

BAB II

DISKURSUS FILSAFAT DAN TASAWUF

A. Epistemologi Nalar Filsafat Islam

1. Konsepsi Filsafat Islam

Pada dasarnya, filsafat dari masa Yunani kuno hingga saat ini memiliki esensi yang sama, yaitu penggunaan kemampuan berpikir secara mandiri dan rasional untuk memahami keseluruhan realitas. Meskipun filsafat modern telah berkembang menjadi disiplin ilmu yang lebih kompleks dengan berbagai cabang seperti etika, epistemologi, dan metafisika, semangat untuk mempertanyakan dan mencari pemahaman yang mendalam tentang hakikat segala sesuatu tetap menjadi landasan utamanya. Ibarat hon yang tumbuh dari biji, prinsip dasar filsafat ini menjadi akar yang menopang berbagai cabang dan ranting perkembangan pemikiran filsafat sepanjang sejarah. Pada intinya, filsafat adalah upaya manusia untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan paling mendasar tentang keberadaan manusia dengan menggunakan akal dan pengamatan. Meskipun terkesan abstrak, filsafat sangat penting karena jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut membentuk pandangan dunia, yang pada akhirnya memengaruhi pilihan hidup dan cara menjalani hidup. Filsafat juga memenuhi kebutuhan dasar manusia untuk memahami hidup secara keseluruhan.

Suksesi dari filsafat Yunani klasik, ke filsafat Islam terjadi melalui proses asimilasi, adaptasi, dan transformasi yang kompleks, di mana para filsuf Muslim tidak hanya menjadi penerus tradisi intelektual Yunani, tetapi juga melakukan kritik, reinterpretasi, dan pengayaan terhadapnya dalam kerangka *worldview* Islam. Melalui gerakan penerjemahan besar-besaran pada masa kekhalifahan Abbasiyah, karya-karya filsuf seperti Aristoteles, Plato, dan Plotinus diakses dan dipelajari secara mendalam, kemudian diintegrasikan dengan prinsip-prinsip teologis dan metafisik Islam. Proses ini melahirkan sintesis unik yang memadukan rasionalitas filosofis dengan nilai-nilai spiritual Islam, di mana akal (*al-'aql*) dan wahyu (*al-naql*) dipandang sebagai dua sumber kebenaran yang saling melengkapi. Filsuf-filsuf Muslim seperti Al-Kindi, Al-Farabi, dan Ibnu Rusyd tidak hanya melanjutkan tradisi filsafat Yunani, tetapi juga mengembangkannya dengan menambahkan dimensi-dimensi baru yang bersumber dari ajaran Islam, sehingga menciptakan tradisi filsafat yang khas dan orisinal. Dengan demikian, suksesi ini tidak hanya sekadar peralihan

geografis atau kultural, melainkan sebuah evolusi intelektual yang memperkaya khazanah pemikiran manusia.

Namun demikian, menurut Oliver Leaman, Filsafat Islam tidak mudah dikonsepsikan karena keragaman identitas penulis, bahasa, dan topik yang tercakup di dalamnya. Banyak pemikir tidak menulis dalam bahasa Arab, dan bukan orang Arab. Fakta ini menunjukkan bahwa Filsafat Islam bukan milik eksklusif Muslim atau Arab. Karya-karya penting justru ditulis dalam bahasa Persia oleh pemikir Persia seperti Suhrawardi, atau oleh filsuf Yahudi dan Kristen yang bekerja dalam tradisi intelektual Islam, seperti Maimonides.¹ Selain itu, tidak semua topiknya bersifat religius, tapi ada juga kajian logika, tata bahasa, atau metafisika yang bersifat universal dan tidak terkait agama secara langsung, meski muncul dari konteks Islam. Hal ini memperlihatkan bahwa Filsafat Islam adalah tradisi inklusif yang melampaui batasan agama dan etnis.²

Karenanya menurut Seyyed Hossein Nasr, istilah "Filsafat Islam" lebih tepat daripada "Filsafat Arab", dengan alasan: *Pertama*, meski banyak karya ditulis dalam bahasa Arab, tidak sedikit yang ditulis dalam bahasa Persia, bahkan sejak era Ibnu Sina. *Kedua*, meski ada filsuf Arab seperti Al-Kindi dan Ibnu Rusyd, mayoritas filsuf Islam berasal dari latar belakang Persia, Turki, atau India. *Ketiga*, istilah "Filsafat Arab" mengabaikan kontribusi non-Muslim (seperti Yahudi dan Kristen) yang juga menulis dalam bahasa Arab. Filsafat Islam adalah produk peradaban Islam yang melibatkan berbagai etnis dan agama, tetapi tetap berpusat pada wahyu Al-Quran dan konsep ketuhanan yang monoteistik. Tokoh-tokoh seperti Ibnu Rusyd dan Mulla Sadra tidak hanya filsuf, tetapi juga ulama yang taat syariat. Sifat Islami ini juga tercermin dalam transformasi konsep akal (*al-'aql*) yang dipengaruhi oleh konteks spiritual Islam sehingga berbeda dengan rasionalisme Barat modern. Meski mendapat penentangan dari sebagian ulama Islam itu sendiri, Filsafat Islam tetap menjadi tradisi intelektual yang hidup, terutama di kalangan Syiah dan beberapa mazhab Sunni.³ Dengan demikian, Filsafat Islam dapat dipahami sebagai suatu

¹ Maimonides, tokoh sentral dalam filsafat Yahudi abad pertengahan, lahir di Cordoba pada 1137/8 M, wilayah yang berada di bawah kekuasaan Dinasti Almohad sejak 1148. Latar belakang geografis dan historis ini memunculkan perdebatan akademis mengenai tingkat pengaruh pemikiran Almohad terhadap karyanya, khususnya dalam hukum dan filsafat. Selain itu Maimonides seringkali disebut juga terpengaruh oleh Al-Gazali, meskipun banyak juga yang meragukannya. Lihat Daniel Davies & Charles H. Manekin, "Introduction", *Interpreting Maimonides*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 1.

² Leaman, Oliver. *Introduction, History of Islamic Philosophy*, (New York: Routledge, 2008), 27-28.

³ Lihat Seyyed Hossein Nasr, "Introduction", *History of Islamic Philosophy* (New York: Routledge, 2008), 52.

terminologi generik yang mencakup seluruh spektrum pemikiran yang dihasilkan oleh masyarakat dalam kerangka tradisi dan konteks peradaban Islam, tanpa memandang latar belakang etnis seperti keturunan Arab atau non-Arab, afiliasi keagamaan seperti Muslim atau non-Muslim, maupun bahasa yang digunakan, baik itu bahasa Arab atau non-Arab, yang berkembang dari masa lalu hingga masa kini.

Meski banyak dipengaruhi pemikiran Yunani, Filsafat Islam bukan sekadar tiruan (*derivative*). Proses adaptasi konsep asing seperti *nomos* (hukum Yunani) menjadi *Syari'ah* (hukum Islam) menunjukkan kreativitas yang unik. Namun demikian konsepsi filsafat tidak bisa dipakai begitu saja. Para filsuf seperti Al-Farabi tidak hanya menerjemahkan istilah, tetapi menyesuaikannya dengan nilai dan masalah masyarakat Islam. Misalnya, ketika Al-Farabi menggunakan istilah *Syari'ah* untuk menjelaskan teori politik Plato, ia memberi makna religius yang khas Islam pada konsep sekuler Yunani. Ini bukan upaya sekadar replikasi ide Yunani dalam bahasa Arab, melainkan sintesis yang melahirkan diskursus baru. Proses ini mencerminkan kemampuan Filsafat Islam menyesuaikan konsep untuk menjawab masalah budaya mereka.⁴

Menurut Oliver Leaman, penyempitan cakupan Filsafat Islam ini juga dilakukan oleh beberapa sarjana Barat, seperti pengikut Leo Strauss, yang mencoba menyederhanakan Filsafat Islam sebagai "*the opposition between religion and reason*" (pertentangan agama dan akal). Jelas, narasi ini dianggap reduktif karena mengabaikan keragaman tema dan pendekatan. Filsafat Islam terlalu beragam untuk direduksi menjadi konsep sederhana. Misalnya, karya Ibn Sina tentang metafisika atau Al-Ghazali tentang etika tidak selalu berfokus pada rekonsiliasi agama-akal, tetapi lebih pada eksplorasi filosofis murni. Bahkan ketika membahas isu religius seperti sifat Tuhan, diskusi sering berkembang menjadi analisis filosofis umum tentang esensi dan eksistensi. Dengan demikian, Filsafat Islam tidak bisa direduksi menjadi proyek rekonsiliasi, tetapi harus dilihat sebagai tradisi multidimensi.⁵

Filsafat Islam juga bukan sekadar warisan masa lalu, melainkan "*a dynamic and living tradition*" (tradisi hidup yang dinamis). Meski sering dipelajari melalui lensa sejarah, esensi filosofisnya tetap relevan. Contohnya, debat klasik tentang kebebasan manusia versus takdir Ilahi masih bergema dalam diskusi etika modern. Karenanya Filsafat Islam layak dikaji bukan hanya karena pengaruh historisnya,

⁴ Leaman, "Introduction", *History of Islamic Philosophy*, 35.

⁵ Leaman, "Introduction", *History of Islamic Philosophy*, 29-30.

tetapi karena kualitas argumen dan kedalaman ide-idenya yang menuntut perhatian dan layak dihargai. Banyak studi tentang Filsafat Islam terjebak dalam pendekatan historis yang berfokus pada atribusi dan konteks, alih-alih mengeksplorasi validitas filosofisnya. Misalnya, perdebatan tentang sejauh mana Ibnu Rusyd memahami Aristoteles secara akurat sering mengalihkan perhatian dari kekuatan argumennya sendiri. Sejarah pemikiran terlalu sempit untuk merumuskan cakupan Filsafat Islam. Padahal, ketegangan antara pemikiran Yunani dan nilai Islam justru melahirkan kreativitas intelektual, seperti terlihat dalam karya Mulla Sadra yang menggabungkan logika, *'irfa>n* (pengetahuan spiritual), dan teologi. Dengan demikian, Filsafat Islam harus dipahami sebagai "*a potent and unstable mixture*" (campuran kuat dan dinamis) yang terus berevolusi, bukan sebagai produk statis dari Abad Pertengahan. Filsafat Islam adalah tradisi intelektual yang cair, adaptif, dan multidisipliner. Ia lahir dari interaksi kompleks antara warisan Yunani, konteks budaya Islam, dan problem filosofis universal. Kategorisasi rigid (seperti "agama vs. akal" atau "Arab vs. non-Arab") gagal menangkap esensinya yang dinamis. Nilainya terletak pada kemampuan para filsuf untuk mengubah konsep asing menjadi jawaban atas masalah lokal, sekaligus menjaga relevansinya sebagai tradisi filosofis yang hidup hingga kini.⁶

Dalam perkembangannya, kajian modern tentang Filsafat Islam menghadapi beberapa tantangan, seperti kurangnya edisi kritis teks-teks filosofis dan minimnya penelitian tentang periode tertentu, seperti era Ottoman atau perkembangan filsafat di anak benua India. Selain itu, interaksi antara Filsafat Islam dengan disiplin lain, seperti hukum, sains, dan seni, masih belum dieksplorasi secara memadai. Misalnya, filsafat seni (termasuk arsitektur dan musik) sering tetap menjadi pengetahuan lisan yang ditransmisikan oleh guru tradisional. Meski demikian, penting untuk menolak pandangan yang memisahkan Filsafat Islam "klasik" dengan pemikiran modern, serta mengakui kelangsungannya sebagai tradisi intelektual yang hidup hingga kini.

