

# FILSAFAT ISLAM DAN MASALAH KEMUNDURAN PERADABAN ISLAM

*Oleh:*  
Ibnu Rusyd\*

*Program Magister Ilmu Agama Islam, Fakultas Falsafah dan Peradaban  
Universitas Paramadina  
[ibnu.rusyd@students.paramadina.ac.id](mailto:ibnu.rusyd@students.paramadina.ac.id)*

## **Abstract**

*Reading Islamic history and civilization and contemporary conditions affected by irrational religious narratives, the decline of Muslim society, conflicts, and violence prove that the decline and backwardness of civilization are still continuing in Islamic world. Various formula are offered to revive Islamic civilization. However, instead of compiling a formula with a strong scientific foundation, the response has been increasingly ideological and political from time to time. At the same time, unfortunately, the Muslim community used heretics and prohibitions to purge Islam's only scientific and rational heritage, philosophy, from the stage of civilization. Through an interdisciplinary approach and critical discourse analysis methods utilizing empirical and literature to reveal the urgency of philosophy as an important tradition related to advance quality of civilization, this research findings important results are; First, Islamic philosophy deals with the creation of scientific and humanist culture which becomes basis progress of civilization. Second, after forbidden by Sunni orthodox which made political alliances with rulers, Islamic philosophy lost its influence, and gradually Islamic civilization declined. Third, decline that continue to this day is the result of the position of Islamic philosophy which has not been sufficiently revitalized in Muslim societies.*

**Keywords:** *Islamic Philosophy, Islamic civilization, decline, fall behind*

## **A. PENDAHULUAN**

Sebuah pertanyaan klise berbunyi “Apakah ada masalah dengan peradaban kaum Muslim hari ini?” seharusnya dijawab dengan tindakan nyata yang dilakukan setiap Muslim untuk menyelesaikannya. Terutama bagi sebuah negara dengan

penduduk Muslim terbesar di dunia seperti Indonesia. Ada dua hal yang menguatkan pendapat kita bahwa peradaban Islam sedang mengalami kemunduran. Pertama adalah pengamatan atas kasus dan fenomena sosial, politik, dan ekonomi hari ini. Peningkatan kasus intoleransi, kekerasan atas nama agama,

pemaksaan keyakinan, dan terorisme terjadi hampir di seluruh dunia Islam, tidak hanya Indonesia. Selain itu, terdapat pula tren politisasi agama yang berujung pada disintegrasi sosial dan matinya kepercayaan publik terhadap institusi demokrasi (Denny, 2019). Di lain tempat, narasi religius dijadikan basis untuk sebuah irasionalitas modern. Contohnya, sejak pemerintah Indonesia mengumumkan secara resmi wabah virus Covid-19 sebagai pandemi bencana alam tahun 2020, dapat kita lihat lingkungan sosial yang terpecah akibat narasi-narasi religius tidak rasional dan berita bohong yang menolak fakta pandemi dan keharusan menjaga protokol kesehatan.

Kedua adalah data empiris yang menunjukkan keadaan sosial masyarakat Muslim. Berdasarkan catatan Ahmet T. Kuru (2020), selama satu dasawarsa terakhir banyak media melaporkan peningkatan signifikan fenomena kekerasan, konflik, dan peperangan di negara-negara seperti Irak, Nigeria, Afghanistan, dan Suriah. Sejak peristiwa 9/11, media dunia tidak bisa lepas untuk melaporkan keterlibatan pelaku Muslim dalam pusaran terorisme, konflik, dan peperangan yang terus berlanjut. Menurut Kuru, menonjolnya Islam dan dunia Islam dalam data dan pemberitaan bukan lagi sekadar sensasionalisme jurnalistik dan bias belaka, karena sorotan tersebut didukung oleh data ilmiah. Sepanjang tahun 2009 dua pertiga dari semua perang dan konflik terjadi di negara mayoritas Muslim. Kondisi serupa juga disampaikan oleh salah satu intelektual Muslim

modern yang juga mantan pejabat menteri di Irak, Ali Allawi, dalam *The Crisis of Islamic Civilization* (2010):

“... ini semua saya alami langsung dalam rangkaian konflik dan peperangan yang melanda kaum Muslim serta dunia Muslim sepanjang tiga puluh tahun terakhir. Perpecahan umat Muslim meledak dalam letupan-letupan kekerasan yang tak terbayangkan. Pelbagai kebencian sektarian, etnis, dan rasial mencampakkan idealitas persatuan Islam.”

Tidak berhenti di sana, laporan Freedom House menunjukkan rendahnya tingkat demokratisasi negara Muslim. Di bidang lainnya, pada 2010 rata-rata Pendapatan Nasional Bruto per kapita, tingkat melek huruf, budaya literasi, lama masa sekolah, dan angka harapan hidup di semua negara mayoritas Muslim berada di bawah rata-rata dunia (Kuru, 2020). Berbagai bukti di atas sebenarnya menyatakan terdapat masalah pada cara hidup dan cara berpikir masyarakat Muslim dalam mengisi peradabannya.

Masalah mundurnya kualitas peradaban Islam tentu tidak bersifat tunggal melainkan dipengaruhi oleh berbagai faktor. Adapun human capital adalah salah satu faktor yang seharusnya menjadi perhatian para ahli mengingat kualitas suatu peradaban sangat bergantung pada kualitas sumber daya manusia. Dalam studi tentang masalah peradaban Islam, (Allawi, 2010) sampai pada kesimpulan bahwa masyarakat Muslim telah kehilangan elan vital

peradabannya yang ia sebut dengan spiritualisme Islam. Dia melihat bahwa dunia Islam hari ini mengalami overdosis politisasi agama yang hanya menciptakan tersingkirnya spiritualisme sebagai akar kreativitas dunia Islam. Sejalan dengan itu, Dawam Rahardjo (2012) mengatakan bahwa masalah epistemologi yang diderita umat Islam akan terus berlangsung selama rasionalisme dan pemikiran ilmiah tidak bisa tumbuh, dan corak Islam yang sektarian dan politis terus aktif mengisi panggung. Pendapat yang sama juga dipertahankan oleh (Maarif, 2018) yang melihat dunia Islam belum bisa lepas dari belenggu masa lalu yang terlalu sektarian dan tekstualis dalam memahami agama dan kehidupan. Dia bahkan mengkritik sangat tajam dengan mengatakan bahwa Sunnisme dan Syi'isme yang dibela mati-matian oleh mayoritas umat Islam adalah warisan belenggu tersebut.

Berbagai pendapat dan studi mendalam yang dilakukan para ahli seperti (Jabiri 2014), (Zaid 2003) (Allawi 2010), (Akyol 2013), (Maarif 2018), (Kuru 2020), mengindikasikan dengan kuat adanya ketersingkirkan epistemologi filsafat Islam yang rasional, empiris, dan humanis, sebagai salah satu faktor terkuat yang menyebabkan terjadinya kemunduran peradaban Islam. Atas dasar itu, penelitian ini ingin menjawab permasalahan bagaimana sebenarnya bentuk dari epistemologi filsafat Islam tersebut? Benarkah ia merupakan epistemologi yang mampu menopang sebuah peradaban rasional, ilmiah, humanis, dan demokratis? Bagaimana sejarah

sosial dan politik umat Islam dipengaruhi oleh keberadaan dan ketiadaan epistemologi filsafat Islam? Adakah hubungan antara kemunduran peradaban Islam dengan tersingkirnya epistemologi filsafat Islam? Dengan menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas, penelitian ini berusaha memenuhi satu kepentingan atau urgensi studi di dunia Islam, yaitu menegaskan perlunya merevitalisasi filsafat Islam untuk perbaikan kondisi peradaban Islam modern.

