu jauh pada detail perdebatan ini. Menurut hemat penulis, adanya pengaruh asing dalam filsafat Islam, seperti pengaruh tradisi Yunani, Suryani, Persia, dan India merupakan fakta historis yang tidak bisa disangkal. Namun demikian, bukan berarti filsafat sebagai kegiatan berpikir kritis ti-

---

25 Seyyed Hossein Nasr, "The Meaning and Concept of Philosophy in Islam", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy, Part I* (London & New York: Routledge, 1996), hlm. 21.

dak dianjurkan oleh ajaran Islam. Justru al-Quran dan hadis sebagai sumber normatif ajaran Islam memuat berbagai anjuran untuk memikirkan secara kritis segenap realitas yang ada di dunia ini. Seyyed Hossein Nasr mengatakan bahwa filsafat Islam merupakan penjabaran dan pengejawantahan dari prinsip-prinsip dengan menimba inspirasi dari sumber-sumber wahyu Islam, yakni al-Quran dan hadis.<sup>26</sup> Musa Asy'arie juga berpendapat bahwa filsafat Islam berpusat pada tradisi berpikir seorang nabi dan merupakan Sunnah Nabi Muhammad dalam berpikir yang beliau jalani selama bertahun-tahun.<sup>27</sup> Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa di samping adanya pengaruh asing dari Yunani, Suryani, India, dan Persia, filsafat Islam juga bersumber dari ajaran Islam sendiri, yaitu al-Quran dan hadis, sehingga mau tidak mau harus dianggap sebagai salah satu bagian dari tradisi dan khazanah keilmuan Islam.

Dari perspektif teori Ward, pandangan filsafat Islam pada al-Quran dan hadis ini penting untuk menunjukkan corak kelokalan filsafat Islam, terutama kegiatan berfilsafat yang berlangsung pada periode pra-interaksi intelektual umat muslim dengan dunia pemikiran Yunani-*hellenistik*. Musa Asy'arie berpendapat bahwa karakter-karakter filsafat, seperti berpikir kritis, mendalam, radikal, dan menggugat tatanan masyarakat dengan menawarkan perubahan total telah dipraktekkan oleh Muhammad hingga akhirnya beliau diangkat menjadi rasul. Muhammad adalah filosof sejati yang kemudian diangkat menjadi rasulullah.<sup>28</sup>

Ini berarti bahwa praktek kegiatan berfilsafat dalam Islam telah dimulai sejak masa nabi dan bahkan dilakukan sendiri oleh beliau, setidaknya sebelum Muhammad menjadi rasulullah. Faktor yang memicu Muhammad untuk berpikir secara kritis, radikal, dan mendalam adalah kegelisahannya terhadap kondisi masyarakat pada masa itu—terutama kaum Quraisy—yang sedang mengalami krisis

26 Seyyed Hossein Nasr, "The Quran and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy, Part I* (London & New York: Routledge, 1996), hlm. 36.

27 Musa Asy'arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 1999), hlm. viii, 9-16.

28 *Ibid.*, hlm. 15-16.

kemanusiaan, sosial, dan peradaban. Sejarah mencatat bahwa Muhammad merasa resah terhadap kebiasaan masyarakat yang mengubur hidup-hidup bayi perempuan mereka, fanatisme kesukuan yang mengarah pada peperangan dan pembunuhan, sistem ekonomi yang menghalalkan riba, perbudakan, dan lainnya. Kegelisahan ini yang mendorong Muhammad untuk merenung, berpikir, dan berkontemplasi di gua Hira, sampai akhirnya beliau mendapatkan pencerahan dengan diturunkannya wahyu oleh Allah.

Berpikir secara kritis, mendalam, dan radikal yang dipraktikkan oleh Nabi Muhammad dan kemudian diikuti pula oleh para sahabat pada periode berikutnya dengan mengambil inspirasi dari al-Quran dan sunnah merupakan praktek berfilsafat yang khas Islam. S.H. Nasr menyebut filsafat semacam ini sebagai filsafat profetik (*prophetic philosophy*).<sup>29</sup> Ia bercorak lokal dan belum terstruktur atau tersistematisasi dalam bidang keilmuan yang spesifik. Obyek filsafatnya pun hanya terbatas pada persoalan-persoalan sosial-kemanusiaan yang terjadi di wilayah Arab—terutama Makkah—saat itu.

### *Al-Falsafah al-Islāmiyyah*: Strukturisasi Keilmuan Filsafat Islam

Masuknya pengaruh filsafat Yunani, Suryani, India, dan Persia ke dunia Islam lewat kegiatan penerjemahan pada abad ke-8 dan ke-9, menandai babak baru perkembangan filsafat dalam Islam. Menurut Rahman, pengaruh itu berkembang menjadi suatu gerakan pemikiran filosofis dan ilmiah yang cemerlang dan kuat, dan telah menghasilkan karya-karya yang orisinal dan bernilai tinggi sepanjang abad ke-9 sampai ke-12 M.<sup>30</sup> Bahan-bahan yang digunakan untuk menyusun karya-karya orisinal filsafat Islam saat itu adalah bahan-bahan yang dikembangkan dan disimpulkan dari ide-ide Yunani. Oleh karena itu, corak Yunani-*hellenistik* sangat kental dalam materi dan isinya. Aroma filsafat Plato dan Aristoteles

29 Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, trans. L. Sherrard (London: Routledge, 1993), hlm. xiv-xvi.

30 Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1979), hlm. 167.

menjadi latar yang harus dipahami untuk bisa mengerti berbagai persoalan yang dibahas dalam filsafat Islam.