Meskipun Filsafat Islam kerap dikaji secara historis karena pengaruh pemikiran Yunani, esensinya tetaplah filosofis. Para filsuf seperti Ibn Sina dan Al-Ghazali tidak sekadar menyalin ide Aristoteles atau Plotinus, tetapi menyesuaikannya dengan konteks Islam, seperti upaya merekonsiliasi konsep Yunani tentang keabadian alam dengan narasi penciptaan dalam Al-Quran yang

⁶ Leaman, "Introduction", *History of Islamic Philosophy*, 38-39.

memiliki awal dan akhir. Kreativitas mereka terletak pada kemampuan mentransformasi konsep asing menjadi solusi rasional yang selaras dengan nilai Islam, meski dihadapkan pada ketegangan antara akal dan wahyu. Misalnya, dalam debat metafisika tentang penciptaan, mereka tidak menolak Aristoteles secara dogmatis, tetapi mengembangkan argumen filosofis yang memadukan logika Yunani dengan prinsip Al-Quran. Kreativitas ini bukan tentang kebaruan mutlak, melainkan adaptasi konsep lama untuk menjawab masalah baru sebagaimana seniman mengolah tradisi menjadi ekspresi segar. Keragaman pendekatan dalam Filsafat Islam, dari logika hingga mistisisme, justru mencerminkan kekayaannya, meski mempertanyakan keseragaman label "Islam". Namun, keragaman ini bukan kelemahan, melainkan bukti dinamika tradisi intelektual yang hidup, di mana filsafat diposisikan sebagai alat rasional untuk mengeksplorasi kebenaran, bukan sekadar warisan kaku. Dengan demikian, Filsafat Islam layak dikaji sebagai filsafat murni dengan menilai validitas argumennya dan bukan hanya sebagai produk sejarah atau kontak budaya.⁷

Adapun perbedaan utama antara kedua jenis filsafat tersebut terletak pada sumber pengetahuan. Filsafat Barat mengandalkan akal dan pengalaman inderawi, sementara Filsafat Islam menggabungkan akal, indera, dan otoritas wahyu. Perbedaan ini memengaruhi karakteristik pengetahuan: Filsafat Barat bersifat skeptis, dikotomis (memisahkan fakta dan nilai), dan positivistik-objektif, sedangkan Filsafat Islam bersifat Qur'ani, teosentris (berpusat pada Tuhan), serta mengharmonisasikan akal dan wahyu. Selain itu nilai kebenaran juga menjadi pembeda. Dalam tradisi Barat, kebenaran bersifat relatif karena terus berkembang seiring penemuan baru. Sebaliknya, filsafat Islam mengakui kebenaran absolut yang bersumber dari wahyu sekaligus kebenaran relatif dari hasil penalaran manusia. Namun demikian, kedua tradisi filsafat tetap relevan dalam peradaban global. Filsafat Barat mendominasi wacana sekuler-ilmiah, sementara filsafat Islam menawarkan perspektif integratif antara spiritualitas dan rasionalitas. Perbedaan

⁷ Penolakan anggapan bahwa filsafat Islam hanya tiruan filsafat Yunani berdasarkan argumentasi bahwa Filsafat Islam lahir karena sumber inspirasinya adalah Al-Qur'an. Meskipun penerjemahan karya Yunani ke bahasa Arab pada masa Kekhalifahan Abbasiyah memicu perkembangan Filsafat Islam, para filsuf Muslim menyaring gagasan asing melalui prinsip Qur'ani. Misalnya, al-Farabi menggagas konsep *al-madīnah al-fādhilah* (Negara Utama) yang menggabungkan peran nabi dan filsuf sebagai pemimpin, suatu ide yang tidak ditemukan dalam tradisi Yunani. Lihat Amril, Siraj, F. M., & Putri, E. W. (2022). Between Western Philosophy and Islamic Philosophy: An Effort to Examine The Common Point and The Point of Difference. *IBDA` : Jurnal Kajian Islam dan Budaya*, 20 (2), 219-231. <https://doi.org/10.24090/ibda.v20i2.6362>. Lihat juga Leaman, *Introduction*,

keduanya bukanlah penghalang, melainkan cerminan keragaman pendekatan manusia dalam memahami realitas.

Dalam memahami konsepsi Filsafat Islam memang ada beberapa mazhab yang menunjukkan sifat holistik dan multidisipliner dari tradisi intelektual Islam. Setiap mazhab pemikiran berusaha mendefinisikan Filsafat Islam sesuai perspektifnya sendiri, sehingga menciptakan dinamika interpretatif yang kaya. Hal ini mencerminkan upaya terus-menerus dalam tradisi Islam untuk mengintegrasikan warisan filosofis Yunani dengan kerangka epistemologi yang berakar pada wahyu dan spiritualitas Islam. Jadi maknanya, filsafat dalam Islam bukanlah entitas yang statis atau terisolasi, melainkan tradisi hidup yang terjalin erat dengan berbagai disiplin ilmu, sekaligus menegaskan orisinalitas dan relevansinya dalam konteks perkembangan pemikiran global.⁸

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Filsafat Islam merupakan tradisi intelektual yang kompleks dan multidimensi, yang terbentuk melalui proses asimilasi, adaptasi, dan transformasi kreatif atas warisan pemikiran Yunani klasik dalam kerangka epistemologi dan metafisika Islam. Meskipun berakar pada tradisi filsafat Yunani, Filsafat Islam tidak bersifat derivatif semata, melainkan menciptakan sintesis unik yang memadukan rasionalitas filosofis dengan prinsip-prinsip teologis Islam, sehingga melahirkan diskursus filosofis yang orisinal dan khas. Proses ini ditandai oleh upaya para filsuf Muslim seperti Al-Kindi, Al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd untuk mengintegrasikan konsep-konsep Yunani dengan *worldview* Islam, sekaligus mengkritik dan mereinterpretasikannya dalam konteks problematika filosofis dan kultural yang spesifik. Filsafat Islam juga bersifat inklusif, melibatkan kontribusi dari berbagai etnis, bahasa, dan agama, sehingga melampaui batasan geografis dan kultural. Meskipun sering dikaji secara historis, esensi Filsafat Islam tetaplah filosofis, dengan argumen-argumen yang tetap relevan dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang eksistensi, pengetahuan, dan etika. Tantangan dalam kajian modern, seperti kurangnya kajian kritis dan penelitian mendalam tentang periode tertentu, tidak mengurangi nilai Filsafat Islam sebagai tradisi intelektual yang hidup dan dinamis. Dengan demikian, Filsafat Islam layak dipahami sebagai tradisi filosofis yang terus berevolusi, yang tidak hanya mempertahankan relevansinya dalam konteks kontemporer, tetapi juga menawarkan

⁸ Nasr, "The meaning and concept of philosophy in Islam", *History of Islamic Philosophy*, 57.

perspektif integratif antara spiritualitas dan rasionalitas dalam wacana pemikiran global.

2. Historisitas Filsafat Islam

Filsafat, yang muncul di pesisir Mediterania Timur pada abad ke-6 SM, berkembang melalui pertanyaan mendalam tentang alam, manusia, dan Tuhan, melahirkan ilmu-ilmu seperti fisika, etika, matematika, dan metafisika. Dari Asia Kecil, filsafat menyebar ke Yunani, dengan Athena sebagai pusatnya selama ribuan tahun. Pada 332 SM, Alexander Agung mendirikan Alexandria, yang menjadi titik migrasi filsafat ke timur. Pada 529 M, Kaisar Bizantium Justinian menutup Sekolah Athena karena dianggap ancaman bagi Kristen, mendorong para filsuf seperti Damascius dan Simplicius mencari perlindungan di Persia di bawah Raja Chosroes I. Di sana, mereka mendirikan Sekolah Jundishāpūr, pusat studi Helenistik dan kedokteran. Alexandria menjadi lokus transformasi radikal filsafat Yunani menjadi kosmopolitan, dengan corak religius dan mistis yang khas, seperti terlihat dalam Neoplatonisme Plotinus, Porphyry, dan Jamblichus. Setelah penaklukan Mesir oleh Arab pada 641 M, warisan filsafat ini berpengaruh besar pada teologi dan filsafat Islam. Pusat kebudayaan kemudian bergeser ke Damaskus (era Umayyah, 661–750) dan Baghdad (era Abbasiyah, 750–1258). Di Damaskus, debat teologis awal terkait *qadar* (kehendak bebas) versus predestinasi ilahi muncul, dipicu oleh konflik politik. Kelompok Qadari seperti Ma'bad al-Juhani menentang klaim absolutisme kekhalifahan Umayyah, menekankan akuntabilitas moral pemimpin.⁹

Mempelajari sejarah filsafat Islam merupakan langkah imperatif sebelum meneliti filsafat Islam secara mendalam, karena ia berfungsi sebagai peta intelektual yang mengungkap konteks historis, kultural, dan epistemologis yang melatarbelakangi perkembangan pemikiran filosofis dalam dunia Islam. Dengan menelusuri perjalanan filsafat Islam sejak masa awal penerjemahan karya-karya Yunani, kemunculan tokoh-tokoh seperti Al-Kindi, Al-Farabi, Ibnu Sina, dan Al-Ghazali, hingga perdebatan antara rasionalisme dan tradisionalisme, seorang peneliti dapat memahami bagaimana filsafat Islam tidak hanya merespons warisan Yunani, tetapi juga membangun sistem pemikiran orisinal yang berakar pada wahyu Islam dan realitas sosio-kulturalnya. Tanpa pemahaman historis ini, penelitian filsafat

⁹ Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2000), 1-2.

Islam berisiko kehilangan nuansa kontekstualnya, mengabaikan dialektika antara akal (*'aql*) dan wahyu (*naql*), serta gagal menangkap kompleksitas interaksi antara filsafat, teologi, dan sufisme yang membentuk khazanah intelektual Islam. Dengan demikian, penguasaan sejarah filsafat Islam bukan hanya prasyarat akademis, melainkan juga kunci untuk membuka wawasan yang holistik dan kritis dalam mengeksplorasi dinamika pemikiran Islam.

Jika dipperiodisasi, Filsafat Islam menurut Zaki Naguib Mahmoud terbagi dalam lima fase. Pertama, fase *Misykat*, diwakili oleh Ali bin Abi Talib, menandai pemikiran empiris dan konflik politik seperti Perang Siffin. Kedua, fase *Misbah*, ditandai debat teologis tentang dosa besar dan sifat Allah, melibatkan Khawarij, Murji'ah, dan Mu'tazilah. Ketiga, fase *Zujajah al-Misbah*, terjadi pada masa Abbasiyah dengan pendirian *Bayt al-Hikmah* dan dominasi Mu'tazilah, yang menggabungkan filsafat Yunani dengan pemikiran Islam. Keempat, fase *Kaukab Durriy*, adalah era keemasan filsafat Islam abad ke-10, diwakili oleh Ikhwan al-Shafa, Abu Hayyan at-Tauhidi, dan Ibnu Jinni, yang mengembangkan sintesis antara filsafat dan syariat. Terakhir, fase *Syajah Mubarakah*, diwakili oleh Ibnu Rusyd, yang dianggap sebagai puncak rasionalisme Islam, menolak kritik Al-Ghazali terhadap filsafat Yunani dan mendorong renaissance pemikiran Islam. Periodisasi ini menggambarkan evolusi pemikiran Islam dari fase empiris hingga sintesis filosofis, menekankan peran logika dalam membangun peradaban yang progresif. Meski terbatas pada perspektif Mahmoud, periodisasi ini memberikan peta perkembangan pemikiran Islam yang dinamis dan relevan untuk kajian filsafat kontemporer.¹⁰

Transmisi filsafat dan ilmu pengetahuan Yunani ke dunia Islam adalah proses kompleks yang melibatkan interaksi antara budaya Hellenistik, Sassania, dan Islam. Konflik politik antara Kekaisaran Romawi dan Sassania memainkan peran sentral dalam penurunan dan kebangkitan kembali pemikiran pagan Yunani. Warisan intelektual ini, yang diadaptasi dan dikembangkan oleh filsuf-filsuf Islam seperti al-Farabi dan Ibnu Sina, menjadi fondasi bagi perkembangan filsafat dan ilmu pengetahuan dalam peradaban Islam.¹¹ Namun begitu, klaim bahwa filsafat Islam hanyalah replikasi dari Aristotelianisme atau Neo-Platonisme tidaklah akurat. Filsafat Islam tidak dapat direduksi sebagai produk derivatif dari filsafat Yunani.