## **B. METODE PENELITIAN**

Saya menggunakan pendekatan kualitatif dengan paradigma filosofis dan kritis dalam pengamatan, elaborasi, dan eksplanasi guna memahami hakikat epistemologi filsafat Islam dan perannya dalam peradaban. Pengertian paradigma filosofis di sini adalah paradigma yang memandang adanya nilai dan sistem filosofis tertentu dalam pembentukan dan jalannya sebuah peradaban. Adapun paradigma kritis adalah pandangan bahwa sistem filosofis yang hidup di suatu masyarakat tidak lepas dari kepentingan-kepentingan aktor dan kelas sosial tertentu untuk melestarikan nilai dan sistem yang mereka yakini (Creswell 2012) (Eriyanto 2011) (Zaid 2003). Pemilihan kedua paradigma tersebut dilandasi pertimbangan bahwa munculnya budaya ilmiah dan kosmopolitan dari peradaban dunia Islam yang dimulai pada abad ke-8 mencerminkan nilai dan sistem keyakinan serta pengetahuan masyarakat. Hal ini juga menunjukkan kelas-kelas sosial yang

berkepentingan terhadap budaya ilmiah saat itu; termasuk memudarnya budaya ilmiah dan menguatnya ortodoksi yang mencerminkan kepentingan kelas ulama dan penguasa, dalam menjaga otoritas dan hegemoninya atas masyarakat secara umum.

Sumber data yang digunakan peneliti adalah data pustaka dengan pendekatan interdisipliner terhadap buku-buku yang berkaitan dengan masalah penelitian. Pemilihan pendekatan interdisipliner dikarenakan filsafat Islam tidak dipandang secara tradisional sebagai disiplin ilmu klasik yang berdiri sendiri, tetapi seperti yang dikatakan (Abdullah 2020) pendekatan interdisipliner berarti memandang filsafat Islam menggunakan perspektif-perspektif historis, psikologis, dan sosiologis, dalam rangka menemukan fungsi dan peran yang pernah ia mainkan di tengah masyarakat manusia. Oleh karena itu, kolaborasi ketiga pendekatan filosofis, kritis, dan interdisipliner dalam penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan hubungan-hubungan antarvariabel dalam kemajuan dan kemunduran peradaban Islam, serta menjelaskan bagaimana aktor-aktor sosial seperti filsuf, ilmuwan, ulama, penguasa, bahkan pedagang, memainkan peran-peran signifikan dalam kemajuan maupun kemunduran peradaban Islam.

Setelah kasus dan data yang tersedia ditelaah dan dipelajari secara seksama menggunakan metode-metode di atas, selanjutnya saya melakukan analisis kritis terhadap semua hasil yang ditemukan. Analisis

disusun secara induktif untuk melihat secara jelas kasus-kasus apa saja yang menandai kemunduran peradaban Islam, serta untuk melihat secara jelas elemen-elemen positif apa saja yang dimiliki filsafat Islam dalam mendukung kemajuan peradaban. Dengan metode analisis kritis yang demikian, saya berharap dapat menemukan narasi yang jelas dan logis dari kemunduran peradaban Islam; alih-alih hanya sekadar menyampaikan klaim dan pernyataan normatif yang tidak kritis dan tidak logis.

## C. HASIL DAN PEMBAHASAN

### 1. Hakikat Filsafat Islam

Salah satu masalah yang dihadapi masyarakat Muslim sejak lama hingga hari ini adalah mempertanyakan keabsahan filsafat menurut Allah dan Rasul-Nya. Cara normatif seperti ini merupakan serangan terbesar yang digunakan ortodoksi Sunni terhadap para filsuf Muslim. Namun, cara serupa juga bisa dilakukan untuk membela filsafat seperti yang dilakukan oleh (Rusyd 1983) dalam *Fashlul Maqal* (1983) dan (Nasution 1986) dalam *Akal dan Wahyu* (1986) serta banyak karya lainnya.

Untuk mengerti epistemologi filsafat Islam, terlebih dahulu kita perlu mengetahui sifat atau karakteristik dari tradisi pengetahuan filsafat. Sebab sifat inilah yang membedakan ia dari tradisi pengetahuan lainnya, seperti fikih dan kalam. Filsafat adalah sebuah ilmu yang mengintegrasikan ilmu-ilmu lainnya sehingga menjadi

sebuah ilmu yang holistik (Nasr 1986) (Nasution 2010). Sifat holistik filsafat berkaitan dengan tujuan dan fungsi eksistensialnya dalam diri dan kebudayaan manusia. Artinya filsafat membantu manusia memperoleh pemahaman yang utuh akan sistem realitas sekaligus membantunya agar mampu berperilaku sebagaimana mestinya dalam interaksi sosial. Itulah sebabnya klasifikasi ilmu pengetahuan (selanjutnya disebut klasifikasi ilmu saja) menempati posisi penting dalam filsafat Islam (Madjid 2019) (Nasr 1986). Klasifikasi ilmu sebenarnya berusaha menggambarkan “jaring laba-laba” antarilmu yang diakui berperan penting bagi pembentukan pribadi manusia yang utuh. Menurut Madjid (2019), semangat dari klasifikasi ilmu adalah integrasi, yang karenanya filsafat Islam justru membangun jembatan yang menyambungkan antardisiplin ilmu, dan menciptakan kesatupaduan dalam proyek klasifikasi ilmu. Hal ini tentu berbeda dengan unsur-unsur dikotomis, fragmentatif, dan diskriminatif terhadap beberapa bentuk dan cabang ilmu yang dimiliki oleh tradisi dogmatisme sains sekuler dan ortodoksi Islam. Klasifikasi ilmu dalam epistemologi filsafat Islam mulai digarap secara serius oleh al-Farabi (872-950). Seperti yang dipaparkan oleh Bagir (2020) dan Madjid (2019) bahwa filsuf Muslim yang digelar julukan “Guru Kedua” setelah Aristoteles ini, mengungkapkan cakupan filsafat Islam meliputi: (1) Ilmu-ilmu matematis, yaitu aritmatika, geometri, astronomi, dan musik; juga termasuk optika, ilmu tentang berat, dan ilmu tentang alat-alat mekanik dan robotik,

(2) Ilmu alam, (3) Ilmu metafisika, (4) Ilmu politik, dan (5) yurisprudensi, yaitu fikih dan ushul fikih, serta teologi dialektis atau ilmu kalam.

Hal senada juga dilakukan Ibnu Sina (980-1037) yang membagi filsafat menjadi dua: filsafat teoretis dan filsafat praktis. (Bagir 2020) menjelaskan filsafat teoretis yang diklasifikasikan Ibnu Sina mencakup logika (manthiq), matematika (riyadhiyyat), fisika (filsafat alam atau thabi’iyyat), dan metafisika (ma ba’da al-thabi’ah atau disebut juga ilahiyyat). Pengertian fisika di atas adalah ilmu tentang kelahiran dan kehancuran alam semesta (generation and corruption) atau kosmologi, gerak, kausalitas, juga ilmu-ilmu mineralogi, botani, zoologi, meteorologi, dan astronomi, bahkan doktrin tentang jiwa (nafs) juga masuk ke dalam kategori fisika. Sedangkan, yang termasuk filsafat praktis adalah etika, politik, dan ekonomi (Nasution 2010).