Namun demikian, seperti dikatakan Rahman, konstruksi aktual filsafat Islam adalah produk asli keilmuan Islam. Perjumpaan dengan filsafat Yunani dan lainnya telah memperkaya sudut pandang filsafat Islam, terutama dalam pembahasan tentang metafisika. Rahman menulis:<sup>31</sup>

Pada dasarnya, tidak ada hal baru yang dikenakan pada sistem pemikiran Yunani yang dipergunakan oleh para filosof Islam. Bahan-bahannya berasal dari periode *hellenisme* akhir, tetapi diberi arah yang baru, hingga muncullah suatu pola yang baru dan orisinal.... Sistem filsafat yang disusun seperti ini merupakan kreasi gemilang peradaban Islam. Dalam dirinya sendiri, ia adalah suatu pencapaian yang mengesankan. Baik dalam ethos *Weltanschauung*-nya maupun dalam struktur aktualnya, ia menampilkan sebuah tonggak jalan yang asli dalam pemikiran manusia, dalam keberadaannya di depan gapura antara kekuonan dan abad modern.

Dengan demikian, di satu sisi ciri khas filsafat Islam terletak pada dialektika yang dibangun filosof Muslim dengan sumber normatif dan historis Islam. Sedangkan di sisi lain, ciri khas ini terbentuk dari orisinalitas dan kreativitas para filosof muslim dalam mengembangkan konsep-konsep filosofis yang berasal dari tradisi luar Islam.

Oliver Leaman menyebutkan bahwa signifikansi filsafat Islam terletak pada cara para filosof muslim mengambil sebagian konsep filosofis kunci dari budaya sebelumnya dan menggunakannya untuk menjawab permasalahan yang muncul dalam budayanya sendiri, dan mengadaptasi konsep-konsep itu. Penggabungan pemikiran filosofis yang abstrak di satu pihak dengan permasalahan yang muncul di dalam Islam di pihak lain merupakan percampuran yang kuat sekaligus lentur bagi pengembangan kekayaan dan keragaman filsafat Islam.<sup>32</sup>

---

31 *Ibid.*, hlm. 171.

32 Oliver Leaman, "Introduction", dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Lea-

Ditinjau dari teori Ward, lahirnya gerakan pemikiran filosofis dan ilmiah setelah perjumpaan dengan sistem filsafat Yunani ini menandai peralihan dari filsafat Islam yang bercorak lokal menjadi *kanonikal*. Pada tahap ini, filsafat Islam mulai tersistematisasi dan tersusun dalam struktur keilmuan tersendiri yang memiliki *body of knowledge*, obyek, pendekatan, proses, dan prosedur keilmuan yang khas. Filsafat Islam berkembang menjadi salah satu bidang keilmuan Islam yang dibedakan dengan bidang-bidang keilmuan Islam lainnya. Bidang keilmuan yang dimaksud bernama *al-falsafah al-islāmiyyah* yang dikenal dan dipelajari oleh peminat filsafat Islam hingga saat ini.

Jamil Salibah menyebutkan bahwa proses strukturisasi keilmuan filsafat Islam dalam format *al-falsafah al-islāmiyyah* atau lahirnya gerakan pemikiran filosofis dan ilmiah dalam Islam tidak berlangsung secara sekaligus, akan tetapi melalui beberapa tahapan. *Pertama*, tahap penerjemahan karya-karya filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab (abad ke-7). *Kedua*, tahap keaktifan dan penggiatan penerjemahan (abad ke-8). *Ketiga*, tahap produktif yang melahirkan para filosof muslim awal dan karya-karya filosofisnya di dunia Islam (abad ke-9).<sup>33</sup>

Di dalam berbagai literatur filsafat Islam yang beredar dan dipelajari hingga saat ini, format keilmuan filsafat Islam biasanya meliputi pemikiran filosofis dari para filosof muslim di belahan Timur dunia Islam yang berpusat di Baghdad dan di bagian Barat yang berpusat di Andalusia. Abu Yusuf Ya'qub al-Kindi (796-873) tercatat sebagai filosof muslim yang pertama. Sejak ia berusaha memperkenalkan filsafat Yunani secara terang-terangan di dunia Islam, filsafat mulai berkembang sedemikian rupa. Dalam konteks tersusunnya filsafat Islam sebagai sebuah struktur keilmuan *al-falsafah al-islāmiyyah*, al-Kindi menandai lahirnya kajian filsafat yang sistematis untuk pertama kalinya di dunia Islam.

Keilmuan filsafat Islam yang tersajikan dalam pemikiran-

---

man (ed.), *History of Islamic Philosophy, Part I* (London & New York: Routledge, 1996), hlm. 8.

33 Jamil Shalibah, *Tārīkh al-Falsafah al-'Arabiyyah* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnān, 1973), hlm. 96.

pemikiran filosofis al-Kindi dan kemudian dilanjutkan oleh para filosof muslim setelahnya, seperti al-Farabi, Ibn Sina, ar-Razi, Ibn Miskawaih, dan al-Ghazali di bagian Timur dunia Islam, serta Ibn Bajjah, Ibn Thufail, Ibnu Rusyd, Ibn ‘Arabi, dan Ibn Khaldun di belahan Barat dunia Islam. Itulah yang hingga saat ini dikenal sebagai bagian dari *‘Ulūm ad-Dīn (Religious Knowledge, Ilmu Agama)*. Sebagaimana disebutkan oleh Nurcholish Madjid bahwa setidaknya terdapat empat disiplin keilmuan Islam tradisional yang berkembang hingga saat ini, yaitu ilmu kalam, fiqh, tasawuf, dan filsafat.<sup>34</sup>

...Ilmu fiqh merupakan disiplin dengan bidang garapan segi-segi eksoteris (lahiriah) agama, terutama aspek hukum dari amalan keagamaan... Ilmu tasawuf memperhatikan segi-segi esoteris (kedalaman, kebatinan)... Ilmu kalam manggarap segi-segi rasional, namun tetap lebih mengutamakan wahyu, sedangkan filsafat manggarap segi-segi spekulatif dengan kecenderungan kuat kepada metode interpretasi metaforis kepada teks-teks suci. Dari keempatnya itu, falsafah adalah yang paling kontroversial, disebabkan persandarannya kepada filsafat Yunani yang amat jauh.