¹⁰ Supriyanto, (2023), "Periodization of the philosophy of Islamic rationalism in the perspective of Zaki Naguib Mahmoud", *HTS Theologese Studies/Theological Studies* 79 (1), a8153. <https://doi.org/10.4102/hts.v79i1.8153>.

¹¹ Yegane Shayegan, "The transmission of Greek philosophy to the Islamic world", *History of Islamic Philosophy*, 180-181.

Para filsuf Muslim, seperti al-Farabi dan Ibn Rusyd, meski terinspirasi oleh konsep Yunani, menciptakan sistem pemikiran yang orisinal dan kontekstual dengan nilai-nilai Islam. Ide-ide filosofis tersebut merupakan hasil dialektika dengan kondisi sosial-budaya, sehingga filsafat Islam lahir dari konteks keyakinan dan praktik keagamaan yang unik, berbeda secara fundamental dengan akar Hellenistik. Proses transmisi filsafat Yunani ke dunia Islam juga melibatkan adaptasi istilah-istilah teknis ke dalam bahasa Arab, yang secara intrinsik terikat pada problematika teologis dan kultural Islam, sehingga menciptakan sintesis baru.¹²

Tradisi berpikir rasional juga telah berkembang pesat dalam masyarakat Muslim sebelum kontak intensif dengan filsafat Yunani. Hal ini tercermin dalam metodologi hukum Islam (*fiqh*) dan teologi rasional (*kalam*), seperti mazhab Muktazilah, yang menggunakan prinsip logika dalam merumuskan doktrin keagamaan. Tokoh-tokoh seperti Abu Hanifah dan Imam Syafi'i telah mengembangkan teknik *istinbath* (penggalan hukum) berbasis rasio jauh sebelum penerjemahan karya-karya Yunani masif dilakukan pada era Abbasiyah. Selain itu, perkembangan kajian bahasa Arab (*nahwu*) untuk memahami Al-Quran secara mendalam, seperti mazhab Basrah yang menekankan koherensi rasional, turut membentuk fondasi epistemologis bagi sistem berpikir filosofis dalam Islam.¹³

Kajian bahasa ini tidak hanya memfasilitasi pemahaman teks suci, tetapi juga mendorong penggunaan metode analitis seperti takwil, qiyas, dan pembedaan istilah musytarak, yang menandai awal pemikiran rasional dalam Islam. Polemik teologis, seperti perdebatan tentang kebebasan manusia versus kemahakuasaan Tuhan serta status Al-Quran sebagai *qadim* atau *hadis*, semakin memperkuat kebutuhan akan pendekatan rasional dan filosofis. Meskipun metode analisis yang digunakan mirip dengan filsafat Yunani, pemikiran teologi Islam tetap berakar pada teks suci, menciptakan sintesis unik antara wahyu dan akal.¹⁴ Dengan demikian, pemikiran rasional Islam bukanlah produk impor dari filsafat Yunani, melainkan hasil evolusi internal yang didorong oleh kebutuhan untuk menjawab tantangan intelektual dan teologis dalam konteks Islam. Akar rasionalitas dalam filsafat Islam bersumber dari dinamika internal keilmuan Islam, bukan sekadar imitasi dari tradisi eksternal. Hal

¹² Soleh, A. Khudori. *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), 23-25.

¹³ Khudori. *Filsafat Islam*, 26-27.

¹⁴ Khudori. *Filsafat Islam*, 28-29.

ini sekaligus menolak narasi reduksionis yang mengabaikan kompleksitas historis dan kultural dalam perkembangan intelektual Islam.

Perkembangan Filsafat Islam telah dikaji secara mendalam dalam berbagai literatur, salah satunya adalah *History of Islamic Philosophy* (disunting oleh Nasr dan Leaman), yang menelusuri akar historis, intelektual, dan kultural hingga interpretasi modern. Penelitian ini mengacu pada karya tersebut, membagi perkembangan Filsafat Islam ke dalam empat fase: (1) era fondasional dengan tokoh seperti Al-Kindi, Al-Farabi, Al-Razi, Al-Amiri, Ikhwan al-Safa, Ibnu Sina, Ibnu Miskawaih, dan Al-Gazali; (2) periode filsuf Barat Islam seperti Ibnu Masarraah, Ibnu Bajjah, Ibnu Tufayl, Ibnu Rusyd, Ibnu Sab'in, dan Ibnu Khaldun; (3) interaksi filsafat dengan tradisi mistis melalui Suhrawardī dan Ibn 'Arabī; serta (4) fase pasca-klasik yang mencakup Nasir al-Din al-Tusi, Mazhab Isfahan, Mulla Sadrā, dan Shah Waliyullah. Mengingat cakupan yang luas, penelitian ini membatasi analisis pada tokoh-tokoh kunci yang representatif terhadap dinamika intelektual masing-masing periode.

Tokoh yang seringkali disebut sebagai filsuf Muslim pertama adalah Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi (c. 185/801-252/866).¹⁵ Meskipun sebelum Al-Kindi sudah ada pemahaman tentang filsafat Yunani di kalangan Mu'tazilah, Al-Kindi-lah yang pertama kali secara sistematis memperkenalkan dan mengembangkan filsafat Yunani dalam konteks Islam. Ia menulis sekitar 260 karya yang mencakup berbagai bidang ilmu, seperti filsafat, logika, matematika, astronomi, dan kedokteran. Namun, hanya sekitar 10% dari karyanya yang masih tersisa, sebagian besar hilang akibat konflik politik dan bencana sejarah, seperti invasi Mongol ke Baghdad.¹⁶ Al-Kindi dikenal karena upayanya menerjemahkan dan mengomentari karya-karya filsafat Yunani, terutama Aristoteles dan Plato. Ia juga

¹⁵ Abu Yusuf Ya'qub bin Ishaq al-Kindi, filsuf bangsa Arab kelahiran sekitar 185 H/801 M dan wafat 252 H/866 M di Baghdad, berasal dari suku Kinda terkemuka di Arab Selatan dengan garis keturunan terhubung pada tokoh penting seperti al-Ash'ath bin Qays. Dibesarkan di lingkungan terhormat di bawah kekuasaan Abbasiyah—ayahnya pernah menjadi gubernur Kufa—al-Kindi diduga menempuh pendidikan di Basra, pusat intelektual teologi dan sastra Arab, sebelum melanjutkan studi ke Baghdad, di mana ia berinteraksi dengan sarjana Syria-Persia dan menjadi sarjana Muslim Arab pertama yang mendalami kurikulum ilmu Yunani, termasuk logika, matematika, fisika, dan metafisika. Meski kemampuan bahasanya diperdebatkan, ia terlibat dalam penerjemahan dan koreksi karya Yunani ke bahasa Arab. Al-Kindi menikmati perlindungan Khalifah al-Ma'mun dan al-Mu'tasim, bahkan menjadi guru pribadi putra al-Mu'tasim, namun kehilangan posisi istana pada era Khalifah al-Mutawakil akibat intrik keluarga Banu Musa. Meski koleksi bukunya dikembalikan, ia memilih menghabiskan sisa hidup sebagai intelektual independen hingga wafat, meninggalkan warisan sebagai perintis integrasi filsafat Yunani dengan pemikiran Islam. Lihat Oliver Leaman, ed., *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, (London: Bloomsbury, 2015), 278-279.

¹⁶ Felix Klein-Franke, "Al-Kindi", *History of Islamic Philosophy*, 308-309.

dipengaruhi oleh pemikiran Neoplatonisme, yang terlihat dalam konsep emanasi yang ia gunakan untuk menjelaskan penciptaan alam semesta. Meskipun demikian, Al-Kindi berusaha menyelaraskan filsafat dengan ajaran Islam, terutama dalam hal keesaan Tuhan. Ia menekankan bahwa Tuhan adalah Penyebab Pertama (First Cause) yang menciptakan dunia dari ketiadaan, sebuah pandangan yang sejalan dengan doktrin Islam.¹⁷

Al-Falsafah al-U^{<la>} adalah karya filsafat Al-Kindi yang dipersembahkan kepada Khalifah Al-Mu'tasim (833–842 M) dari Dinasti Abbasiyah (750–1258 M), sekaligus merujuk pada pemikiran metafisikanya yang berakar pada konsep Aristoteles (384–322 SM), khususnya gagasan "Kebenaran Pertama" (*First Truth*) sebagai "Penggerak Pertama" (*Prime Mover*), sumber segala kebenaran, bukan dari ide-ide Plotinus (204–270 M) seperti yang banyak diikuti oleh filsuf Muslim setelahnya. Al-Kindi memposisikan metafisika sebagai ilmu tertinggi karena objek kajiannya adalah realitas paling mulia, yakni hal-Ilahiah yang dalam terminologi Aristoteles disebut *Penggerak yang Tidak Bergerak (Unmoved Mover)*. Namun, Al-Kindi membatasi ruang lingkup metafisika pada persoalan Tuhan, tindakan kreatif-Nya, dan relasi-Nya dengan alam semesta, berbeda dari pendekatan Aristoteles yang membahas *wujud sebagai wujud (being qua being)*. Dengan demikian, meski terinspirasi Aristoteles, Al-Kindi menampilkan orisinalitas melalui penyesuaian konseptual yang menyelaraskan filsafat Yunani dengan kerangka teologis Islam.¹⁸

Selain itu Al-Kindi juga dikenal sebagai seorang ilmuwan yang tertarik pada matematika dan ilmu alam. Ia menulis tentang optik, astronomi, dan farmakologi, serta mengembangkan metode matematis untuk menghitung dosis obat. Karyanya dalam bidang matematika dan sains memengaruhi generasi berikutnya, termasuk kelompok *Ikhwan al-Shafa*. Selain itu, Al-Kindi juga menulis tentang astrologi dan mencoba menghubungkan sains dengan agama, meskipun hal ini sering menimbulkan kontroversi dengan kalangan ortodoks. Meskipun Al-Kindi berusaha mengharmonisasikan filsafat dan agama, pemikirannya tidak selalu diterima dengan baik oleh kalangan teolog Muslim. Konsep emanasi dan penekanannya pada intelek sebagai mediator kebenaran ilahi dianggap bertentangan dengan ajaran Islam yang menekankan peran wahyu dan malaikat. Namun, Al-Kindi tetap diakui sebagai pelopor yang membuka jalan bagi perkembangan filsafat dan sains dalam dunia

¹⁷ Franke, "Al-Kindi", *History of Islamic Philosophy*, 311-312.

¹⁸ Khudori. *Filsafat Islam*, 71.