Penelitian sejarah atas evolusi pemikiran para filsuf Muslim mengenai epistemologi mereka seperti yang tertuang dalam klasifikasi ilmu, menunjukkan adanya hubungan antara itu semua dengan riwayat pendidikan para filsuf, serta usaha keras mereka menerjemahkan dan membahasakan kembali tradisi pengetahuan Yunani. Hal ini ditanggapi oleh sebagian sarjana sebagai bukti bahwa epistemologi para filsuf Muslim tidak orisinal (Kuru 2020). Tanggapan umat Islam sendiri setidaknya terbagi dua yaitu kalangan Islamis dan kalangan konservatif. Menurut kalangan

Islamis dan ideolog-ideolog Islam politik yang sering mencatut dan mengklaim begitu saja prestasi para filsuf, termasuk dalam klasifikasi ilmu, prestasi ilmiah Islam itu merupakan akibat dari berpegangnya para ilmuwan pada ajaran ortodoksi para ulama. Padahal kenyataannya para filsuf adalah golongan paling liberal dalam bentuk pemikiran termasuk pemikiran keagamaan. Di lain tempat kalangan konservatif justru menganggap seluruh bangunan pengetahuan filsafat Islam adalah virus dari luar yang tidak ada hubungannya sama sekali dengan Islam dan harus disingkirkan (Iqbal 2008).

Sementara sarjana lain seperti Muhammad Abid Jabiri dan Nasr Hamid Abu Zaid justru mengatakan bahwa para filsuf ini bukan sekadar melakukan copy-paste terhadap filsafat Yunani, melainkan melakukan pengolahan kembali sehingga bisa menjadi bangunan epistemologi khas yang berkembang secara baik di dunia Islam Abad Pertengahan (Akyol 2013). Jabiri juga menekankan bahwa tuduhan tentang epistemologi filsafat Islam sebagai tidak orisinal juga salah kaprah karena dalam evolusi sosial dan pemikiran kaum Muslim di Abad Pertengahan, baik yang muncul, lahir, dan berkembang bukan hanya epistemologi filosofis, tapi juga epistemologi tekstualis dan mistis.

Artinya, semua bentuk epistemologi itu berkembang dalam ruang dan waktu, di mana yang satu tidak bisa mengklaim paling mewakili Allah dan Rasul-Nya. Epistemologi filosofis dikembangkan

para filsuf Muslim dengan melakukan reproduksi dari tradisi ilmiah Yunani. Menurut Jabiri (2014) setelah ditata ulang oleh filsuf Muslimlah baru kemudian filsafat sampai ke dunia Barat. Selama berabad-abad Barat bergantung pada naskah-naskah logika, penelitian empiris dan kedokteran al-Razi (854-925) dan Ibnu Sina. Begitu juga Thomas Aquinas memperoleh ajaran Aristotelian setelah ia disusun kembali oleh Ibnu Rusyd. Menurut Majid Fakhry hanya setelah teori integrasi kebenaran wahyu dan akal yang disusun Ibnu Rusyd-lah, Aristoteles bisa dengan mudah diterima oleh intelektual-intelektual Barat yang Kristen. Tanpa itu semua, tidak mungkin filsafat Yunani bisa sampai ke pangkuan dunia Barat.

Saya justru melihat semangat kosmopolitanisme dan pluralisme yang digarap oleh para filsuf Muslim sebagai pokok penting dari sikap ilmiah mereka. Itulah yang membuat mereka tidak kesulitan dalam menerima dan melakukan studi terhadap tradisi ilmiah lain dan dengan begitu bisa mengembangkannya. Dalam kenyataannya, al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd justru berperan sebagai master-master filsafat hingga di dunia Barat, bukan sekadar penerjemah filsafat Yunani kepada Barat. Bukti historis ini menunjukkan orisinalitas mereka. Dan semangat kosmopolitanisme serta pluralisme para filsuf tersebut disebabkan oleh, serta mendorong, tumbuhnya klasifikasi ilmu pengetahuan, yang secara langsung turut menciptakan kerja sama antar pemikiran dan kebudayaan umat manusia.

Pertanyaan penting selanjutnya adalah bagaimana meletakkan khazanah filsafat Islam tersebut dalam konteks kita hari ini? Berkaca pada konteks saat ini tentu saja sebagian besar dari individu Muslim tidak cukup akrab dengan tradisi pengetahuan filsafat Islam. Dengan kata lain, tidak seperti fikih dan kalam, filsafat Islam sejak kemundurannya di abad ke-11 hingga hari ini, tidak berhasil membumi dan menguasai hati umat Islam. Beberapa pengecualian bisa kita sebut dari kalangan akademisi dan terpelajar baik di dunia Islam maupun Barat. Akan tetapi, benteng-benteng ortodoksi dalam disiplin fikih dan kalam tetap saja berusaha membendung penetrasi kembali filsafat di dunia Islam. Artinya seperti yang dibahas oleh banyak peneliti (Akyol 2013) (Allawi 2010) (Kuru 2020) (Nasr 1986) bahwa diseminasi filsafat Islam selalu terhambat oleh ortodoksi yang menganggap filsafat sebagai bentuk penyimpangan.

Setelah klasifikasi ilmu di atas, dalam filsafat Islam, struktur akal atau kesadaran manusia juga relevan untuk diketengahkan di sini. Sebab ia berkaitan langsung dengan bentuk tradisi intelektual yang dihasilkannya (yang akan dibahas pada bagian selanjutnya). Para filsuf selalu menekankan bahwa karakter “berpikir” adalah yang paling utama bagi manusia (Sina 2013). Berpikir (nathiq) adalah pemisah (fashl/diferensia) manusia dari spesies lain dalam genus binatang (haywan/animalia). Penekanan ini bukan tanpa alasan psikologis dan sosiologis. Keberpihakan para filsuf pada aspek nathiq ini menunjukkan

posisi mereka dalam lingkungan pemikiran Islam. Manusia, bagi para filsuf, memiliki kemuliaan bukan karena afiliasi golongan, melainkan pada esensialitasnya sebagai binatang yang mampu berpikir. Posisi para filsuf ini kemudian memisahkan mereka dari para fuqaha dan mutakallimun yang tidak bisa lepas dari konflik identitas antargolongan. Dan nathiq berkaitan langsung dengan akal sebagai kata ganti kesadaran.

Seperti yang dijelaskan oleh Bagir (2020), dalam filsafat Islam tingkatan terendah akal atau kesadaran manusia adalah akal potensial (aql bil malakah). Setelah mendapatkan stimulasi dari persepsi indrawi dan pengamatan empiris, yang kemudian diolah di bagian-bagian akal yang lebih rendah, akal potensial bertransformasi menjadi akal aktual (aql bil fa'al). Dengan begitu manusia sebagai subjek yang berpikir menjadi sadar tentang pengetahuan tertentu. Akan tetapi, jika dalam akal potensial pengetahuan tersebut masih bergantung pada persepsi indrawi yang bersifat empiris dan material, maka pada derajat akal aktual pengetahuan tersebut telah dilepaskan dari struktur empiris dan materialnya dan dengan demikian menjadi forma, yakni bentuk abstraksi immaterial sepenuhnya (Nasution 2010).

Ketika akal manusia telah mencapai tingkat capaian (aql mustafad) dan bersifat sepenuhnya forma, maka mulai terbuka peluang untuk berhubungan dengan akal aktif yang sepenuhnya bersifat forma dan ruhani atau spiritual (Bagir 2020)..

Akal aktif adalah media spiritual antara akal manusia dan dunia pengetahuan yang spiritual (Madjid 1988) (Nasution 2010). Melalui akal aktif inilah manusia mengalami pencerahan yang ditandai dengan dirinya yang menjadi “tahu” akan hakikat sesuatu. Pada saat inilah pencerahan akal manusia oleh akal aktif ini – yang biasa diasosiasikan dengan Malaikat Jibril – mengaktualisasikan ilmu pengetahuan dan, dengan demikian, kita menjadi tahu akan hal-hal yang belum diketahui pada tingkatan akal kita yang lebih rendah tadi. Demikian itulah aspek-aspek penting dalam bangunan epistemologi filsafat Islam.