Amin Abdullah mencirikan *‘ulūm ad-dīn* ini sebagai keilmuan Islam yang bersifat *local, parsial* (sepotong-sepotong), *provincial* (terkotak-kotak; terbatas cara pandangnya), *sectarian*, dangkal, reduktif, dan *parochial* (sempit).<sup>35</sup> Meski merepresentasikan pemikiran filosofis yang kritis, mendalam, sistematis, dan radikal, namun filsafat Islam dalam corak *‘ulūm ad-dīn* ini belum mampu keluar dari batas-batas lokalitas keilmuannya. Sebaliknya, *al-falsafah al-islāmiyyah* justru seringkali terlibat dalam ketegangan dan konflik dengan pendukung bidang keilmuan Islam lainnya sesama *‘ulūm ad-dīn*. Bahkan ada kecenderungan kuat di sebagian kalangan umat Islam untuk mengeksklusi dan mengkafirkan produk keilmuan filsafat Islam. Rahman mencatat bahwa capaian-capaian orisinal dan brilian dalam filsafat Islam justru menjadi sasaran ke-

34 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 201, 248.

35 Amin Abdullah, "Mempertautkan Ulum al-Diin..."

curigaan dan serangan ortodoksi. Ketegangan antara pemikiran filsafat dan teologi (dogmatis) berlanjut selama berabad-abad. Demikian pula dengan konflik yang terjadi antara para tradisionalis (*ahl al-hadits*) dengan para filosof.<sup>36</sup>

Harus diakui bahwa *al-falsafah al-islamiyyah* merupakan capaian brilian yang telah dihasilkan oleh para filosof muslim terdahulu. Ia merupakan bagian dari khazanah dan tradisi keilmuan Islam yang diwariskan dari generasi ke generasi hingga masa sekarang ini. Para peminat filsafat Islam di Indonesia sampai saat ini juga mengonsumsi materi keilmuan filsafat Islam dalam *genre al-falsafah al-islamiyyah* ini. Hal ini tampak dari karya-karya akademis yang ada, misalnya, karya Harun Nasution yang dianggap sebagai karya pertama tentang filsafat Islam yang ditulis oleh sarjana Indonesia. Ia menulis sebuah karya yang berjudul *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Karya ini menyajikan pembahasan tentang dua aspek yang berkembang di dunia pemikiran Islam, yakni filsafat dan mistisisme. Berkenaan dengan aspek filsafat, Harun mengawalinya dengan gambaran tentang kontak pertama antara dunia Islam dan ilmu pengetahuan serta filsafat Yunani. Ia lalu memperkenalkan pemikiran filsafat dari enam filsuf muslim klasik, masing-masingnya adalah: al-Kindi, al-Razi, al-Farabi, Ibn Sina, al-Ghazali, dan Ibnu Rusyd.<sup>37</sup>

Penulis menilai bahwa apabila pengajaran dan pembelajaran filsafat Islam dilakukan hanya dalam format *al-falsafah al-islamiyyah* ini, dengan ciri dan karakter keilmuan yang disebutkan di atas, niscaya akan berimplikasi sangat serius bagi keilmuan filsafat Islam. *Pertama*, filsafat Islam menjadi ilmu yang sudah final dan tidak berkembang lagi. Secara tidak sadar, pengajaran filsafat Islam dalam format *al-falsafah al-islamiyyah* ini menutup kemungkinan bagi pengembangan kajian filsafat Islam lebih lanjut. Hal ini diperkuat dengan adanya kesan bahwa kajian filsafat Islam telah berakhir akibat serangan al-Ghazali terhadap para filosof atau dengan wafatnya Ibnu Rusyd, yang dikenal sebagai pembela filsafat di ha-

36 Fazlur Rahman, *Islam...*, hlm. 172-175.

37 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 1-40.

dapan serangan al-Ghazali, atau segera setelah itu.<sup>38</sup> Tidak mengherankan bila kemudian pengajaran filsafat Islam di berbagai perguruan tinggi Islam di Indonesia hanya membahas materi-materi filsafat Islam pra Ibnu Rusyd saja.

*Kedua*, pembelajaran filsafat Islam dalam dalam format *al-falsafah al-islāmiyyah* saja hanya akan memperpanjang sejarah konflik dan pertengkarannya serta memperuncing jurang perselisihan antara para peminat filsafat Islam dengan para pendukung keilmuan Islam yang lain. Para peminat filsafat Islam hanya akan jatuh pada pemihakan terhadap cara pandang keagamaan atau kelompok pemikiran tertentu tanpa mampu memahaminya dalam horizon pemikiran yang lebih komprehensif dan utuh. Sebagai contoh, sikap fanatik terhadap kelompok Mu'tazilah karena dinilai sebagai kelompok yang rasional dan paling berjasa dalam mengembangkan kajian filsafat Islam, atau mendiskreditkan kelompok ortodoksi Sunni karena dianggap telah membunuh perkembangan pemikiran filsafat dalam Islam dan membandingkannya dengan tradisi Syiah yang sampai masa sekarang ini dinilai telah melestarikan tradisi berpikir filosofis.