Islam. Pengaruhnya juga meluas ke Eropa abad pertengahan melalui terjemahan karya-karyanya ke dalam bahasa Latin, yang memengaruhi pemikir seperti Roger Bacon (c. 1214-1292).¹⁹

Selanjutnya filsuf muslim yang populer setelah Al-Kindi adalah Abu Nasr al-Farabi.²⁰ Lahir sekitar tahun 257/870 di Farab, Turkestan, Al-Farabi dikenal sebagai "Guru Kedua" (*al-Mu'allim al-S{a>ni>*), setelah Aristoteles, terutama karena kontribusinya yang signifikan dalam bidang logika. Ia belajar logika di Baghdad di bawah bimbingan sarjana Kristen seperti Yuhanna ibn Haylan dan Abu Bishr Matta, yang merupakan penerjemah karya-karya Aristoteles ke dalam bahasa Arab. Al-Farabi kemudian mengajar logika kepada Yahya ibn 'Adi, seorang penerjemah dan logikawan terkemuka lainnya. Meskipun informasi tentang kehidupannya terbatas dan sebagian besar berasal dari sumber-sumber biografis abad pertengahan, Al-Farabi diyakini telah menghabiskan sebagian besar hidupnya di Baghdad, Aleppo, dan Damaskus, di mana ia meninggal pada tahun 339/950.²¹

Karya-karya Al-Farabi mencakup berbagai bidang, termasuk logika, filsafat bahasa, metafisika, psikologi, dan filsafat politik. Ia menulis banyak komentar tentang *Organon* Aristoteles, serta karya-karya independen seperti *Kitab al-Huruf* (Buku tentang Huruf) dan *Kitab al-Alfaz al-Musta'malah fi'l-Mantiq* (Buku tentang Istilah yang Digunakan dalam Logika). Al-Farabi berusaha mengharmonisasikan logika filosofis dengan tata bahasa Arab, menekankan bahwa logika berfungsi sebagai "tata bahasa universal" yang mengatur penalaran benar dalam bahasa apa pun, sementara tata bahasa terbatas pada konvensi bahasa tertentu. Ia juga mengembangkan teori tentang hubungan antara filsafat dan agama, menyatakan bahwa agama adalah ekspresi kebenaran filosofis dalam bahasa populer, menggunakan perangkat seni logika, retorika dan puitika.²²

¹⁹ Franke, "Al-Kindi", *History of Islamic Philosophy*, 321-322.

²⁰ Abu Nasr al-Farabi, dengan nama lengkap Muhammad bin Muhammad bin Tarkhan bin Uzluh al-Farabi al-Turki, atau yang dalam tradisi Latin dikenal sebagai Alfarabius atau Avennasar (Abunaser), merupakan seorang filsuf Muslim terkemuka yang lahir sekitar tahun 258 H/871 M di Vesic, Turkestan (sekarang Kazakhstan), dan wafat sekitar tahun 339 H/950 M di atau dekat Damaskus. Meskipun informasi biografis tentang kehidupannya sangat terbatas, berbagai sumber mengaitkan sejumlah kualitas luar biasa kepadanya, seperti penguasaan lebih dari tujuh puluh bahasa dan gaya hidup asketis. Sedikit yang diketahui tentang latar belakang keluarganya, kecuali fakta bahwa ayahnya menjabat sebagai komandan benteng Vecis di Turkestan. Al-Farabi menempuh pendidikan dalam ilmu-ilmu Islam utama, bahasa Arab, dan Persia di Farab, yang pada masa itu merupakan salah satu pusat keilmuan terkemuka di bawah pemerintahan Dinasti Samaniyah. Lihat Leaman, ed., *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, 92-93.

²¹ L. Black, "Al-Fārābā", *History of Islamic Philosophy*, 334-335.

²² L. Black, "Al-Fārābā", *History of Islamic Philosophy*, 336-339. Lihat juga Fakhry, *Islamic Philosophy*, 39.

Dalam bidang epistemologi, Al-Farabi membedakan antara dua tindakan kognitif utama: konseptualisasi (*tasawwur*) dan persetujuan (*tasdiq*). Ia mengembangkan teori demonstrasi yang menekankan pentingnya kepastian (*yaqin*), yang didefinisikan sebagai pengetahuan tingkat kedua, di mana seseorang tidak hanya mengetahui sesuatu tetapi juga menyadari bahwa ia mengetahuinya.²³ Al-Farabi juga membahas peran imajinasi dalam pengetahuan kenabian, menyatakan bahwa nabi memiliki kemampuan imajinatif yang kuat yang memungkinkan mereka menerima emanasi intelektual dari Akal Aktif (*al-'Aql al-Fa'a>l*) dan menyampaikannya dalam bentuk simbolik kepada masyarakat umum.²⁴

Sedangkan dalam metafisika, Al-Farabi mengadopsi kosmologi emanasi Neoplatonis, meskipun ia menghindari menyebutnya secara eksplisit sebagai ajaran Aristoteles. Ia mengembangkan teori tentang emanasi dari Tuhan sebagai Sebab Pertama (*the First Cause*), yang menghasilkan serangkaian intelek dan langit yang mengatur alam semesta. Teori ini menghubungkan metafisika dengan fisika, dengan Akal Aktif sebagai penghubung antara dunia ilahi dan dunia sublunar. Teori Emanasi ini adalah salah satu pemikiran penting Al-Farabi berkaitan dengan realitas wujud (ontologi). Teori ini berusaha memecahkan masalah-masalah yang dilontarkan Plato (427–347 SM) dan Aristoteles (384–322 SM), yakni hubungan antara Tuhan yang gaib dengan alam yang empiris, antara substansi dan aksidensi, antara yang tetap dan yang berubah, antara yang Esa dan yang banyak. Menurut Athif Iraqi dan Majid Fakhry, Al-Farabi adalah filsuf Muslim pertama yang berbicara tentang emanasi (*faidh*) secara sempurna, jelas, dan lengkap.²⁵

Karenanya pengaruh Al-Farabi memang sangat luas, baik dalam tradisi filsafat Islam, Yahudi, maupun Kristen. Ibn Sina mengakui hutang budinya kepada Al-Farabi dalam memahami metafisika Aristoteles, sementara Maimonides memujinya sebagai ahli logika terbesar. Karya-karya Al-Farabi juga memainkan peran penting dalam transmisi pemikiran Aristoteles ke dunia Latin abad pertengahan.²⁶ Dengan demikian, Al-Farabi tidak hanya berhasil mengintegrasikan warisan filsafat Yunani ke dalam konteks Islam, tetapi juga memberikan kontribusi yang mendalam dan abadi dalam berbagai bidang filsafat.

²³ *Tasawwur* adalah proses pembentukan konsep berdasarkan data-data dari indra, sedangkan *tashdiq* adalah proses pembuktian terhadap kebenaran konsep tersebut. Lihat L. Black, "Al-Fārābā", *History of Islamic Philosophy*, 343-344. Lihat juga Khudori, *Filsafat Islam*, 221.

²⁴ L. Black, "Al-Fārābā", *History of Islamic Philosophy*, 346-348.

²⁵ L. Black, "Al-Fārābā", *History of Islamic Philosophy*, 349-352. Lihat juga Khudori, *Filsafat Islam*, 97.

²⁶ L. Black, "Al-Fārābā", *History of Islamic Philosophy*, 358-359.

Selanjutnya yang tidak kalah pentingnya untuk dibahas dalam sejarah perkembangan Filsafat Islam adalah Ibnu Sina. Nama lengkapnya adalah Abu ‘Ali al-Husayn ibn ‘Abd Allah Ibn Sina yang lebih dikenal dalam dunia Islam sebagai al-Syaikh al-Ra’is (sang guru agung) dan di dunia Barat sebagai Avicenna. Ia dilahirkan pada 370 Hijriah/980 Masehi di Afshana, sebuah desa di dekat Bukhara (kini termasuk wilayah Uzbekistan), dan meninggal dunia pada tahun 428 Hijriah/1037 Masehi di Hamadhan, Iran, di mana jasadnya dimakamkan. Ibn Sina diakui secara luas sebagai seorang filsuf, ahli medis, dan penasihat para penguasa pada masanya. Ia menunjukkan bakat intelektual yang luar biasa sejak usia dini. Pada usia sepuluh tahun, ia telah menyelesaikan studi Al-Qur'an dan literatur Islam, dan pada usia delapan belas tahun, ia telah menguasai berbagai disiplin ilmu, termasuk hukum Islam, astronomi, kedokteran, logika, dan filsafat. Meskipun hidup dalam kondisi politik yang tidak stabil, Ibnu Sina menghasilkan antara 100 hingga 250 karya, yang mencakup berbagai bidang seperti kedokteran, filsafat, dan sains. Karyanya yang paling terkenal adalah *al-Qa>nu>n fi al-Tibb* (Canon of Medicine) dan *al-Syifa'* (Healing), yang menjadi rujukan utama dalam dunia kedokteran dan filsafat selama berabad-abad.²⁷

Ibnu Sina mengembangkan sistem filsafat yang unik, meskipun dipengaruhi oleh berbagai sumber, termasuk Platonisme, Aristotelianisme, Neoplatonisme, dan pemikiran Islam. Ia tidak sepenuhnya mengikuti aliran pemikiran mana pun, melainkan memilih dan menggabungkan elemen-elemen yang ia anggap meyakinkan. Karyanya *al-Shifa'*, misalnya, meskipun memiliki kecenderungan

²⁷ Berdasarkan otobiografinya, ayah Ibn Sina merupakan seorang pejabat pemerintahan yang berasal dari etnis Persia. Bukhara, sebagai salah satu kota penting di Jalur Sutra, tidak hanya berfungsi sebagai pusat perdagangan tetapi juga sebagai wadah pertukaran pemikiran, di mana pengaruh ajaran Buddha dan Hindu masih dapat ditemukan di wilayah tersebut. Ibunya merupakan seorang perempuan setempat, sehingga secara etnis Ibn Sina merupakan perpaduan antara keturunan Persia dan Asia Tengah. Meskipun bahasa Persia merupakan bahasa ibunya, sebagian besar karya tulisnya disusun dalam bahasa Arab, yang pada masa itu dianggap sebagai bahasa intelektual dan elite terpelajar. Ia menegaskan bahwa dirinya tidak mengikuti doktrin-doktrin Isma'ili, sebagaimana yang dianut oleh ayah dan adiknya. Dalam bidang filsafat, Ibn Sina mengakui bahwa ilmu tersebut merupakan disiplin yang paling menantang baginya. Karya Aristoteles berjudul *Metaphysics* sempat membuatnya frustrasi hingga ia menemukan pencerahan melalui komentar yang ditulis oleh al-Farabi. Selain filsafat, Ibn Sina juga mendalami ilmu kedokteran dan hukum. Pasien kerajaan pertamanya adalah Amir Nuh II dari Dinasti Samaniyah, yang sebagai bentuk penghargaan, memberikan akses kepadanya untuk memanfaatkan perpustakaan kerajaan yang kaya akan koleksi. Ibn Sina mengklaim bahwa pada usia delapan belas tahun, ia telah menguasai seluruh ilmu yang diketahuinya. Ia menyatakan bahwa daya ingatnya lebih kuat pada usia tersebut, meskipun ia menambahkan bahwa setelahnya ia tidak lagi mempelajari hal-hal baru, melainkan pengetahuannya semakin matang dan mendalam. Lihat Leaman, ed., *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, 224-228.