## 2. Tradisi Intelektual Filsafat

Menurut Chittick (2007) tradisi intelektual filsafat Islam membidik empat tema pokok untuk dipahami dan diketahui oleh akal aktual manusia. Tema tersebut yaitu Tuhan, alam, jiwa manusia, dan hubungan antarpribadi. Tiga tema pertama adalah unsur-unsur yang membentuk realitas kita, sedangkan tema keempat adalah penerapan dan pengaplikasian wawasan-wawasan yang diperoleh dari mempelajari tiga tema pertama. Penerapan ini dilakukan dalam ranah aktivitas manusia. Bagi Chittick seorang Muslim bisa saja menemukan semua tema itu tertulis dalam Al-Quran dan hadits Nabi. Akan tetapi, yang diperhatikan dalam tradisi intelektual bukan sekadar kemampuan kita untuk membaca tema-tema tersebut, melainkan bagaimana manusia bisa memahami itu semua dengan dirinya sendiri dan dari dalam dirinya sendiri, yang disebut dengan istilah aktualisasi,

realisasi, dan verifikasi terhadap realitas yang dipersepsi.

Mungkin cara terbaik untuk memahami perbedaan antara pengetahuan tekstual dengan pengetahuan intelektual adalah dengan merenungkan perbedaan antara “meniru” atau “mengikuti orang lain” (taqlid) dan “realisasi” atau “verifikasi” (tahqiq). Dua istilah ini sebenarnya merujuk pada dua epistemologi yang sah dalam memperoleh pengetahuan. Untuk menjadi anggota dari salah satu agama, budaya, masyarakat, atau kelompok, seseorang perlu untuk belajar dari mereka yang sudah menjadi anggota sebelumnya. Proses belajar ini berlangsung dengan cara “meniru”. Ini adalah proses di mana kita mempelajari bahasa, budaya, dan hukum-hukum kitab suci. Ini pula yang disebut oleh Jabiri (2014) sebagai epistemologi bayani atau epistemologi tekstualis.

Pengetahuan intelektual sama sekali berbeda. Jika orang menerima sesuatu atas dasar kabar atau apa kata orang, maka itu berarti ia tidak memahaminya. Masalah hari ini adalah kita beragama tanpa pemahaman intelektual, melainkan sekadar ikut-ikutan semata (Allawi 2010). Logika dan matematika adalah contoh bagaimana filsafat tidak menggantungkan kebenaran pada orang lain atau otoritas. Sebaliknya, kebenaran itu perlu dibangun dalam kesadaran setiap orang. Dalam mempelajari sesuatu siswa harus mengerti mengapa, atau kalau tidak, mereka hanya akan meniru orang lain. Tidaklah masuk akal mengatakan bahwa “dua tambah dua

sama dengan empat” karena “guru saya bilang begitu”. Kebenaran dari pengetahuan, sebenarnya, harus ditemukan dalam diri kita sendiri dan itulah yang dijalankan para filsuf dalam epistemologinya.

Penting untuk ditekankan di sini bahwa tidak ada peradaban yang dapat hidup dan berkembang tanpa tradisi intelektual yang hidup (Nasr 1986) Ini menjadi jelas begitu kita bertanya pada diri kita sendiri pertanyaan-pertanyaan berikut: Untuk apakah tradisi intelektual itu? Apa fungsi yang dimainkannya dalam masyarakat? Apakah tujuannya? Menurut Chittick, mengapa manusia harus berpikir? Mengapa mereka tidak begitu saja menerima apa pun yang dikatakan orang kepada mereka? Jawaban para filsuf adalah bahwa orang harus berpikir karena mereka pasti berpikir, karena mereka adalah makhluk berpikir. Mereka tidak punya pilihan lain kecuali berpikir, karena Allah telah memberi mereka akal dan pikiran. Bukan hanya itu, dalam Al-Quran, Allah telah memerintahkan kita untuk berpikir dan menggunakan akal kita. Untuk berpikir dengan benar, seseorang harus benar-benar berpikir, yakni bahwa kesimpulan-kesimpulan harus dicapai dengan perjuangan intelektualnya sendiri, bukan melalui orang lain (Akyol 2013) (Aslan 2018).

Yang juga penting adalah tujuan dari pencarian intelektual. Ia bukan untuk mengumpulkan informasi atau apa yang hari ini kita sebut “fakta-fakta”. Ia juga bukan untuk memberikan kontribusi pada kemajuan dalam bentuk sekadar

membangun pangkalan data. Sebaliknya, tujuan pengetahuan intelektual adalah memperbaiki pemahaman manusia. Dengan kata lain, para pencari pengetahuan berusaha melatih pikiran mereka dan menjernihkan hati mereka melalui disiplin-disiplin ilmiah filsafat sehingga mereka bisa memahami segala sesuatu yang dapat dipahami oleh pikiran manusia secara pasti, meyakinkan, dan dapat diverifikasi. Setiap pencari pengetahuan berusaha merealisasikan pengetahuan bagi dirinya sendiri. Dalam sejarahnya, inilah yang dilakukan al-Farabi, Ibnu Sina, al-Ghazali, dan Rumi. Mereka mengajarkan bahwa pengetahuan hakiki hanya bisa dicapai dengan usaha realisasinya di dalam diri sendiri.

Lalu pengetahuan apa saja yang perlu direalisasikan itu? Secara umum ada empat bidang utama yang merupakan ranah-ranah bagi realisasi ini: metafisika, kosmologi, psikologi spiritual, dan etika. Elaborasi Chittick ini adalah bentuk kontemporer klasifikasi ilmu yang sudah disinggung sebelumnya. Ini sekali lagi menunjukkan perhatian utama filsafat dalam masalah integrasi ilmu dan dalam sifatnya yang holistik. Menurutnya metafisika adalah telaah tentang realitas pertama dan terakhir yang mendasari semua fenomena. Topik pembahasannya adalah Tuhan, meskipun Tuhan sering disebut dengan nama-nama impersonal seperti “Wujud” atau “Niscaya-Ada”, atau “Yang Maha Sejati” (Haqq). Kosmologi adalah ranah pengetahuan tentang kemunculan dan kehancuran alam semesta. Kosmologi berusaha mencari jawaban tentang dari

manakah alam semesta berasal dan ke mana ia pergi. Tentu saja ia berasal dari Allah dan kembali kepada Allah. Namun bagaimana persisnya ia sampai di sini dan bagaimana tepatnya ia akan kembali? Tradisi intelektual filsafat mengatakan bahwa adalah mungkin untuk memverifikasi rute sebenarnya kemunculan dan kemusnahan alam semesta (*generation and corruption of universe*) (Al-Attas 1981).

Psikologi spiritual adalah ranah pengetahuan tentang jiwa, atau diri manusia. Apakah manusia itu? Dari mana manusia berasal dan ke manakah mereka akan pergi? Mengapa manusia begitu berbeda satu sama lain? Bagaimana manusia dapat mengembangkan potensi-potensi mereka? Bagaimana mereka bisa menjadi segala sesuatu yang seharusnya dan semestinya menjadi jika mereka sepenuhnya dalam wujud manusia? (Chittick, 2007). Dan akhirnya, etika adalah domain kebijaksanaan praktis dan hubungan interpersonal. Bagaimana cara seseorang mendidik jiwanya untuk mematuhi perintah-perintah akal, mengikuti petunjuk Tuhan, dan melaksanakan aktivitasnya selaras dengan Allah, kosmos, dan manusia lainnya? Apa saja kemuliaan yang harus dicapai oleh jiwa yang sehat dan waras? Bagaimana kemuliaan-kemuliaan itu dapat menjadi watak kedua jiwa manusia? Sama seperti al-Farabi dan Ibnu Sina, etika yang dijelaskan oleh Chittick juga mengarah kepada ilmu-ilmu ekonomi dan politik.