*Ketiga*, pembelajaran filsafat Islam dalam format *al-falsafah al-islāmiyyah* saja hanya akan mengantarkan pada kegagalan untuk melihat kesaling-keterkaitan antara filsafat Islam dengan disiplin-disiplin keilmuan Islam yang lain. Jamil Favlin misalnya mengatakan bahwa filsafat Islam mempunyai keterkaitan intrinsik dengan kalam (teologi). Kelahiran filsafat Islam tidak bisa dilepaskan dari kontroversi-kontroversi teologis yang muncul dalam ilmu kalam.<sup>39</sup> Demikian pula keterkaitan antara filsafat dengan tasawuf yang telah menghasilkan pemikiran-pemikiran brilian yang bernuansa tasawuf filosofis (*at-tashawwuf al-falsafi*).

---

38 Seyyed Hossein Nasr, "Introduction", dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy, Part II* (London & New York: Routledge, 1996), hlm. 13.

39 Jamil Pavlin, "Sunni Kalam and Theological Controversies", dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy, Part I* (London & New York: Routledge, 1996), hlm. 106-107.

### *Al-Fikr al-Falsafi*: Reaktualisasi Ethos Kritis Filsafat Islam

Perjumpaan umat Islam dengan modernitas pada abad ke-19 sebagaimana telah penulis jelaskan di atas menandai babak baru perkembangan keilmuan Islam, termasuk filsafat Islam di dalamnya. Corak keilmuan filsafat Islam pada tahap ini mengambil bentuk yang berbeda dengan filsafat Islam dalam format *al-falsafah al-islāmiyyah* pada tahap sebelumnya. Filsafat Islam yang berkembang pasca pertemuan umat Islam dengan modernitas ini mengambil bentuk *al-fikr al-falsafi* (pemikiran filsafat) dalam Islam.

Filsafat Islam dalam corak *al-fikr al-falsafi* ini memiliki beberapa karakter dasar. *Pertama*, integratif. Karya-karya penting di bidang filsafat Islam pada masa sekarang ini telah melihat adanya keterkaitan dan keterhubungan intrinsik antara filsafat Islam dengan bidang-bidang keilmuan Islam yang lain, seperti kalam, fiqh, tasawuf, dan lainnya. S.H. Nasr dan Oliver Leaman misalnya memuat pembahasan tentang keterkaitan antara filsafat Islam dengan kalam dan tasawuf.<sup>40</sup> Demikian pula dengan keterhubungan antara filsafat Islam dengan sastra, logika, bahasa, sains, hukum, dan seterusnya.<sup>41</sup> Hal ini menunjukkan bahwa *al-fikr al-falsafi* berkarakter integratif dan saling terkait dengan—serta tidak dapat dipisahkan dari—bidang-bidang dan tema-tema keilmuan Islam lainnya yang berkembang hingga saat ini.

Integrasi filsafat dengan bidang-bidang keilmuan Islam yang lain tampak juga dalam literatur-literatur studi Islam modern yang menjelaskan berbagai aspek keilmuan Islam dimana filsafat Islam merupakan salah satu bidang bahasannya. Fazlur Rahman misalnya menulis karya yang berjudul *Islam*.<sup>42</sup> Di dalam karya tersebut, filsafat menjadi salah satu topik bahasan selain topik-topik keilmuan Islam yang lain, seperti sejarah Muhammad, al-Quran, hadis, fiqh dan hukum, teologi, syari'ah, tasawuf, dan tarekat, serta gerakan pembaruan dan modernisasi dalam Islam. Abdullah Saeed juga

40 Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy, Part I* (London & New York: Routledge, 1996).

41 *Ibid.*

42 Fazlur Rahman, *Islam...*

menulis buku yang berjudul *Islamic Thought: An Introduction*.<sup>43</sup> Karya ini memperkenalkan kajian keilmuan Islam yang integratif yang meliputi aspek-aspek yang tidak jauh berbeda dengan pembahasan Rahman. Saeed juga menambahkan aspek ekspresi seni dan pemikiran politik dalam Islam. Selain itu, Harun Nasution juga menulis buku yang berjudul *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* yang telah penulis sebutkan sebelumnya.<sup>44</sup>

Hal yang perlu digaris-bawahi dari karya-karya di atas adalah penekanan tentang keberadaan filsafat Islam (baca: *al-fikr al-falsafi*) sebagai bagian yang tak terpisahkan dari—dan bersifat integratif—dengan bidang-bidang keilmuan Islam lainnya. Dalam hal ini, diakui bahwa *al-fikr al-falsafi* telah memiliki struktur keilmuan yang khas dan kokoh. Akan tetapi, keberadaan *al-fikr al-falsafi* itu tidak dapat dipisahkan dari rancang bangun keilmuan Islam yang lebih utuh.

*Kedua*, *al-fikr al-falsafi* berkarakter kritikal. Karakter ini senada dengan tahap ketiga dalam teori Ward tentang perkembangan studi agama. Para sarjana muslim modern mulai menyadari bahwa mereka perlu bersikap kritis dan memikirkan ulang tradisi dan khazanah keilmuan Islam yang diwariskan dari generasi terdahulu. Karakter semacam ini tampak misalnya dalam buku yang ditulis oleh Muhammad Iqbal yang berjudul *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*.<sup>45</sup> Karya ini menjadikan filsafat sebagai alat untuk membangun ulang pengetahuan dan pengalaman keberagaman dalam Islam. Ada juga karya dari Muhammad Abid al-Jabiri yang berjudul: *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*.<sup>46</sup> Karya ini mengkritisi dan meninjau ulang warisan keilmuan filsafat Islam untuk membuka ruang bagi pengembangan filsafat Islam lebih lanjut.