Aristotelian yang kuat, juga mengandung ajaran non-Aristotelian, seperti teori penciptaan yang bersifat Neoplatonis dan teori kenabian yang bersifat Islami.²⁸

Dalam pembagian ilmu pengetahuan, Ibnu Sina membedakan filsafat menjadi dua jenis: teoretis dan praktis. Filsafat teoretis bertujuan untuk mengetahui kebenaran, sementara filsafat praktis bertujuan untuk mengetahui kebaikan. Filsafat teoretis dibagi menjadi fisika, matematika murni, dan metafisika. Sementara itu, filsafat praktis mencakup ilmu politik, manajemen rumah tangga, dan etika, yang bertujuan untuk mengatur hubungan sosial dan individu berdasarkan prinsip-prinsip syariah. Selain itu, Logika, menurut Ibnu Sina, adalah kunci untuk mencapai kebahagiaan manusia karena membantu dalam memperoleh pengetahuan yang benar. Logika berfungsi sebagai seperangkat aturan untuk membedakan antara argumen yang valid dan tidak valid, sehingga memungkinkan manusia untuk mencapai kepastian dalam pengetahuan. Logika juga mempelajari konsep-konsep universal yang mencerminkan hakikat benda-benda, seperti genus, spesies, dan diferensia. Ibnu Sina membagi bukti logis menjadi tiga jenis: silogisme, induksi, dan analogi, dengan silogisme sebagai bentuk bukti yang paling andal.²⁹

Selain itu, terkait Metafisika, Ibnu Sina membahas keberadaan secara umum dan sifat-sifat esensialnya, seperti kesatuan, kemajemukan, potensialitas, aktualitas, dan sebab-akibat. Ia membedakan antara keberadaan yang niscaya (*necessary existence/wajib al-wujud*) dan keberadaan yang mungkin (*possible existence/mungkin al-wujud*). Keberadaan yang niscaya adalah keberadaan yang tidak mungkin tidak ada, seperti Tuhan, sementara keberadaan yang mungkin adalah keberadaan yang bisa ada atau tidak ada. Ibnu Sina berargumen bahwa rantai keberadaan yang mungkin tidak bisa tak terbatas dan harus berakhir pada penyebab niscaya, yaitu Tuhan, yang merupakan sumber segala keberadaan dan bersifat immaterial, sederhana, dan sempurna.³⁰ Karena keluasan ilmunya ini, pemikiran Ibnu Sina memiliki pengaruh yang luas baik di dunia Islam maupun Barat. Karyanya banyak dikomentari dan dikembangkan oleh filsuf-filsuf seperti Suhrawardi, Mulla Sadra, dan Thomas Aquinas. Meskipun mendapat kritik dari beberapa tokoh seperti

²⁸ Shams Inati, "Ibn Sīnā", *History of Islamic Philosophy*, 432-433.

²⁹ Inati, "Ibn Sīnā", *History of Islamic Philosophy*, 434-437.

³⁰ Inati, "Ibn Sīnā", *History of Islamic Philosophy*, 444-447.

Al-Ghazali dan Ibn Rusyd,³¹ pemikiran Ibnu Sina tetap menjadi fondasi penting dalam perkembangan filsafat dan sains, baik di Timur maupun Barat.

Filsuf muslim selanjutnya yang juga menempati posisi terkemuka sebagai salah satu filsuf Islam paling berpengaruh ialah Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd (Averroes) (520–595 H/1126–1198 M). Ia merupakan tokoh multidisipliner dari Cordoba, menonjol sebagai filsuf, ahli hukum, dan ilmuwan yang sintesis pemikirannya dibentuk oleh latar belakang keluarga dan konteks gerakan Almohad.³² Pendidikan filosofis Ibnu Rusyd banyak dipengaruhi oleh pemikiran Ibn Bajja dan Ibn Tufayl, dengan peran krusial dari yang terakhir dalam membentuk trajektori intelektualnya. Ibn Tufayl, yang menjabat sebagai dokter dan filsuf istana Khalifah Abu Ya‘qub Yusuf, memperkenalkan Ibnu Rusyd kepada sang khalifah pada tahun 1169 M. Pertemuan ini menjadi titik balik signifikan, sebab khalifah—yang dikenal memiliki ketertarikan mendalam pada filsafat—terkesan dengan kedalaman pemahaman Ibnu Rusyd dan memintanya untuk menyusun komentar sistematis atas karya-karya Aristoteles, dengan tujuan memperluas akses pembelajaran filsafat. Meski awalnya permintaan ini ditujukan kepada Ibn Tufayl, minatnya yang telah beralih ke pemikiran mistis membuat Ibnu Rusyd mengambil alih proyek ambisius tersebut. Ibnu Rusyd kemudian merancang tiga jenis komentar—panjang (tafsir), menengah (talkhis), dan pendek (jami)—tidak hanya untuk karya Aristoteles, tetapi juga untuk pemikir seperti Alexander of Aphrodisias, Plato, Porphyry, Ptolemy, dan Nicolaus of Damascus. Komentar-komentar inilah yang melambungkan reputasinya di Eropa Kristen dan Yahudi, di mana minat terhadap Aristoteles tetap tinggi selama berabad-abad pasca-wafatnya. Ibnu Rusyd dianggap sebagai penafsir paling otoritatif atas pemikiran Aristoteles, sekaligus menjadi jembatan intelektual antara warisan Yunani kuno dan perkembangan filsafat

³¹ Al-Gazali jelas dikenal sebagai pengkritiknya dengan lahirnya kitab *Tahāfut al-Falāsifah*. Namun Ibn Rusyd (Averroes), dalam karya utamanya *Tahāfut al-Tahāfut*, yang berupaya membela filsafat—khususnya yang diwakili oleh karya-karya Ibnu Sina—juga menuduh bahwa Ibnu Sina terkadang keliru memahami dan menyimpangkan pemikiran Aristoteles. Lihat Inati, “Ibn Sīnā”, *History of Islamic Philosophy*, 449-452.

³² Ibnu Rusyd lahir dalam keluarga terkemuka di bidang hukum, kakeknya, Abu al-Walid Muhammad al-Jadd, adalah qadi utama Cordoba yang berperan dalam reformasi hukum Maliki melalui integrasi analogi (*qiyas*), sementara ayahnya, Abu al-Qasim Ahmad, juga aktif dalam kehidupan publik. Pendidikan Ibnu Rusyd mencakup studi hadis, hukum (*fiqh*), dan filsafat, meskipun pelatihan filsafatnya kurang terdokumentasi kecuali melalui hubungannya dengan guru kedokteran, Abu Ja‘far ibn Harun, yang mengenalkannya pada karya-karya Aristoteles. Bergabungnya Ibnu Rusyd dengan gerakan Almohad, yang dipelopori Ibn Tumart, mencerminkan keselarasan ideologis dengan teologi rasional gerakan tersebut. Almohad menolak taklid buta, mendorong interpretasi langsung teks suci, dan menggabungkan hukum positif dengan prinsip wahyu—pendekatan yang memengaruhi metodologi hukum dan filsafat Ibnu Rusyd. Lihat Domonique Urvoy, “Ibn Rusyd”, *History of Islamic Philosophy*, 602-604.

skolastik abad pertengahan. Kontribusi ini tidak hanya merefleksikan kedalaman analisisnya, tetapi juga kemampuannya dalam mengintegrasikan kerangka filosofis Yunani dengan konteks keilmuan Islam, sehingga membentuk dialektika yang berpengaruh secara transkultural.³³

Dalam karya-karya seperti *Fasl al-Maqal* (Traktat Penentu), Ibnu Rusyd secara tegas membela filsafat sebagai alat untuk memahami pertanyaan teologis mendalam, bahkan menegaskan bahwa interpretasi alegoris (*ta'wil*) atas ayat-ayat Qur'an hanya dapat diakses oleh filsuf. Sikap ini memicu ketidakpuasan kalangan agamawan, terutama karena klaimnya bahwa otoritas filosofis melebihi teolog dalam memahami wahyu. Responsnya terhadap kritik Al-Ghazali dalam *Tahafut al-Tahafut*, tidak hanya membela filsafat dari tuduhan bidah, tetapi juga mengkritik Neoplatonisme yang dianggap mencemari pemikiran Aristoteles. Ibnu Rusyd berupaya mengembalikan keaslian filsafat Aristotelian dengan menolak sintesis Ibn Sina yang dipandang menyimpang. Doktrin-doktrin kontroversialnya—seperti penolakan terhadap kebangkitan jasmani, keterbatasan pengetahuan Tuhan atas partikularitas dunia, dan keabadian alam—menjadi sasaran utama kritik Al-Ghazali. Meski berhasil mempertahankan argumen-argumen ini secara logis, filsafat Peripatetik mengalami penurunan drastis di dunia Arab pasca-wafatnya. Namun, tradisi ini bertahan di Persia, Turki, dan terutama Eropa, di mana Averroisme berkembang menjadi gerakan intelektual yang memengaruhi pemikir seperti Thomas Aquinas.³⁴

Pasca-kematiannya, pemikiran Ibnu Rusyd nyaris menghilang dari dunia Islam hingga kebangkitan intelektual abad ke-19. Namun, karya-karyanya justru mendapat apresiasi luas di Eropa Kristen dan Yahudi melalui terjemahan Latin dan Ibrani, menjadikannya figur sentral dalam tradisi skolastik. Konsep seperti "kebenaran ganda" (*double truth*)—yang kerap disalahartikan sebagai pembenaran kontradiksi antara agama dan filsafat—sebenarnya menekankan bahwa kedua disiplin tersebut merupakan jalan berbeda menuju kebenaran yang sama. Ibnu Rusyd menegaskan

³³ Karier Ibnu Rusyd (1126–1198 M) di bawah pemerintahan Almohad ditandai oleh fluktuasi politik yang signifikan. Meskipun sempat menjabat sebagai qadi utama (hakim tertinggi) dan dokter pribadi khalifah, pada 1195 M ia mengalami kejatuhan akibat tekanan dari kalangan ahli hukum Maliki yang menentang integrasi filsafat dalam kajian hukum, meski faktor politis—seperti persaingan faksi dalam negara—juga turut berperan (Urvoy, 1991). Meski sempat diasingkan, Ibnu Rusyd kembali diangkat ke posisi tinggi menjelang wafatnya, menunjukkan dinamika pengaruhnya yang tidak stabil dalam struktur kekuasaan Almohad (Leaman, 1988). Lihat Leaman, ed., *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, 220-221.

³⁴ Leaman, ed., *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, 221. Lihat juga Urvoy, "Ibn Rushd", *History of Islamic Philosophy*, 617-623.

bahwa agama menggunakan bahasa simbolis untuk masyarakat umum, sementara filsafat menggunakan demonstrasi rasional untuk elite intelektual, tanpa mengorbankan koherensi kebenaran itu sendiri. Selain itu, secara akademis, Ibnu Rusyd merupakan figur yang mengintegrasikan hukum, filsafat, dan sains dalam kerangka rasionalisme sistematis. Meski kurang diakui di dunia Islam pasca-wafatnya, warisannya di Barat membentuk fondasi intelektual Eropa abad pertengahan, sekaligus menawarkan perspektif relevan dalam diskusi kontemporer tentang hubungan agama dan sains.³⁵

Selanjutnya perkembangan Filsafat Islam memasuki masa filsafat mistis dan iluminatif. Dalam hal ini tokoh populernya ialah Shihab al-Din Yahya ibn Habash Suhrawardi (549–587 H/1154–1191 M), yang dikenal sebagai *Shaykh al-Isyraq* (Sang Guru Iluminasi), dan merupakan pendiri mazhab filsafat Iluminasi (*Hikmat al-Ishraq*) yang berbeda dari tradisi Peripatetik. Lahir di Subraward, Iran Barat Laut, Suhrawardi menempuh pendidikan di Maraghah dan Isfahan di bawah bimbingan Majd al-Din al-Jili dan Fakhr al-Din al-Mardini, sebelum pindah ke Aleppo. Karir intelektualnya mencapai puncak di Aleppo, di mana ia menjadi penasihat Pangeran al-Malik al-Zahir, putra Sultan Saladin. Namun, posisinya yang strategis memicu konflik dengan elite agama dan politik, yang berujung pada eksekusinya atas tuduhan "merusak agama" dan "menyesatkan penguasa". Analisis historis mengindikasikan bahwa eksekusi ini lebih terkait dengan doktrin politik Iluminasi yang dianggap mengancam stabilitas kekuasaan Ayyubiyah, terutama di tengah konflik dengan Pasukan Salib.³⁶

Suhrawardi melakukan dekonstruksi radikal terhadap fondasi Peripatetik, khususnya definisi esensial Aristotelian yang ia anggap reduktif. Menurutnya, pendekatan genus-diferensia (misal: "manusia = hewan rasional") gagal menangkap

³⁵ Leaman, ed., *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, 222. Lihat juga Urvoy, "Ibn Rushd", *History of Islamic Philosophy*, 624-629.