Penting dicatat di sini bahwa pusat perhatian semua ranah di atas

adalah nafs – diri atau jiwa manusia. Diri manusia merupakan tema penting karena hanya ia sendiri yang bisa mengenal Tuhan dan kosmos. Cara melakukannya adalah dengan mengembangkan dan memperbaiki kekuatan batinnya sendiri, yang disebut dengan “akal” (aql) atau “hati” (qalb). Menurut Chittick (2007) apabila orang ingin mengembangkan dan memperbaiki fakultas ini, dia perlu mengetahui seperti apakah “diri” yang mereka hadapi itu. Jiwa yang sepenuhnya menyadari dirinya adalah jiwa yang telah menyempurnakan potensialitasnya sebagai subjek yang mengetahui. Dengan kata lain, melalui kesadaran totalnya atas realitasnya sendiri, jiwa tersebut telah menyadari sepenuhnya apa yang Allah ciptakan. Para filsuf Muslim menyebutnya akal aktual, intelek aktual, atau intelek yang sudah teraktualisasikan seutuhnya.

### 3. Filsafat Sebagai Elan Vital Peradaban

Pada dua bagian di atas saya telah mengetengahkan prinsip-prinsip dan tema-tema utama dalam epistemologi dan tradisi intelektual filsafat Islam. Sekarang kita akan melihat letak penting filsafat dalam kehidupan dan dalam berkembangnya peradaban Islam. Sebelum itu, di sini kita perlu meluruskan satu anggapan yang menyatakan bahwa tanpa filsafat sekalipun peradaban Islam ternyata baik-baik saja. Mereka menunjukkan bahwa pasca-era Ibnu Rusyd, yakni sejak abad ke-12 hingga ke-16 Masehi, negara-negara Islam masih mampu memunculkan capaian ilmu pengetahuan yang baik. Daftar

ilmuwan-ilmuwan Muslim klasik tidak berhenti pada masa ketika filsafat mulai memudar. Anggapan ini benar dalam hal berlanjutnya aktivitas ilmiah meski ortodoksi Sunni menguat dan filsafat diserang oleh al-Ghazali. Tapi anggapan ini kurang tepat dalam hal klaimnya bahwa tidak terjadi penurunan kualitas, dan dalam klaimnya bahwa tanpa filsafat pun peradaban kaum Muslim adalah baik-baik saja (Akyol 2013) (Kuru 2020).

Apa yang menjadi barometer peradaban Islam seharusnya bukanlah produksi material ilmu pengetahuan dan teknologi yang dihasilkan suatu negara atau bangsa. Jika begitu adanya, maka negara-negara petrodollar semacam Arab Saudi, Uni Emirat Arab, dan Qatar, adalah terhitung peradaban yang maju berkat gedung-gedung pencakar langit dan teknologi mutakhir yang dimilikinya. Padahal tidak demikian. Bukan produksi material berupa teknologi atau uang yang menjadi ukuran maju-tidaknya sebuah peradaban. Melainkan kehidupan harmonis antarmanusia, alam demokratis, keadilan sosial, keadaban publik, dan kebebasan berpikir ilmiah adalah barometer sekaligus prasyarat bagi sebuah peradaban maju (Maarif, 2018). Menurut Allawi (2010) dan Rahardjo (2012) itulah yang terkikis dari peradaban Islam, sehingga habis energi kita untuk urusan khilafiyah fikih dan teologi, dan tak lagi tersisa tenaga untuk memikirkan kreativitas dalam memajukan dunia. Lebih menyita perhatian kita lagi adalah ketika Muslim berubah menjadi intoleran, radikal, dan terobsesi pada pemberontakan politik, sampai-

sampai menghalalkan pembunuhan dan peperangan.

Dengan mengetahui latar belakang dan konteks yang saya utarakan di atas, sekarang mari kita menelaah nilai-nilai penting dalam tradisi filsafat Islam yang pernah menjadi elan vital atau sumber hidup dari peradaban kita (Allawi 2010) (Madjid 2019).

Pertama adalah pluralisme. Para filsuf Muslim adalah orang-orang yang dikenal sebagai penyokong paham kesatuan antarmanusia (Akyol 2013) (Kuru 2020). Untuk memahaminya, kita bisa melakukan ilustrasi sebagai berikut: Islam menerangi kesadaran seseorang akan pentingnya hidup mulia dengan ilmu pengetahuan dan akhlak terpuji. Orang itu kemudian terdorong dan terpanggil untuk mengkaji dan menyaksikan langsung apa yang para ilmuwan “asing” katakan tentang realitas yang bisa diteliti dan diamati dengan ilmu. Dia kemudian mempelajari kitab-kitab Yunani yang diterjemahkan ke bahasa Arab oleh orang-orang Kristen. Apakah ada ketakutan akan akidah yang rusak atau akan dilempar ke neraka? Sama sekali tidak. Dengan tekun orang itu mempelajari filsafat Yunani, menemukan bahwa Allah adalah wajibul wujud, dan segenap manusia tercipta melalui mekanisme emanasi dari-Nya, yang artinya kita semua bersumber dari asal yang sama. Aristoteles, Plato, dan Socrates adalah pembawa kebenaran baginya. Sehingga tidak mungkin menghukumi orang-orang mulia tersebut dengan sebutan kafir. Kirakira begitulah, sehingga ketika orang

itu beranjak dewasa dia menjadi al-Kindi, al-Farabi, dan Ibnu Sina.

Kedua adalah kebebasan berpikir. Tumbuh kembangnya semangat hibrida kebudayaan antaragama dan antar peradaban yang berbeda membutuhkan prasyarat kebebasan dalam berpikir (*freedom of thought*) (Qadir 1989). Secara historis Islam adalah agama yang menyediakan kebebasan seluas-luasnya dalam menuntut ilmu pengetahuan dan mengembangkannya. Nabi Muhammad menyuruh orang-orang di sekitarnya untuk menuntut ilmu pengetahuan dari negeri China – dan tentu dari orang-orang China. Beliau juga memerintahkan untuk mengambil hikmah pengetahuan dari mana saja datangnya ia, tanpa diskriminasi agama, budaya, dan bangsa; karena selama itu adalah hikmah – yang notabene pasti mengandung kebenaran – maka orang-orang yang bersama Nabi adalah yang paling berhak atasnya. Tidak ada diskriminasi dan larangan oleh Allah dalam Al-Quran berkenaan dengan kebebasan dalam berpikir. Justru Allah mencela perbuatan zalim dan otoriter yang mencoba memaksakan pendapat kepada pihak lain (Maarif 2018). Kebebasan berpikir yang diinspirasi oleh wahyu ini kemudian mendorong para filsuf untuk semaksimal mungkin mempelajari warisan peradaban Yunani, Persia, India, dan China.

Ketiga adalah prinsip kausalitas. Apa pentingnya kausalitas? Menurut Ibnu Rusyd, prinsip kausalitas adalah prinsip utama dalam ilmu

pengetahuan apa pun (Fakhry, 2018). Pentingnya kausalitas diketahui terutama apabila kausalitas itu ditolak. Penolakan terhadapnya menyebabkan orang mengingkari dan melecehkan sebab-sebab alami maupun adialami terhadap sebuah peristiwa. Dengan menolak adanya hukum kausalitas, orang meletakkan absolutisme tertentu yang tidak rasional untuk menjelaskan suatu kejadian. Penyangkalan sebab-sebab efisien yang diamati dalam objek-objek indrawi dan empiris adalah sebetulnya sesat-pikir (*sophistry*) (Fakhry 2018).

Secara rasional tidak bisa disangkal bahwa setiap tindakan atau kejadian memiliki suatu sebab yang mendasari, apakah itu natural maupun supernatural. Kapan pun sebab suatu tindakan atau fenomena tidak dapat ditentukan, maka dapat dianggap ia belum diketahui. Para filsuf menyatakan bahwa penyangkalan terhadap kausalitas sama saja dengan penyangkalan terhadap pengetahuan sekaligus, dan karenanya, juga penyangkalan terhadap seluruh diskursus ilmiah, seperti halnya yang dilakukan orang-orang skeptis dan agnostis (Fakhry 2018).