---

43 Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (Canada: Routledge, 2006).

44 Harun Nasution, *Islam Ditinjau...*

45 Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (London: Oxford University Press, 1934).

46 Muhammad Abid al-Jabiri, *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, trans. Aziz Abbasi (Austin: Center for Middle Eastern Studies University of Texas, 1999).

Masih banyak lagi karya-karya lain dari sarjana muslim modern yang lahir dari semangat kritisisme semacam ini. Secara umum, karya-karya kritis tersebut menginginkan adanya pengujian ulang, reformulasi, dan rekonstruksi yang dibangun di atas semangat untuk menggali kekayaan khazanah keilmuan Islam, termasuk di dalamnya *al-fikr al-falsafi* dan kemudian mengembangkan seraya menunjukkan karakter kritis yang terkandung di dalamnya.

Ditinjau dari penjelasan Amin Abdullah tentang tahapan perkembangan dan corak keilmuan Islam di atas, *al-fikr al-falsafi* dapat ditempatkan sebagai bagian integral dalam keutuhan *al-fikr al-islāmī*.<sup>47</sup> *Al-fikr al-falsafi* merupakan aspek pemikiran filsafat dalam Islam yang memiliki struktur dan rancang bangun keilmuan tersendiri yang utuh, tetapi tidak bisa dipisahkan dari aspek-aspek pemikiran dan keilmuan Islam lainnya (*al-fikr al-islāmī*).

Munculnya *al-fikr al-falsafi* dalam rancang bangun *al-fikr al-islāmī* yang berkarakter kritis, integratif, utuh, dan komprehensif ini rupanya tidak sepenuhnya dianggap sebagai kemajuan atau perkembangan positif oleh sebagian kalangan. Sebaliknya, *al-fikr al-falsafi* justru dicurigai, dikecam, dan dianggap telah menyimpang dari warisan tradisional keilmuan Islam. Kecaman itu lebih banyak disuarakan oleh para pendukung dan pencinta *'ulūm ad-dīn* yang tidak memiliki wawasan tentang keutuhan keilmuan Islam dan tidak rela jika terjadi perubahan dan pembaruan terhadap tradisi dan khazanah keilmuan Islam. Dikotomi keilmuan yang telah akut dan mentradisi sampai sekarang ini turut menyumbang lahirnya kecurigaan dan kecaman yang dimaksud.

### ***Ad-Dirāsah al-Falsafiyah*: Format Filsafat Islam dengan Mandat Yang Diperluas**

Filsafat Islam dalam corak *al-fikr al-falsafi* dapat dianggap sebagai pendahuluan dan pengantar bagi *genre* baru filsafat Islam yang diharapkan lahir pada masa kontemporer ini. Penulis sebut begitu, karena kegelisahan dan embrio bagi *genre* baru filsafat Islam ini telah mulai nampak, tetapi belum mengambil bentuk yang pasti

---

47 Amin Abdullah, "Mempertautkan Ulum al-Diin..."

dan masih menentukan format yang lebih matang. Tantangan modernitas dengan segala macam problem kemanusiaan yang muncul bersamanya serta tuntutan untuk mengkritisi tradisi dan khazanah keilmuan Islam yang dihadapi oleh *al-fikr al-falsafi* masih berlangsung dan menjadi tantangan yang dihadapi pula oleh filsafat Islam saat ini. Lebih daripada itu, arus globalisasi serta kemajuan ilmu pengetahuan, teknologi, transportasi, komunikasi, dan lainnya telah memunculkan persoalan-persoalan baru dalam peradaban manusia yang menuntut filsafat Islam untuk turut memberikan respon yang kritis, mendalam, dan solutif.

Dapat dikatakan bahwa tantangan yang dihadapi oleh filsafat Islam pada masa sekarang ini lebih kompleks dan lebih berat daripada periode-periode sebelumnya. Menurut hemat penulis, berbagai tantangan tersebut tidak akan bisa dihadapi jika hanya mengandalkan format keilmuan dan pembelajaran filsafat Islam yang terdahulu (*al-hikmah, al-falsafah al-islamiyyah, al-fikr al-falsafi*) saja. Dibutuhkan *genre* baru filsafat Islam yang diharapkan mampu merespon secara produktif berbagai tantangan dan persoalan kemanusiaan di atas. *Genre* baru filsafat Islam itu bernama *ad-dirāsah al-falsafiyyah*.

Filsafat Islam dalam corak *ad-dirāsah al-falsafiyyah* ini memiliki beberapa karakter. *Pertama*, *ad-dirāsah al-falsafiyyah* lahir dari semangat kritis untuk mengembangkan khazanah keilmuan filsafat Islam yang telah ada dalam berbagai aspek materi dan sudut pandang pembahasannya. Berkenaan dengan aspek materi, *ad-dirāsah al-falsafiyyah* perlu mengembangkan kajian terkait tema-tema filsafat yang belum digarap oleh filsafat Islam sebelumnya, seperti epistemologi, etika, filsafat politik, filsafat sosial, filsafat sejarah, dan lainnya. Ada kesan yang kuat selama ini bahwa filsafat Islam hanya berisi pembahasan tentang metafisika ketuhanan, penciptaan alam, dan logika saja. Hassan Hanafi misalnya mengatakan bahwa kerangka dasar pembahasan filsafat Islam *in old fashion* hanya terbatas pada pembahasan seputar persoalan *ilāhiyyāt* (ketuhanan), *thabi'iyāt* (alam) dan *manthiq* (logika).<sup>48</sup> Sementara persoalan