³⁶ Karya-karya Suhrawardi mencakup spektrum luas, mulai dari risalah filosofis sistematis hingga narasi simbolis dalam bahasa Persia. Empat risalah utama dalam bahasa Arab—*Al-Talwihat* (Intimasi), *Al-Muqawamat* (Apofansis), *Al-Mashari' wa'l-Mutarahat* (Jalan dan Persinggahan), dan *Hikmat al-Ishraq* (Filsafat Iluminasi)—membentuk kerangka filosofis yang mengintegrasikan logika, epistemologi, dan metafisika Iluminasi. Sementara itu, narasi simbolis seperti *Qissat al-ghurba al-gharbiyyah* (Kisah Pengasingan Barat) dan *Risalat al-tayr* (Risalah Burung) menggunakan alegori untuk mengomunikasikan konsep filosofis, menggabungkan unsur-unsur mistisisme Persia pra-Islam dengan tradisi Islam. Karya-karya ini tidak hanya merefleksikan sintesis budaya, tetapi juga upaya Suhrawardi untuk membangun epistemologi alternatif yang berbasis pada pengalaman intuitif. Lihat Hossein Ziai, "Shihāb al-Dīn Suhrawardī: founder of the Illuminationist school", *History of Islamic Philosophy*, 777-782.

totalitas esensi karena terjebak dalam lingkaran definisi tak berujung.³⁷ Kritik ini juga ditujukan kepada Ibn Sina, yang klaimnya tentang *al-hikmat al-mashriqiyyah* (Filsafat Oriental) dianggap tidak orisinal karena masih terikat kerangka Peripatetik. Sebagai alternatif, Suhrawardi mengusung rekonstruksi "kebijaksanaan kuno" Persia (*Khusrawani*) yang dipadukan dengan intuisi iluminatif (*ishraq*) sebagai metode epistemologis inti.³⁸

Epistemologi Suhrawardi berpusat pada *al-'ilm al-khuduri* (pengetahuan melalui kehadiran), di mana subjek mengalami objek secara langsung tanpa perantara konsep, bagaikan cahaya yang menyinari jiwa. Kosmologinya dibangun atas hierarki ontologis berbasis intensitas cahaya (*nur*), dengan *Nur al-Anwar* (Cahaya di Atas Cahaya) sebagai sumber segala eksistensi yang memancarkan cahaya abstrak (*anwar mujarradah*) ke entitas material. Konsep ini diperkuat melalui teori *mundus imaginalis* (*alam al-misal*), wilayah ontologis antara materi dan abstrak tempat bentuk-bentuk imajinal (*suwar jawhariyyah*) berinteraksi melalui pengalaman visioner.³⁹ Ontologi ini menolak dikotomi subjek-objek Aristotelian, menggantikannya dengan gradasi cahaya yang menentukan derajat kesempurnaan entitas.

Pengaruh Suhrawardi melampaui abad ke-12, terutama dalam tradisi filsafat Islam Persia. Mazhab Iluminasi dihidupkan oleh Shams al-Din Shahrazuri dan Mulla Sadra, yang mengintegrasikannya ke dalam *al-Hikmah al-Muta'aliyah* (Filsafat Transenden) dengan konsep seperti "gerakan substansial".⁴⁰ Di Barat, Henry Corbin dan Seyyed Hossein Nasr memopulerkan karyanya, meski kerap dikritik karena terlalu menekankan mistisisme ketimbang rigor logis. Rigor logis dalam konteks ini menuntut pembacaan yang seimbang: mengakui dimensi intuitif dan mistis Suhrawardi tanpa mengabaikan struktur logis-analitis yang menjadi tulang punggung argumen filosofisnya. Tanpa rigor ini, filsafat Iluminasi riskan direduksi menjadi sekumpulan alegori tanpa dasar intelektual yang kokoh. Sedangkan Fazlur Rahman menyerukan analisis filosofis-analitis untuk mengungkap inti intelektualnya yang sering tertutupi narasi esoteris.⁴¹ Kontribusi akademis Suhrawardi terletak pada

³⁷ Ziai, "Shihāb al-Dīn Suhrawardī", *History of Islamic Philosophy*, 796-798.

³⁸ Ziai, "Shihāb al-Dīn Suhrawardī", *History of Islamic Philosophy*, 786-787.

³⁹ Ziai, "Shihāb al-Dīn Suhrawardī", *History of Islamic Philosophy*, (hlm. 803-810)

⁴⁰ Ziai, "Shihāb al-Dīn Suhrawardī", *History of Islamic Philosophy*, 791, 828.

⁴¹ Suhrawardi sendiri menekankan urutan pembelajaran yang sistematis, dimulai dari risalah logika (*Kitab al-Talwihat*) sebelum beralih ke karya yang lebih spekulatif (*Hikmat al-ishraq*). Ini menunjukkan bahwa ia tidak

sintesis unik antara demonstrasi rasional dan intuisi, yang tidak hanya merevolusi kosmologi Islam abad pertengahan, tetapi juga menawarkan paradigma holistik bagi diskusi kontemporer tentang relasi filsafat, agama, dan pengalaman subjektif.⁴² Konsep "cahaya"-nya tetap relevan sebagai alat analisis realitas yang dinamis, membuka ruang dialektika antara akal dan spiritualitas.

Selanjutnya filsuf muslim iluminatif yang berpengaruh juga dalam perkembangan Filsafat Islam adalah Mulla Sadra atau Muhammad ibn Ibrahim ibn Yahya al-Qawami Sadr al-Dīn Shirāzī (1572–1640 M). Ia merupakan tokoh utama dalam filsafat Islam yang mengintegrasikan tradisi Peripatetik, Iluminasi, dan teologi Syiah. Lahir di Shiraz dalam keluarga terpandang, ia menempuh pendidikan di Isfahan di bawah bimbingan Mir Damad.⁴³ Studi Sadra mencakup dua bidang: *al-'ulūm al-naqliyyah* (ilmu-ilmu transmisi) seperti fikih dan tafsir Syiah, serta *al-'ulūm al-'aqliyyah* (ilmu-ilmu intelektual) seperti filsafat dan logika. Kombinasi ini membentuk dasar sintesis filosofisnya yang unik.⁴⁴

Setelah periode pengasingan di desa Kahak untuk kontemplasi spiritual, Sadra mengembangkan sistem *al-Hikmah al-Muta'aliyah* (filsafat metafisis), yang menggabungkan logika Aristotelian dengan epistemologi intuitif Iluminasi Suhrawardi. Karyanya menekankan *al-'ilm al-khuduri* (pengetahuan melalui kehadiran), di mana subjek dan objek pengetahuan menyatu dalam pengalaman intuitif, serta konsep *harakat al-jawhariyyah* (gerakan substansial) yang merevolusi ontologi tradisional. Karya magnum opus-nya, *al-Asfar al-Arba'at al-'Aqliyyah* (Empat Perjalanan Intelektual), menjadi landasan filsafat metafisisnya, yang mengeksplorasi ontologi, epistemologi, dan kosmologi melalui analisis ketat dan visi spiritual. Meski berpengaruh besar di dunia Islam, studi Barat kerap menyederhanakan pemikirannya sebagai "teosofi mistis", seperti terlihat dalam

mengabaikan logika formal, tetapi justru menggunakannya sebagai fondasi untuk membangun epistemologi intuitif. Lihat Ziai, "Shihāb al-Dīn Suhrawardī", *History of Islamic Philosophy*, 780-781, 792-794.

⁴² Ziai, "Shihāb al-Dīn Suhrawardī", *History of Islamic Philosophy*, 828-831.

⁴³ Mir Damad (wafat 1631 M), filsuf utama era Safawi dan pendiri "Sekolah Isfahan", menggabungkan tradisi Peripatetik dan Iluminasi dalam sintesis filosofis yang memengaruhi pemikiran Islam Persia. Dijuluki "guru ketiga" setelah Aristoteles dan al-Farabi, karyanya *al-Qabasat* menekankan superioritas esensi (*mahiyah*) atas eksistensi (*wujud*), dengan distingsi hierarkis tentang waktu, sebab-akibat, dan tingkat realitas—konsep yang memperkaya ontologi Syiah. Gaya tulisannya yang kompleks, diduga sebagai strategi *taqiyya* atau refleksi kedalaman ide, menjadi ciri khas meski kontroversial. Dukungan politik Shah Abbas I melindunginya dari oposisi ulama literal, memungkinkan kebangkitan filsafat yang kemudian dilanjutkan muridnya, Mulla Sadra. Warisan Sekolah Isfahan menegaskan integrasi rigor logis dan spiritualitas sebagai dasar kurikulum filosofis Iran pasca-abad ke-17. Lihat Leaman, ed., *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, 321-322.

⁴⁴ Hossein Ziai, "Mullā Ṣadrā: His life and works", *History of Islamic Philosophy*, 1125-1127. Lihat juga Leaman, ed., *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, 349.

interpretasi Henry Corbin dan Seyyed Hossein Nasr yang menekankan dimensi esoteris. Fazlur Rahman, dalam *The Philosophy of Mulla Ṣadra*, dan Mehdi Ha'iri Yazdi, melalui *Knowledge by Presence (al-'ilm al-khuduri)*, berupaya mengoreksi bias ini dengan pendekatan analitis yang menonjolkan rigor logis Sadra. Karyanya tetap relevan dalam wacana filsafat kontemporer, khususnya dalam dialog antara intuisi dan rasionalitas, serta integrasi spiritualitas dalam kerangka filosofis sistematis.⁴⁵

Filsafat Islam memang memiliki sejarah yang beragam dan terus hidup dalam berbagai bentuk di dunia Islam. Menurut Seyyed Hossein Nasr, di Persia dan wilayah sekitarnya (seperti Irak dan India), tradisi filsafat ini berkembang secara berkelanjutan melalui transmisi lisan dan tertulis sejak era klasik. Tokoh-tokoh seperti Ibnu Sina (Avicenna) dan Mulla Sadra tidak hanya dipelajari melalui teks, tetapi juga melalui hubungan guru-murid yang terjalin selama berabad-abad. Di Iran, khususnya di kota-kota seperti Isfahan, Tehran, dan Qom, Filsafat Islam (disebut *falsafah* atau *hikmah*) tetap menjadi bagian integral dari kehidupan intelektual, bahkan bersaing dengan disiplin lain seperti fikih dan teologi. Sebaliknya, di dunia Arab, kecuali Irak dan Yaman, filsafat cenderung terserap ke dalam teologi (*kalam*) dan tasawuf setelah abad ke-13, sehingga kehilangan identitasnya sebagai disiplin independen. Baru pada abad ke-19, filsafat Islam dihidupkan kembali di Mesir oleh Jamal al-Din al-Afghani (w. 1897), yang terinspirasi oleh tradisi Persia, serta Muhammad Abduh (w. 1905) merevitalisasi pengajarannya di Mesir dan Timur Tengah. Penelitian kontemporer oleh sarjana semacam Hossein Nasr terus memperkaya khazanah ini, menegaskan bahwa Filsafat Islam bukan sekadar warisan masa lalu, melainkan tradisi yang dinamis dan terus berevolusi.⁴⁶

Berlanjut di Barat, Filsafat Islam sering dipandang sebagai bagian dari sejarah intelektual Eropa, terutama melalui tokoh seperti Ibnu Rusyd (Averroes), yang dianggap sebagai puncak dan akhir dari tradisi ini. Pandangan ini mengabaikan perkembangan Filsafat Islam pasca-Averroes dan menganggapnya sebagai fenomena Abad Pertengahan semata. Selain itu, pendekatan Orientalis cenderung mempelajari Filsafat Islam secara filologis dan historis, bukan sebagai filsafat murni. Akibatnya, studi Filsafat Islam di Barat sering terbatas pada departemen studi Timur Tengah

⁴⁵ Ziai, "Mullā Ṣadrā: His life and works", *History of Islamic Philosophy*, 1130-1135.