Demikian itulah tiga prinsip utama dalam tradisi filsafat Islam yang menciptakan iklim kondusif bagi berkembang biaknya sebuah peradaban yang adil, terbuka, dan berorientasi pada kemajuan. Di bagian ini saya telah ketengahkan alasan mengapa filsafat Islam pernah menjadi *elan vital* dari peradaban Islam yang maju dan kosmopolit. Sederhana sebenarnya, bahwa dengan

mengakui keterbukaan pikiran, pluralisme, dan prinsip ilmiah kausalitas, maka hal-hal tersebut mendorong kiprah Muslim di tengah-tengah manusia menjadi lebih produktif dan menyuburkan ilmu pengetahuan. Tapi kemudian filsafat Islam tenggelam dan disingkirkan perannya dari kehidupan kaum Muslim. Di bagian selanjutnya saya hendak melakukan elaborasi mengenai mengapa filsafat Islam kehilangan pesonanya di mata kita dan mengapa kebangkitannya juga masih jauh dari sekarang.

#### **4. Kemunduran Filsafat dan Peradaban**

Bagian ini berusaha menjelaskan kepada mereka yang masih beranggapan bahwa tidak ada masalah dengan peradaban Islam hari ini. Juga kepada mereka yang menganggap bahwa filsafat adalah aspek kecil saja dari peradaban Islam secara keseluruhan, dan tidak berdampak apa pun baik bagi kemajuan maupun kemunduran kita. Saya akan menyusun argumentasi berbasis temuan para ahli kontemporer tentang tesis kemunduran peradaban kaum Muslim sejak diharamkannya filsafat pada abad ke-12 hingga hari ini. Data-data sosiologis, antropologis, dan pembacaan filosofis akan diolah sedemikian rupa hingga memperjelas duduk perkara kita bahwa fenomena memudarnya filsafat Islam sama dengan fenomena surutnya kontribusi Muslim dalam kancah dunia. Sebagai catatan, setelah diharamkan oleh al-Ghazali pada abad ke-12, tradisi pemikiran filsafat memang berlanjut dan melahirkan beberapa tokoh

penting. Akan tetapi, peran dan pengaruh mereka tidak sebanding dengan kualitas peradaban yang melahirkan al-Farabi, al-Biruni, dan Ibnu Sina (Kuru 2020) (Qadir 1989).

Pertama-tama kita harus berangkat dari data empiris perihal kondisi dunia di mana kaum Muslim hidup. Data-data empiris hasil pengamatan sosiologis dan historis diperlukan untuk menjadi bukti mundurnya kualitas peradaban kita, rendahnya keadaban publik kita, dan meningkatnya eskalasi kekerasan kita. Sebelum kita menyelami data-data tersebut dan melihat hubungannya dengan kualitas peradaban kita, di sini perlu disebut nama beberapa sarjana dalam dua dekade terakhir yang sudah menyadari lebih dulu keterbelakangan di dunia Islam ini. Mereka adalah Dawam Rahardjo dengan karyanya *Kritik Nalar Islamisme dan Kebangkitan Islam* (2012), Ali Allawi dengan karyanya *The Crisis of Islamic Civilization* (2010), dan Ahmad Syafii Maarif dengan karyanya *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam*, (2018). Tentu bukan mereka saja, akan tetapi kritik yang mereka sampaikan cukup menyentuh inti permasalahan. Sejauh ini, saya juga mendapati, karya Mustafa Akyol, *Islam Without Extremist: A Muslim Case for Liberty* (2013), dan Ahmet T. Kuru, *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment* (2020) menyajikan temuan-temuan yang mencengangkan.

Misalnya, Kuru (2020) menemukan bahwa sejak November 2014, banyak media melaporkan

bahwa dalam kurun waktu satu bulan saja, serangan-serangan yang dilakukan enam belas kelompok jihad yang berbeda membunuh lebih dari 5000 orang di Irak, Nigeria, Afghanistan, dan Suriah. Setidaknya setelah 11 September 2001, media dunia kerap melaporkan para pelaku Muslim dalam terorisme, konflik kecil, dan peperangan. Kuru (2020) melihat, menonjolnya Muslim dalam pemberitaan semacam itu tidak dapat dianggap hanya sebatas sensasionalisme jurnalistik atau sekadar bias. Data ilmiah mendukung sorotan yang tidak proporsional terhadap Muslim dalam laporan kekerasan. Dua pertiga dari semua perang dan sekitar sepertiga dari semua konflik militer kecil pada 2009 terjadi di negara mayoritas Muslim (Kuru 2020).

Di saat yang sama, negara berpenduduk mayoritas Muslim juga mengalami tingkat otoritarianisme yang tidak proporsional, yang menjadi faktor utama penyebab kekerasan. Pada 2013, Freedom House menggolongkan tak sampai seperlima dari empat puluh sembilan negara mayoritas Muslim merupakan negara demokrasi elektoral, dan menggolongkan tiga perlima dari 195 negara di dunia sebagai negara demokrasi elektoral. Otoritarianisme juga merupakan fenomena berwajah banyak, yang dikaitkan dengan beberapa faktor, terutama ketertinggalan sosio-ekonomi. Pada 2010, rata-rata Pendapatan Nasional Bruto per kapita (GNIPc), tingkat melek huruf, lama masa sekolah, dan harapan hidup semua negara mayoritas Muslim berada di bawah rata-rata dunia (Kuru, 2020).

Sekarang kita bertanya, mengapa negara-negara Muslim tersebut menjadi kurang damai, kurang demokratis, dan kurang berkembang? Mengapa perhatian kaum Muslim, di Indonesia misalnya, harus terbuang percuma untuk pertikaian sektarian, dalam bentuk kekerasan verbal dan tindakan? Mengapa organisasi keagamaan terang-terangan dan berani bertindak intoleran? Mengapa masih banyak yang membela mereka dan ikut larut dalam sentimen keagamaan? Mengapa Islam dijadikan ideologi politik dan kekuasaan, dan dipertandingkan secara kasar dalam kampanye-kampanye pemilu? Mengapa mimbar-mimbar Jumat dipakai untuk memprovokasi massa untuk membenci golongan yang berbeda? Mengapa mimbar Jumat dipakai untuk meraup suara partai politik? Mengapa di mimbar dakwah pelaku terorisme dan kekerasan disanjung sebagai mujahid dan syahid? (Burhani 2020).

Masalah-masalah negara mayoritas Muslim masa kini sungguh membingungkan, terutama mengingat pencapaian keilmuan dan sosio-ekonomi negara-negara Muslim antara abad ke-8 dan ke-11 (Allawi, 2010; Kuru, 2020; Rahardjo, 2012). Pada rentang waktu tersebut, dunia Muslim menghasilkan ahli-ahli berbagai bidang yang kreatif, misalnya al-Farabi, al-Biruni, dan Ibnu Sina, dan berperan penting dalam perdagangan antarbenua; sementara Eropa Barat waktu itu merupakan “pinggiran marginal” saja dari Dunia Lama. Pengalaman sejarah itu menunjukkan bahwa Islam sebenarnya (pernah) sangat sesuai

dengan perkembangan keilmuan dan kemajuan sosio-ekonomi (Akyol 2013) (Kuru 2020).