---

48 Hassan Hanafi, *Dirāsāt Falsafiyyah* (Kairo: al-Anjilu al-Mishriyyah, 1988), hlm. 130-133.

*insāniyyāt* (sosial humaniora) dan *tārīkhiyyāt* (kesejarahan) lebih sering absen. Hampir tidak ada filosof muslim yang membahas dua lingkup persoalan ini, padahal keduanya lebih bersentuhan dengan dimensi praksis kehidupan. Absennya dua lingkup persoalan ini mengakibatkan disiplin keilmuan ini menjadi kurang adaptif dan responsif terhadap perubahan dan perkembangan zaman.<sup>49</sup>

Adapun tentang sudut pandang kajiannya, *ad-dirāsah al-falsafiyah* perlu mengupayakan pengayaan sudut pandang filosofisnya dengan mengambil inspirasi dari teori-teori dan perspektif filosofis ilmu-ilmu modern. *Ad-dirāsah al-falsafiyah* perlu mengadopsi-sesuai dengan konteks persoalan filsafat yang dikaji—teori-teori bahasa, strukturalisme, fenomenologi, kritik ideologi, sejarah, sosial, antropologi, *cultural studies*, politik, dan lainnya.

*Kedua*, *ad-dirāsah al-falsafiyah* perlu menajaki dan melanjutkan upaya-upaya terdahulu untuk menjalin dialog dengan perkembangan kajian filsafat dari tradisi lain, seperti Eropa, India, China, dan lainnya. Aminrazavi menyayangkan soal minimnya sarjana Muslim yang berminat mempelajari perkembangan pemikiran filosofis di Barat atau tradisi lainnya, sementara sebaliknya banyak sekali sarjana Barat yang mempelajari filsafat Islam dan bahkan memiliki kontribusi yang tidak sedikit dalam menghadirkan kembali pemikiran-pemikiran para filosof muslim klasik ke lingkungan akademik.<sup>50</sup> *Ad-dirāsah al-falsafiyah* perlu membuka diri terhadap perkembangan filsafat secara umum, termasuk perkembangan filsafat di dunia Barat. Studi filosofis-komparatif dalam *ad-dirāsah al-falsafiyah* perlu digalakkan, terutama yang berkenaan dengan persoalan-persoalan filosofis kekinian, seperti soal kebebasan, keadilan, etika, dan lainnya.<sup>51</sup>

*Ketiga*, *ad-dirāsah al-falsafiyah* perlu membuka ruang bagi pembahasan persoalan-persoalan kemanusiaan yang bersifat global, seperti isu pluralisme, teorisme, demokrasi, liberalisme, lingkun-

49 Hassan Hanafi, *Dirāsāt Islāmiyyah* (Kairo: al-Anjilu al-Mishriyyah, 1981), hlm. 393-415, 416-456.

50 Fatimah, dkk., *Naskah Buku Ajar Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2006), hlm. 7-8.

51 *Ibid.*, 9-10.

gan, konflik dan kekerasan, hak asasi manusia, gender, ijihad kontemporer, dan lainnya. Para peminat filsafat Islam perlu menyadari bahwa *ad-dirāsah al-falsafiyah* merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari diskursus filsafat global. Oleh karena itu, *ad-dirāsah al-falsafiyah* perlu terlibat dalam perbincangan filosofis global yang berkenaan dengan persoalan-persoalan tersebut.

### **Filsafat Islam di Indonesia: *Living Philosophy* dalam Bingkai *Ad-Dirāsah al-Falsafiyah***

Usia bidang keilmuan Filsafat Islam di Indonesia masih sangat muda. Disiplin ini baru saja diperkenalkan di dunia akademik Indonesia pada tahun 1970-an. Namun demikian, perkembangan bidang keilmuan ini sepanjang empat dekade terakhir cukup menggembirakan. Ratusan judul buku tentang filsafat Islam telah diterbitkan dalam bahasa Indonesia. Peminat dan sarjana filsafat Islam pun bertambah dari tahun ke tahun. Banyak pula lembaga-lembaga pendidikan formal dan non formal yang menyajikan pengajaran dan pembelajaran filsafat Islam, terutama bagi generasi muslim negeri ini. Tampaknya bidang keilmuan Islam yang umurnya masih sangat muda ini tengah bersiap untuk menjadi 'primadona' baru keilmuan Islam di Indonesia.

Akan tetapi, minat terhadap filsafat Islam yang mulai tumbuh subur itu sangat mungkin akan segera layu jika kajian filsafat Islam disajikan *in the old fashion* atau dalam *genre* lama. Benar bahwa pembelajaran filsafat Islam yang semacam itu penting untuk melestarikan tradisi, namun tidak cukup mampu untuk memuaskan dahaga keilmuan para peminatnya yang berhadapan dengan problem-problem historis spesifik yang khas Indonesia. Menurut penulis, kajian filsafat Islam di Indonesia perlu diarahkan tidak hanya pada penggalian dan pelestarian tradisi filsafat Islam klasik yang sepenuhnya diimpor dari tanah Arab, tetapi juga perlu menggali khazanah kefilosofan Islam yang khas Indonesia, terutama filsafat Islam yang hidup (*living philosophy*) di tengah umat Islam Indonesia. Menurut penulis, sarjana filsafat Islam di Indonesia perlu mengembangkan semacam *living philosophy* dalam bingkai *ad-dirāsah al-falsafiyah*

berdasarkan prinsip-prinsip dan karakter-karakter filsafat Islam yang telah penulis uraikan dari masing-masing *genre* di atas.