⁴⁶ Nasr, "Introduction", *History of Islamic Philosophy*, 43-45. Lihat juga Fakhry, *Islamic Philosophy*, 5.

atau Islam, bukan departemen filsafat. Hal ini mencerminkan keterbatasan pemahaman modern tentang filsafat, yang sering direduksi menjadi logika dan linguistik, serta mengabaikan dimensi metafisika dan spiritualitas yang kaya dalam Filsafat Islam.⁴⁷

Dalam sejarah perkembangan filsafat barat, filsafat Islam teridentifikasi sebagai varian filsafat abad pertengahan. Meskipun sering kali dianggap sebagai periode transisi antara filsafat Yunani kuno dan filsafat modern awal, filsafat abad pertengahan memiliki kekayaan intelektualnya sendiri. Ini mencakup berbagai tradisi, termasuk tradisi Islam, Yahudi, dan Kristen, serta beragam pendekatan dan kontribusi dari banyak filsuf penting, seperti Agustinus, Boethius, Thomas Aquinas, dan lain-lain. Filsafat abad pertengahan tidak hanya berkaitan dengan pengembangan argumen logis, tetapi juga mencakup diskusi tentang teologi dan interaksi dengan konteks budaya dan religius saat itu. Dengan demikian, filsafat abad pertengahan adalah bidang yang kaya dan kompleks yang layak untuk dipelajari dan dipahami. Salah satu tokoh yang hidup dan turut aktif terlibat secara intelektual memberikan sumbangsuhnya pada perkembangan pemikiran filsafat abad pertengahan ini adalah Al-Gazali. Sebab itu Arlig dalam bukunya *Medieval Philosophy A Contemporary Introduction*, menganggap Al-Ghazali bukan hanya sebagai kritikus filsafat tetapi juga sebagai filsuf. Menurutnya jika ingin mendapatkan gambaran yang memadai tentang filsafat abad pertengahan, kita perlu melihat lebih jauh dari orang-orang yang mendapatkan label tersebut. Bisa dilihat ketika Ghazali berbicara tentang filsafat, dia merujuk pada orang-orang yang mengembangkan sistem berdasarkan prinsip-prinsip yang ditemukan dalam karya Plato dan Aristoteles yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Dengan kata lain, sasarannya adalah orang-orang yang secara konvensional dianggap sebagai perwakilan paradigmatik dari cara filsafat abad pertengahan.⁴⁸

Al-Ghazali mendefinisikan pengetahuan pasti sebagai pengetahuan yang tidak mungkin salah, tak tergoyahkan bahkan oleh fenomena ajaib. Ia menolak *taqlid* dan menekankan nalar berpikir, serta membedakan keyakinan indrawi yang rentan ilusi dengan keyakinan akal yang lebih stabil. Meskipun demikian, Al-Ghazali mengakui bahwa keyakinan dapat berubah berdasarkan perspektif, seperti dalam mimpi. Ia tidak mempercayai penipu supernatural, namun mengakui kemungkinan perspektif

⁴⁷ Nasr, "Introduction", *History of Islamic Philosophy*, 46-47.

⁴⁸ Arlig, Andrew W. *Medieval Philosophy A Contemporary Introduction* (New York: Routledge, 2024), 5-9.

yang lebih tinggi yang dicapai para Sufi, di mana logika dan akal mungkin tak berlaku. Keyakinan sejati, bagi Al-Ghazali, bersumber dari intervensi Tuhan yang menerangi jiwanya. Ia menekankan pentingnya pengetahuan yang pasti, stabil, dan berpikir kritis untuk mencapai kebenaran dan kesejahteraan spiritual.⁴⁹

Pada perkembangannya Filsafat Islam tidak hanya memengaruhi tradisi intelektual Islam, tetapi juga berperan penting dalam perkembangan filsafat Yahudi dan Kristen Abad Pertengahan. Misalnya, pemikiran Ibnu Rusyd memengaruhi Thomas Aquinas, sementara karya-karya Ibnu Sina menjadi rujukan penting dalam filsafat dan kedokteran Eropa. Selain itu, Filsafat Islam juga berinteraksi dengan tradisi intelektual Hindu di India, meski aspek ini masih kurang dieksplorasi. Hal ini menunjukkan bahwa Filsafat Islam adalah tradisi intelektual yang hidup, beragam, dan inklusif, yang berkembang dalam berbagai bentuk di dunia Islam dan Barat. Karenanya istilah "Filsafat Islam" lebih tepat daripada "Filsafat Arab" karena mencerminkan keragaman etnis, bahasa, dan agama yang terlibat dalam perkembangannya, serta pengaruhnya yang luas terhadap tradisi intelektual global. Dengan demikian, Filsafat Islam bukan hanya warisan sejarah, tetapi tradisi dinamis yang terus relevan, mencerminkan sintesis unik antara warisan Yunani, konteks Islam, dan problem filosofis universal.

Dari historisitas di atas menunjukkan hubungan timbal balik antara kedua tradisi. Filsafat Yunani kuno mempengaruhi perkembangan awal filsafat Islam, tetapi kejayaan peradaban Islam di Abad Pertengahan justru menjadi katalisator kebangkitan Barat di era modern. Kontribusi ini terlihat dari transfer pengetahuan melalui karya filsuf seperti Ibnu Rusyd, yang mempengaruhi pemikir Barat seperti Thomas Aquinas. Namun demikian kedua tradisi ini memiliki satu kesamaan. Baik Filsafat Barat maupun Islam sama-sama lahir dari upaya manusia untuk memahami hakikat kehidupan dan mencapai kebenaran. Akar tujuannya adalah menemukan fakta kebenaran dalam kehidupan. Keduanya menggunakan metodologi berpikir ketat untuk menguji ide-ide secara intelektual dan ilmiah, sehingga membentuk fondasi bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan peradaban.

⁴⁹ Selain Al-Ghazali, filsuf abad pertengahan dalam konteks filsafat Islam terdapat Ibnu Sina (Avicenna, 980-1037), Ibnu Rusyd (Averroes, 1126-1198), Nasir al-Din al-Tusi (1201-1274), dan lain-lain. Periode abad pertengahan umumnya dari abad ke-5 (keruntuhan Romawi) hingga abad ke-15 (Renaissance). Namun terdapat pengecualian pada beberapa tokoh seperti Francisco Suarez (1548–1617) dan Mulla Sadra (w. 1641) yang termasuk periode awal modern, tetapi masih terkait tradisi Skolastik. Dalam hal ini kontribusi filsuf Islam dan Yahudi memang sangat sentral dalam tradisi intelektual Abad Pertengahan. Lihat Arlig, *Medieval Philosophy*, 37-47.

3. Pilar Filsafat Islam

a. Paradigma Bayani: Otoritas Teks dan Nalar Analogis

Epistemologi menempati posisi sentral dalam konstruksi dan pengembangan keilmuan, sebab ia menyediakan kerangka konseptual untuk mengeksplorasi sumber pengetahuan (sumber), metodologi perolehan (metode), dan kriteria validasi (verifikasi) suatu disiplin ilmu. Sebagaimana ditegaskan Hassan Hanafi (1935-2021) dan Baqir Sadr (1935-1980 M), epistemologi bukan sekadar fondasi teoretis, melainkan penentu "hidup-matinya filsafat dan keilmuan". Keduanya berargumen bahwa ketidakmampuan menguasai epistemologi akan menghambat pengembangan ilmu, karena ilmuwan kehilangan alat dan metode untuk membangun pengetahuan. Lebih dari itu, sistem epistemologi yang dipilih secara intrinsik membentuk karakter pengetahuan yang dihasilkan. Sebagai contoh, epistemologi tekstual (bayani) akan melahirkan pengetahuan yang terikat pada otoritas teks, sementara epistemologi intuitif (*irfani*) atau rasional (*burhani*) menghasilkan pengetahuan yang berbasis pada pengalaman batin atau logika deduktif.⁵⁰

Dalam konteks ini, klasifikasi epistemologi yang dirumuskan oleh Mohammed Abed al-Jabiri (1936-2010 M) menawarkan perspektif holistik dengan membaginya menjadi tiga model: Pertama, *bayani* merujuk pada epistemologi yang bersumber pada teks (*nash*), di mana pengetahuan diperoleh melalui analisis linguistik-tekstual dan divalidasi berdasarkan kesesuaian dengan makna teks (*al-muwafaqah ma'a al-nass*).⁵¹ Kedua, *irfani* bertumpu pada intuisi transendental (*kasyf*), di mana pengetahuan diraih melalui disiplin spiritual (*riyadhah ruhaniyah*) dan divalidasi secara intersubjektif melalui pengalaman mistis (*al-tajribah al-batiniyah*).⁵² Ketiga, *burhani* berporos pada akal (*'aql*), dengan metode silogisme (*qiyas*) dan validitas yang diukur melalui koherensi logis (*al-tanasuq al-mantiqi*).⁵³ Signifikansi klasifikasi ini terletak pada kemampuannya menjelaskan bagaimana pilihan epistemologis tidak hanya menentukan metodologi, tetapi juga membentuk ontologi pengetahuan itu

⁵⁰ Soleh, A. Khudori. *Epistemologi Islam: Integrasi Agama, Filsafat, dan Sains dalam Perspektif Al-Farabi dan Ibnu Rusyd*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2017), 21.

⁵¹ Al-Jabiri, Mohammed Abed. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyyah, 1990), 13-14.

⁵² Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 251-252.

⁵³ Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 283-384.

sendiri. Dengan demikian, pemahaman mendalam terhadap varian epistemologi ini menjadi kunci untuk menganalisis dinamika keilmuan Islam klasik hingga kontemporer, sekaligus merancang strategi pengembangan ilmu yang responsif terhadap tantangan zaman.

Epistemologi Bayani, sebagai konstruk intelektual khas peradaban Arab, menegaskan dirinya sebagai sistem pengetahuan yang berporos pada otoritas teks (*nash*), terutama al-Quran dan al-Hadis. Menurut al-Jabiri, paradigma ini menempatkan teks sebagai *primum movens* dalam konstruksi pengetahuan, di mana rasio hanya berfungsi sebagai instrumen penafsir yang terikat pada kerangka tekstual. Dalam konteks keagamaan, Bayani secara dominan mengarah pada dimensi eksoteris (*syariat*), menjadikan interpretasi teks suci sebagai basis utama dalam formulasi hukum dan doktrin keislaman. Al-Jabiri menegaskan, rasio dianggap tidak mampu memberikan pengetahuan kecuali disandarkan pada teks, sehingga teks bukan hanya sumber, tetapi juga batasan epistemik yang tak terelakkan.⁵⁴

Perkembangan historis Bayani mencerminkan dinamika dialektis antara teks dan metodologi. Imam al-Syafi'i (767-820 M), sebagai arsitek yurisprudensi Islam, membagi Bayan ke dalam lima strata: (1) teks yang tidak memerlukan penjelasan tambahan (*bayan qath'i*), (2) teks global yang memerlukan elaborasi sunnah, (3) teks yang sepenuhnya bergantung pada sunnah, (4) otoritas sunnah sebagai penjelas hal-hal tak tercakup dalam al-Quran, dan (5) ijtihad melalui analogi (*qiyas*). Cakupan Bayani juga bisa diperluas ke ranah metafisik, psikologis, dan konseptual, dengan menggabungkan metode fikih (*eksplanatoris*) dan teologi (*dialektis*). Namun demikian inti Bayani sebenarnya hanya ada dua, yaitu metode analisis linguistik (*nahw, sharaf*) dan metode analogi (*qiyas*). Qiyas, sebagai jantung epistemologi ini, melibatkan empat pilar: *ashl* (kasus primer), *far'* (kasus sekunder), *hukm al-ashl* (hukum primer), dan *illat* (ratio legis). Sebagai contoh paradigmatis misalnya analogi pengharaman arak kurma (*far'*) terhadap khamr (*ashl*)