Antara abad ke-8 dan ke-9, para pedagang (merchant) dan sarjana (intellectual) menghasilkan pencapaian-pencapaian besar di dunia Muslim. Islamis dan ideolog-ideolog Islam kontemporer keliru melihat perkembangan itu sebagai hasil gagasan ortodoksi Islam (Allawi 2010). Justru, pencapaian Muslim, sebagaimana banyak contoh lain di sepanjang sejarah manusia, adalah produk beragam kelompok orang dengan berbagai identitas (Allawi, 2010; Kuru, 2020). Pada awal sejarah Islam, kemerdekaan para sarjana Islam dari negara dan pengaruh ekonomi para pedagang memungkinkan kemerdekaan berpikir dapat dinikmati para filsuf, suatu kelompok multikultural yang bukan hanya meliputi Muslim Sunni dan Syiah, melainkan juga orang Kristen, Yahudi, bahkan agnostik (Akyol, 2013; Kuru, 2020; Nasution, 2010).

Mereka yang melebih-lebihkan pinjam-meminjam antarperadaban dan keragaman dalam populasi Muslim, untuk merendahkan kontribusi asli Muslim, juga salah dan keliru (Allawi, 2010; Kuru, 2020). Kaum Muslim menciptakan peradaban maju dengan menggabungkan kontribusi pendahulu mereka dan orang-orang sezamannya yang non-Muslim, serta dengan mencapai pembaruan mereka sendiri (Kuru, 2020; Nasr, 1986). Dari sudut pandang komparatif, dunia Muslim antara abad ke-8 hingga abad ke-11 mengalami kemajuan intelektual dan ekonomi, sedangkan

orang Eropa Barat menderita kemunduran. Eropa Barat tidak memiliki filsuf seperti Ibnu Sina maupun kota seperti Baghdad kala itu (Kuru 2020).

Secara umum, para sarjana Islam menikmati kebebasan, dan menuntut kebebasan lebih banyak dari otoritas negara pada abad ke-8 hingga pertengahan abad ke-11, dibandingkan dengan abad-abad berikutnya. Pada periode abad ke-8 hingga abad ke-11 ini hal sebaliknya terjadi di Eropa Barat. Namun, menurut Kuru (2020) pada abad ke-11 dan ke-12, proses pembalikan bertahap dalam hal perbandingan tingkat perkembangan keilmuan dan sosio-ekonomi mulai terjadi antara dunia Muslim dan Eropa Barat. Terutama antara abad ke-16 dan ke-18, Eropa Barat mengalami banyak kemajuan, sementara dunia Muslim menjadi mandek dan tertinggal di belakang. Ketika penjajahan Barat yang meluas di wilayah Muslim mulai datang pada pertengahan abad ke-19, kaum Muslim sebenarnya telah menghadapi banyak masalah intelektual, sosio-ekonomi dan politik (Akyol, 2013; Kuru, 2020).

Masalah sosio-ekonomi dan politik di negara Muslim kontemporer memiliki asal-usul sejarah yang panjang seperti dijelaskan di atas, dan bukan disebabkan oleh agama Islam an sich, atau oleh penjajahan Barat; dua tesis yang paling banyak dipertahankan orang. Kuru (2020) justru menemukan bahwa ada faktor historis lain yang menyebabkannya. Persekutuan ulama dan negara dalam menciptakan ortodoksi Islam (Sunni)

menjadi sebab utama terpukulnya kelas-kelas intelektual dan pedagang-mandiri dari tengah-tengah masyarakat. Mulai saat itu terjadi delegitimasi terhadap para filsuf dan filsafat Islam. Data antropologis menunjukkan capaian dan kondisi dunia Islam periode abad ke-8 hingga ke-12 adalah yang terbaik. Setelah itu filsafat diharamkan oleh ortodoksi Sunni. Pada abad ke-13 hingga abad ke-16 kegiatan ilmiah tidak berhenti. Tapi, capaian dan kondisi peradaban yang ada saat itu tidak sebanding dengan periode sebelum filsafat dipukul mundur (Akyol, 2013; Kuru, 2020).

Kuru (2020) dan Rahardjo (2012) juga menemukan bahwa relasi antara agama dengan negara telah mencapai tingkatan tertentu dalam konteks Muslim dan lainnya, dan selalu menyertakan pengecualian, kompleksitas, dan transformasi. Persepsi masa kini tentang Islam dan negara sebagai entitas yang tidak terpisahkan adalah suatu hasil konstruksi sejarah, ketimbang merupakan bagian esensial Islam (Maarif, 2018; Rahardjo, 2012; Zaid, 2003). Relasi antara ulama dan negara yang menciptakan ortodoksi dan otoritarianisme di dunia Islam pasca pengharaman filsafat memuncak pada diri al-Ghazali, yang menyatakan dalam *Ihya Ulumiddin*: “Negara dan agama adalah saudara kembar. Agama adalah fondasi sementara negara itu penjaganya. Sesuatu yang tidak memiliki fondasi pasti akan ambruk, dan yang tidak memiliki penjaga akan hilang.” (Kuru, 2020). Tentu agama yang dimaksud oleh al-Ghazali adalah

Islam sebagaimana ditafsirkan oleh ortodoksi Sunni.

Menurut Kuru (2020) pada titik ini juga al-Ghazali berperan penting dengan menyatakan bahwa Muslim tertentu yang berkeyakinan “heterodoks” (yakni yang tidak sesuai dengan kalam Asy’ari dan fikih Syafi’i) dianggap murtad dan dapat dihukum mati. Al-Ghazali bukan pendiri ortodoksi Sunni; dia hanya mengikuti jalan yang sudah dibuat para pendahulunya seperti al-Syafi’i, Ahmad bin Hanbal, al-Asy’ari, al-Mawardi, dan Khalifah al-Qadir. Gagasan al-Ghazali menjadi berpengaruh karena sesuai dengan pandangan dan kepentingan persekutuan ulama-negara (ortodoksi dan otoritarianisme) (Kuru, 2020; Rahardjo, 2012).

Transformasi multidimensional pada abad ke-10 dan ke-11 ini, yang meliputi monopoli negara dan militer atas pajak tanah yang disebut “iqta”, yang berdampak pada melemahnya kekuatan ekonomi pasar, dan menurunnya pengaruh para pedagang di masyarakat, membuat kelas pedagang termarginalisasi, dan tidak bisa memberikan dorongan finansial berarti kepada para sarjana. Akibatnya para ulama terdorong untuk menerima perlindungan negara, dengan bayaran harus mendukung dan melegitimasi kekuasaan otoriter mereka. Transformasi ini juga berdampak negatif terhadap kehidupan intelektual Muslim pada abad-abad selanjutnya. Meskipun Muslim terus menghasilkan karya-karya ilmiah dan filsafat, kuantitas dan kualitasnya jelas menurun dan

akhirnya mengalami kemandekan (Akyol, 2013; Kuru, 2020).

Apa yang ditemukan Kuru (2020), Rahardjo (2012), dan Akyol (2013) sulit untuk dibantah. Mereka juga menunjukkan bahwa pandangan al-Ghazali tentang kemurtadan memiliki konsekuensi praktis. Omid Safi menganggap warisan intelektual al-Ghazali bertanggung jawab atas eksekusi Aynul Qudat (1098-1131), seorang sarjana dan penyair sufi. Aynul Qudat didakwa membela ajaran Isma'iliyah dan dua pandangan filsafat yang dinilai heterodoks, yang semuanya ditetapkan al-Ghazali sebagai kemurtadan dan dapat menyebabkan pembelanya dihukum mati. Aynul Qudat membantah dakwaan itu tapi tetap saja dieksekusi. Episode tersebut, menurut Kuru (2020) adalah contoh "semangat persekusi yang dibuat al-Ghazali dengan menambahkan pertimbangan hukum fikih ke diskusi epistemologisnya."