Paling tidak ada tiga wilayah persoalan filsafat Islam yang bisa dikaji dan dikembangkan. *Pertama*, pengkajian historis filsafat Islam di Indonesia. Persoalan yang dikaji di ranah ini adalah tentang kesinambungan historis dan transmisi pemikiran filosofis di kalangan umat Islam Indonesia. Sebagai contoh, era 1970-an dapat dilihat sebagai periode ketika filsafat Islam mulai dikenalkan secara akademis di Indonesia. Meski bisa dikatakan bahwa pada periode itulah filsafat Islam mulai tumbuh, berkembang, dan dipelajari secara akademis di negeri ini, bukan berarti sebelum periode tersebut filsafat Islam tidak pernah hidup di tengah umat Islam Indonesia. Penelitian Alwi Shihab menunjukkan bahwa corak tasawuf *falsafi* turut mewarnai corak “Islam pertama” di Indonesia.<sup>52</sup> Hal ini menyiratkan bahwa kecenderungan berpikir filosofis di ranah keislaman telah tumbuh di generasi muslim terdahulu. Sarjana filsafat Islam perlu menggali sumber-sumber historis tentang wacana dan praktek berfilsafat di kalangan umat muslim Indonesia dari generasi ke generasi. Perlu dicermati ketersambungan (*continuity*), perubahan (*change*), pola (*pattern*), dan *trends* yang menjadi karakter dari tiap-tiap periode historis yang ada.

*Kedua*, kajian filsafat Islam yang berbasis lokalitas budaya Indonesia. Di ranah ini persoalan utama yang dikaji adalah tentang cara berpikir (*the way of thinking*), pandangan hidup (*the way of live*), dan pandangan-dunia (*worldview*) umat Islam Indonesia di daerah tertentu berkenaan dengan persoalan spesifik yang melibatkan pengetahuan dan emosi keagamaan mereka. Data-data yang terkait ranah ini bisa digali di dalam karya-karya sastra, serat, nukilan-nukilan, dan sebagainya yang mengandung pembahasan tentang persoalan-persoalan yang dimaksud. Sebagai contoh, karya-karya sastra yang ditulis oleh para penulis muslim Indonesia yang berasal dari Minang pada pertengahan hingga akhir abad ke-20 sangat banyak yang menggambarkan cara berpikir, pandangan hidup, dan *worldview* yang melibatkan pengetahuan dan emosi keagamaan

---

52 Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001).

mereka. Nilai-nilai filosofis tersebut perlu digali dan dijelaskan secara akademis oleh sarjana filsafat Islam di Indonesia saat ini.

*Ketiga*, penting juga dikaji dan ditunjukkan perubahan dan pergeseran cara pandang dan cara berpikir keislaman yang disebutkan di atas yang terjadi pada generasi umat Islam Indonesia pada abad sekarang ini. Filsafat, menurut penulis, selain bisa diartikan sebagai produk keilmuan yang kritis dan radikal, bisa juga dimaknai sebagai cara pandang, cara berpikir, dan *worldview* yang berkembang di dalam kelompok masyarakat tertentu. Jika cara berpikir dan cara pandang tersebut melibatkan pengetahuan dan emosi keagamaan masyarakat yang bersangkutan, maka ia bisa digali dan dikaji sebagai bahan pengembangan kajian filsafat Islam di negeri ini. Tugas para sarjana filsafat Islam di Indonesia-lah untuk mengkaji dan menjelaskan perubahan dan pergeseran cara pandang dan cara berpikir itu.

Barangkali masih sangat banyak wilayah persoalan yang bisa dimekarkan dan dikembangkan, berkenaan dengan filsafat Islam di Indonesia dalam format *living philosophy* ini. Pemekaran dan pengembangan ini hanya akan menjadi mungkin jika pengajaran dan pembelajaran filsafat Islam mau memperluas model dan karakter keilmuannya ke arah *genre ad-dirāsah al-falsafiyah* seperti telah dijelaskan di atas. ❀