Ringkasnya, peran negatif utama al-Ghazali dalam kehidupan intelektual Muslim bukan dalam hal rincian pandangannya – yang sering tidak konsisten – melainkan kontribusinya bagi konsolidasi persekutuan ulama-negara. Khususnya penegakan gagasan bahwa mereka yang memiliki pandangan heterodoks dianggap murtad menjadi pilar penting persekutuan tersebut dalam menekan lawan keagamaan dan politik. Faktor itu memperburuk kondisi kreativitas intelektual. Meski begitu, al-Ghazali sendiri adalah produk era dinamisme intelektual Muslim. Sesudahnya, pemikiran kritis atas isu agama dan

metafisika sangat tidak didukung, sehingga peradaban Islam jarang menghasilkan para sarjana dan filsuf yang setara al-Ghazali sendiri dan Ibnu Sina lagi. Peran al-Ghazali dalam konsolidasi ortodoksi yang anti terhadap filsafat, bukan sekadar tuduhan sepihak, tapi diperkuat oleh data historis dan sosiologis (Zaid 2003).

Salah satu contohnya adalah pandangan Asy'ariyah al-Ghazali yang berpendapat bahwa Allah menciptakan segala sesuatu setiap saat. Ini pun sudah memiliki banyak implikasi bermasalah. Dalam Tahafutul Falasifah, al-Ghazali membahas pembakaran kapas yang bersentuhan dengan api. Dia menerima adanya dua kemungkinan: (1) kapas menyentuh api tanpa terbakar, (2) kapas terbakar tanpa menyentuh api. Dia menyimpulkan: "Yang melakukan pembakaran dengan menciptakan bekas hitam di kapas ... adalah Allah, baik melalui perantara malaikat maupun tanpa perantara." (Kuru, 2020). Secara ontologis, menerima atau menolak pendekatan itu adalah pilihan pribadi. Namun secara epistemologis, jika menjadi dominan, pendekatan itu pasti akan menghambat perkembangan ilmu pengetahuan (Kuru, 2020; Rahardjo, 2012).

Menurut Kuru (2020) apabila pendekatan antikausalitas al-Ghazali menjadi perspektif keagamaan yang dominan, pendekatan itu juga dapat mengubah orang menjadi fatalistik dan tidak mampu memahami hubungan sebab-akibat (kasualitas) dalam kehidupan sehari-hari. Hari ini, ketika wabah Covid-19 sedang

melanda seluruh dunia, banyak Muslim yang menolak adanya virus yang menyebabkan wabah, bahkan apatis dan tidak peduli dengan upaya-upaya pencegahan, karena beranggapan bahwa hidup dan mati terserah Allah saja. Menurut Kuru (2020) selain penolakannya terhadap sebab-akibat, al-Ghazali juga menganggap ilmu-ilmu nonkeagamaan sebagai ancaman potensial bagi keimanan, dan para filsuf hampir pasti adalah orang-orang tidak beragama: “Setiap siswa matematika mengagumi keakuratan matematika ... itu membuat dia percaya kepada para filsuf ... dan dia menjadi orang yang tidak beriman karena mengakui otoritas mereka.” (Nasution 1986). Gagasan demikian mematahkan semangat mereka yang tertarik dan serius mempelajari cabang-cabang ilmu yang tidak termasuk ilmu keagamaan ortodoks seperti yang disusun al-Ghazali. Akhirnya, kontribusi utama al-Ghazali bagi persekutuan ulama-negara adalah peran teoretisnya dalam pembentukan ortodoksi Sunni. Dengan mendeklarasikan bahwa para filsuf berpandangan tertentu adalah orang murtad yang boleh dibunuh, al-Ghazali membuat “pandangan ortodoks” hampir tidak bisa dipertanyakan lagi (Akyol 2013) (Kuru 2020)

#### Daftar Kepustakaan

Abdullah. 2020. *Multidisiplin, Interdisiplin, dan Transdisiplin: Metode Studi Agama dan Studi Islam di Era Kontemporer*. Yogyakarta: IB Pustaka.

#### D. KESIMPULAN

Filsafat Islam adalah sebuah ilmu yang bersifat holistik menghimpun ilmu-ilmu lain dan mendorong lahirnya klasifikasi ilmu dalam epistemologi filsafat Islam. Melalui klasifikasi tersebut para filsuf melakukan integrasi antardisiplin dan antarkebudayaan yang akhirnya kemudian mendorong munculnya kosmopolitanisme peradaban Islam. Hal ini tidak terlepas dari nilai-nilai humanis, pluralis, dan kebebasan berpikir yang dimiliki kalangan filsuf sehingga terjadi penyelidikan ilmiah terhadap empat tema pokok; Tuhan, alam, jiwa manusia, dan hubungan antarpribadi. Di sisi lain, tekanan dari ortodoks Sunni beserta penguasa negara yang otoriter pada abad ke-11 hingga 12 menyebabkan kemunduran peradaban Islam karena pengharaman filsafat Islam dan pengkafiran para tokohnya. Akibatnya, upaya revitalisasi filsafat di dunia Islam sampai saat ini masih terhambat dan terus-menerus mempersekusi kaum intelektual Muslim yang dianggap berpikir secara heterodoks. Padahal keterbukaan pola pikir dan interaksi ilmiah yang bersahabat dari para filsuf membawa spirit keilmuan sekaligus kemajuan peradaban hingga ke Eropa Barat.

Akyol, M. 2013. *Islam Without Extremes: a Muslim Case for Liberty*. London: W.W. Norton & Company.

Al-Attas. 1981. *Islam dan Sekularisme*. Bandung: Pustaka Salman ITB.

Allawi, A. A. 2010. *The Crisis of*

- Islamic Civilization*. London: Yale University Press.
- Aslan, R. 2018. *God: A Human History*. New York: Random House.
- Bagir, H. 2020. *Mengenal Filsafat Islam*. Bandung: Mizan.
- Burhani, A. N. 2020. *Agama, Kultur Intoleransi, dan Dilema Minoritas di Indonesia (M. Helmiawan Ed.)*. Jakarta: Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI).
- Creswell, J. W. 2012. *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed (A. Fawaid, Trans. S. Z. Qudsi Ed.)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Denny. 2019. *NKRI Bersyariah atau Ruang Publik yang Manusiawi? Tanggapan 21 Pakar Terhadap Gagasan Denny J A (S. Arismunandar Ed.)*. Jakarta: Cera Budaya Indonesia.
- Eriyanto. 2011. *Analisis Wacana Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS.
- Fakhry, M. 2018. *Ibn Rusyd: Lentera Dua Peradaban*. Jakarta: Sadra Press.
- Iqbal, M. 2008. *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*. Yogyakarta: Jalasautra.
- Jabiri, M. A. 2014. *Formasi Nalar Arab (I. Khoiri Ed.)*. Yogyakarta: IRCISOD.
- Kuru, A. T. 2020. *Islam, Otoritarianisme, dan Ketertinggalan*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Maarif, A. S. 2018. *Krisis Arab dan Masa Depan Dunia Islam*. Jakarta: Bentang Pustaka.
- Madjid, N. 1988. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina.
- . 2019. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, Nurcholish Madjid Society.
- Nasr, S. H. 1986. *Sains dan Peradaban di dalam Islam (J. Mahyudin Ed.)*. Bandung: Pustaka.
- Nasution, H. 1986. *Akal dan wahyu dalam Islam*. Jakarta: Penerbit Universitas Indonesia.
- . 2010. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Qadir, C. A. 1989. *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam (H. Basari, Trans.)*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Rusyd, I. 1983. *Fasl al-maqal fi-ma bayn al-hikma wa-l-sari'a min al-ittisal (M. Imara, Trans.)*. Al-Qahira: Dar al-Ma'arif.
- Sina, I. 2013. *Daniname-i Alai: Alai hikmet kitabi (M. Demirkol & G. Deniz Eds.)*. Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.

Zaid, N. H. A. 2003. *Kritik Wacana Agama* (K. Nahdiyyin, Trans.). Yogyakarta: LKiS.