**BAGAN STUDI AGAMA, KEILMUAN ISLAM, DAN FILSAFAT ISLAM**

EMPAT TAHAP PERKEMBANGAN STUDI AGAMA		TIGA CORAK KEILMUAN ISLAM		EMPAT GENRE FILSAFAT ISLAM	
Fase	Karakteristik	Genre	Karakteristik	Genre	Karakteristik
<b>LOKAL</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Ada batasan lokalitas, bahasa, geografi</li> <li>- Ditransmisikan melalui tradisi lisan</li> <li>- Defensif, curiga, menolak, dan menyangkal tradisi yang berbeda</li> </ul>	<b>ULUM AD-DIN</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Lokalitas Arab</li> <li>- Berakar pada al-Quran dan as-Sunnah</li> <li>- Sistematisasi dan strukturisasi bidang-bidang keilmuan Islam</li> <li>- Bidang-bidang keilmuan Islam saling terpisah, terkotak-kotak, parsial, dan tidak komprehensif</li> </ul>	<b>AL-HIKMAH</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Local dalam The Early Islamic Community @ al-hikmah</li> <li>- Prophetic Philosophy; Sunnah Nabi dalam berpikir</li> <li>- belum terstruktur atau tersistematisasi dalam bidang keilmuan spesifik</li> <li>- Bersumber pada al-Quran dan Sunnah</li> </ul>
<b>KANONIKAL</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Kanonikalisasi dan absolutisasi ajaran agama</li> <li>- Ditransmisikan melalui tradisi lisan dan tulisan</li> <li>- Rasionalisasi dan moralisasi atas teks dan tradisi keagamaan</li> <li>- Otoritas agama menjadi terlampaui</li> <li>- Muncul religious truth claims</li> <li>- Ortodoksi dan bid'ah</li> </ul>	<b>AL-FALSAFAH AL-ISLAMIAH</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Bercorak kanonikal</li> <li>- Pengaruh Yunani, Suryani, India, dan Persia</li> <li>- Ditransmisikan lewat tradisi tulis</li> <li>- Body of knowledge, obyek, pendekatan, proses dan prosedur keilmuan yang khas</li> <li>- Interpretasi metafisis terhadap nash ortodoksi</li> <li>- Sasaran kecurigaan dan serangan</li> <li>- Dieksklusi dan "dikafirkan"</li> </ul>	<b>AL-FALSAFI</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Bagian integral dari keilmuan Islam</li> <li>- Kritis (pengujian ulang, reformulasi, dan rekonstruksi) terhadap tradisi dan modernitas</li> <li>- Struktur keilmuan yang khas; body of knowledge, obyek, pendekatan, proses dan prosedur keilmuan</li> <li>- Utuh dan komprehensif</li> </ul>
<b>KRITIKAL</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Latar belakang Enlightenment pada Masa Pencerahan Eropa</li> <li>- Kritisisme terhadap tradisi dan ortodoksi</li> <li>- Mengedepankan the principle of evidentialism dan the principle of autonomy</li> </ul>	<b>AL-FIKR AL-ISLAMI</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Kluster keilmuan tidak jauh berbeda dengan 'ulum ad-din</li> <li>- Sistematisasi dan strukturisasi bidang-bidang keilmuan Islam</li> <li>- Struktur ilmu dan the body of knowledge yang komprehensif, utuh, dan menyeluruh</li> </ul>		

<p><b>GLOBAL</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Perpanjangan tahap kritikal</li> <li>- Agama sebagai fenomena global religiusitas manusia</li> <li>- Pengakuan terhadap pluralitas agama-agama</li> </ul>	<p><b>AD-DIRASAH</b> <b>AL-ISLAMIYYAH</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Masih mencari format ideal</li> <li>- Metode dan pendekatan baru dari ilmu sosial dan humaniora</li> <li>- Kritis dan komparatif</li> <li>- Menggunakan “kerangka teori” untuk memandu analisa data secara akademis</li> <li>- Ditopang oleh field research dan observasi historis-empiris</li> <li>- The body of knowledge yang utuh: process dan procedure, approaches, basic assumption</li> </ul>	<p><b>AD-DIRASAH</b> <b>AL-FALSAFIYYAH</b></p>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Masih mencari format ideal</li> <li>- Kritis (pengujian ulang, reformulasi, dan rekonstruksi) terhadap tradisi, modernitas, dan postmodernitas</li> <li>- Pembahasan insāniyyāt (sosial humaniora) dan tārikhiyyāt (kesejarahan)</li> <li>- Mengambil inspirasi dari teori-teori dan perspektif filosofis ilmu-ilmu modern</li> <li>- Dialog dengan perkembangan kajian filsafat dari tradisi lain</li> <li>- Kritis-komparatif</li> <li>- Pembahasan problem global kemanusiaan</li> </ul>
----------------------	--	---	--	--	--

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. “Mempertautkan Ulum al-Diin, al-Fikr al-Islamiy dan Dirasat Islamiyyah: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global”, dalam <http://aminabd.wordpress.com/2010/06/20/mempertautkan-ulum-al-diin-al-fikr-al-islamiy-dan-dirasat-islamiyyah-sumbangan-keilmuan-islam-untuk-peradaban-global>.
- Al-Jābirī, Muhammad ‘Ābid *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsah al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Arab-Islamic Philosophy: A Contemporary Critique*, trans. Aziz Abbasi. Austin: Center for Middle Eastern Studies University of Texas, 1999.
- Asy’arie, Musa. *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir*. Yogyakarta: LESFI, 1999.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*, trans. L. Sherrard. London: Routledge, 1993.
- Fatimah, dkk. *Naskah Buku Ajar Filsafat Islam*. Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- Hanafi, Hassan. *Dirāsāt Islāmiyyah*. Kairo: al-Anjilu al-Mishriyyah, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Dirāsāt Falsafiyah*. Kairo: al-Anjilu al-Mishriyyah, 1988
- <https://www.youtube.com/watch?v=nZ4YDUZkeIk&list=PlybI-QLBaNgSp0pHTv29KwLG1HBoi9w7w&index=8>.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. London: Oxford University Press, 1934.
- Leaman, Oliver. “Introduction”, dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy, Part I*. London & New York: Routledge, 1996.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Nasr, Seyyed Hossein. “The Meaning and Concept of Philosophy in Islam”, dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy, Part I*. London & New

- York: Routledge, 1996.
- \_\_\_\_\_. "Introduction", dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed.). *History of Islamic Philosophy, Part II*. London & New York: Routledge, 1996.
- \_\_\_\_\_. "The Quran and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy", dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy, Part I* (London & New York: Routledge, 1996).
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya, Jilid I & II*. Jakarta: UI Press, 1985.
- Pavlin, Jamil. "Sunni Kalam and Theological Controversies", dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed.). *History of Islamic Philosophy, Part I*. London & New York: Routledge, 1996.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979
- Saeed, Abdullah. *Islamic Thought: An Introduction*. Canada: Routledge, 2006.
- Shalibah, Jamil. *Tārikh al-Falsafah al-'Arabiyyah*. Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnān, 1973.
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.
- Ward, Keith. *The Case of Religion*. Oxford: Oneworld, 2004.