⁵⁴ Ilmu-ilmu keagamaan, bahkan sampai pada ilmu-ilmu yang dianggap rasional seperti teologi (*'ilm al-kalam*) dan yurisprudensi (*fiqh*), diklasifikasikan dalam kelompok ilmu-ilmu bayani, sebuah kelompok keilmuan yang mendasarkan diri pada teks suci. Teks ditempatkan sebagai sumber pengetahuan dan sering dipahami sesuai dengan makna yang tersirat (tekstual). Sederhananya, ilmu bayani adalah ilmu yang diistinbatkan dari nas, bukan dari olah pikir rasional. Lihat Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 38. Lihat juga Soleh, A. Khudori, *Epistemologi Islam: Integrasi Agama, Filsafat, dan Sains dalam Perspektif Al-Farabi dan Ibnu Rusyd*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2017), 190.

berdasarkan *illat* memabukkan. Dalam kerangka metodologis ushul fikih, status hukum arak kurma (*al-far'*) ditetapkan melalui mekanisme *qiyās* analogis terhadap khamr (*al-aṣl*) yang telah secara eksplisit dinyatakan keharamannya dalam teks otoritatif. *'Illat* hukum yang menjadi dasar penetapan keharaman kedua substansi tersebut bersifat konklusif (*qat'ī*), yakni sifat memabukkan (*iskār*) yang mengganggu rasionalitas. Dengan demikian, derivasi hukum ini mengikuti prinsip kausalitas legal di mana kesamaan *illat* mengharuskan kesamaan hukum, meskipun objek kasusnya berbeda secara nominal.⁵⁵

Secara epistemologis, model *qiyās bayānī* beroperasi dalam paradigma deduktif-eksplanatoris yang membatasi ruang lingkup penetapan hukum hanya pada domain yang terafiliasi secara langsung dengan preseden tekstual (*al-manqūl*). Dalam konteks ini, teks berfungsi sebagai meta-narasi yang menghegemoni realitas: kasus-kasus baru (*al-muhdathāt*) harus tunduk pada analogi struktural dengan kasus-kasus yang telah memiliki status hukum definitif. Implikasinya, hukum Islam dalam kerangka bayānī tidak muncul sebagai respons dialektis terhadap perkembangan sosio-historis, melainkan sebagai reproduksi makna yang terikat pada otoritas tradisi (*al-qadīm*). Konstruksi demikian mengindikasikan problem mendasar dalam nalar bayānī yaitu reduksi realitas multidimensional ke dalam bingkai tekstual yang bersifat partikularistik. Hal ini menegaskan bahwa bayānī sebagai metodologi hukum cenderung bersifat konservatif-reproduktif ketimbang transformatif-adaptif, sehingga memunculkan dikotomi artifisial antara yang "lama" (*al-qadīm*) dan "baru" (*al-hadīts*) dalam diskursus hukum Islam.

Selain itu Qiyas Bayani juga bisa digunakan untuk memahami realitas metafisik (*ghaib*), seperti sifat Tuhan, dengan menganalogikannya pada fenomena empiris (*syahid*). Misalnya analogi kehendak Tuhan dengan kehendak manusia melalui prinsip *istidlal bi al-syahid 'ala al-ghaib*. Jadi, jika manusia memiliki kehendak untuk memilih dan bertindak berdasarkan pengetahuan dan kebijaksanaan, maka Tuhan, yang Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana, tentu juga memiliki kehendak. Dengan kata lain, kehendak Tuhan dianalogikan dengan kehendak manusia, tetapi dengan tingkat yang lebih tinggi dan sempurna. Tujuan analogi ini adalah untuk memahami yang transenden karena

⁵⁵ Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 252. Lihat juga Mukti, Abdul. *Nalar Islam dari Tanah Arab ke Tanah Air*, (Pontianak: IAIN Pontianak Press, 2017), 28-29.

manusia tidak dapat secara langsung mengamati atau memahami sifat-sifat Tuhan yang metafisik. Jadi, analogi ini membantu manusia untuk mendekati pemahaman tentang Tuhan melalui hal-hal yang dapat diamati dalam dunia empiris. Selain itu analogi ini digunakan untuk membangun argumen rasional tentang keberadaan dan sifat-sifat Tuhan, yang merupakan bagian penting dalam teologi Islam.⁵⁶

Bayani sebagai sebuah metode tentu memiliki kekurangan yang menjadi sasaran kritik. Misalnya Ibn Hazm yang secara radikal menolak praktik *qiyās* dalam diskursus fikih dan teologi (*kalām*) yang menganalogikan entitas berbeda genus (*mukhtalif al-jins*) hanya berdasarkan keserupaan formal (*shibh lafzī*). Menurutnya objek analogi (*al-aṣl*) dan kasus baru (*al-far'*) harus berada dalam spektrum genus yang sama (*muttafiq al-jins*). Kesamaan sifat tersebut harus esensial (*dzātiyyah*), bukan sekadar kemiripan aksidental (*syarṭiyyah*). Kritik ini berakar pada premis filosofisnya bahwa korespondensi ontologis (*muqārana wujūdiyya*) merupakan prasyarat logis untuk derivasi hukum. Dengan demikian, *qiyās* dalam perspektif Ibn Hazm bukan sekadar alat interpretasi, melainkan mekanisme verifikasi ontologis yang menuntut ketelitian metodologis (*dabṭ manhajī*) dalam mengafirmasi kesepadanan antar-entitas.⁵⁷ Kritik ini berakar pada premis filosofisnya bahwa korespondensi ontologis (*muqārana wujūdiyya*) merupakan prasyarat logis untuk derivasi hukum. Dengan demikian, *qiyās* dalam perspektif Ibn Hazm bukan sekadar alat interpretasi, melainkan mekanisme verifikasi ontologis yang menuntut ketelitian metodologis (*dabṭ manhajī*) dalam mengafirmasi kesepadanan antar-entitas.

Metode bayani ini juga dikritik sebab hanya menghasilkan pengetahuan probabilistik (*zhanni*), bukan kepastian (*qath'i*), dan keterbatasannya dalam merespons kompleksitas sosio-historis. Pemikiran bayani menjadi terbatas dan terfokus pada hal-hal yang bersifat aksidental (*al-umūr al-'aridhah*), bukan substansial, sehingga kurang dinamis dalam menyikapi percepatan perubahan peradaban. Ketergantungan absolut pada teks menjadikan epistemologi ini

⁵⁶ Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 23-34. Lihat juga Soleh, A. Khudori. Epistemologi Bayani, *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam*, Vol 10, No 2 (2009). 173-183.

⁵⁷ Al-Jâbirî, *Al-Turâs wa al-Hadâsah Dirâsât wa Munaqasyât* (Beirut: Markaz Dirasât al-Wahdah al-'Arabiyah, 2006), 190. Lihat juga Mukti, *Nalar Islam*, 109.

cenderung statis, kurang adaptif terhadap problematika kontemporer yang memerlukan pendekatan multidisipliner.⁵⁸

b. Paradigma Irfani: Daya Intuitif dan Nalar Teosofis

Selanjutnya yang tidak kalah pentingnya dalam epistemologi Islam adalah metode irfani. Istilah irfani berasal dari kata *'irfa>n*, yang berasal dari kata dasar bahasa Arab, *'arafa*, yang memiliki kesamaan makna dengan *ma'rifah*, merujuk pada pengetahuan. Namun, *'irfa>n* berbeda dengan konsep ilmu (*'ilm*). *'Irfa>n* atau *ma'rifah* mengacu pada pengetahuan yang diperoleh secara langsung melalui pengalaman (*experience*), sementara ilmu merujuk pada pengetahuan yang diperoleh melalui transformasi (*naql*) atau rasionalitas (*aql*). Secara etimologis, *'irfa>n* dapat diartikan sebagai pengungkapan pengetahuan yang diperoleh melalui penyinaran hakikat oleh Tuhan kepada hamba-Nya (*kashf*), yang terjadi setelah adanya proses olah ruhani (*riya>dah*) yang dilandasi oleh cinta. Metode *'irfa>n* sering kali disebut sebagai teosofi-filosofis, yang dalam konteks filsafat Islam dikembangkan oleh Suhrawardi melalui karyanya, *al-Hikmah al-Ishra>qiyah*. Jika nalar bayani bertujuan untuk memahami sesuatu yang tersurat, maka nalar irfani bertujuan untuk memahami sesuatu yang tersirat.⁵⁹

Sumber nalar *'irfâni* dalam tradisi intelektual Islam, menurut sejumlah kajian, diduga berakar pada warisan pemikiran Persia (terkait agama Yunani kuno), Neo-Platonisme, dan Hermetisisme. Beberapa teori lain menyatakan kemungkinan pengaruh dari tradisi Kristen awal maupun kontak filosofis dengan pemikiran India. Dengan demikian, tradisi *'irfâni* telah eksis dalam bentuk pra-Islam sebagai fenomena transenden yang melampaui batas temporal, sehingga kerap disebut sebagai ciri universal peradaban manusia. Bukti historis dari khazanah filsafat Hellenistik, misalnya, menunjukkan bahwa Jamblicus, filosof yang hidup antara abad kedua hingga ketiga Masehi, telah membedakan secara eksplisit antara metode Aristotelian yang bersifat *burhâni* (berbasis demonstrasi logis) dan pendekatan Hermesian yang bersifat *'irfâni* (berbasis pencerahan intuitif). Perkembangan *'irfâni* mencapai puncaknya dalam periode Hellenistik, mulai akhir abad keempat Sebelum Masehi hingga pertengahan

⁵⁸ Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 540. Lihat juga Soleh, A. Khudori. Epistemologi Bayani, 184-185.

⁵⁹ Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 251.

abad ketujuh Masehi, yang secara kronologis bersinggungan dengan kemunculan Islam. Kelahiran paradigma ini dipandang sebagai respons kritis terhadap dominasi rasionalisme Yunani yang reduktif. Dalam konteks Islam, tradisi *'irfâni* terintegrasi melalui proses akulturasi budaya di sekitar Mesir, Suriah, Irak, dan Palestina, yang menjadi pusat pertukaran ide antara dunia Hellenistik dan Arab.⁶⁰

Menurut analisis al-Jâbirî, *'irfâni* dapat diklasifikasikan ke dalam dua dimensi utama: eksistensial dan epistemologis. Sebagai sikap eksistensial, *'irfâni* merepresentasikan pandangan dunia yang transenden, cenderung asketis, dan skeptis terhadap struktur hukum sosial yang bersifat formal. Karakter ini sering diikuti oleh kecenderungan individualistik, di mana seorang *'ârif* (pencari hakikat) memprioritaskan penyempurnaan diri secara spiritual ketimbang keterlibatan dalam urusan kolektif. Sementara itu, sebagai kerangka epistemologis, *'irfâni* berfungsi sebagai sistem pengetahuan yang mengintegrasikan intuisi, pencerahan (*kashf*), dan pengalaman mistis sebagai sumber valid kebenaran.⁶¹

Dalam epistemologi *'irfâni*, pengetahuan tentang hakikat diri tidak diperoleh melalui perenungan duniawi atau rasio-indrawi, melainkan melalui penangkapan langsung (*direct apprehension*) terhadap realitas transenden yang termanifestasi dalam pengalaman intuitif. Sebagai sikap eksistensial, *'irfân* berupaya membebaskan diri dari keterikatan dunia empiris (*'âlam al-Waqî'*) menuju *al-'Aql al-Mustaqîl* (akal mandiri), terutama ketika individu dihadapkan pada krisis pemaknaan yang melampaui batas personal menuju problematika kemanusiaan universal. Al-Jâbirî mengidentifikasi orientasi ini sebagai "ideologi ukhrawî", suatu kerangka berpikir yang mengutamakan transendensi atas imanensi.⁶²

Menurut al-Jâbirî, dialektika *'irfâni* dalam pemikiran Islam termanifestasi dalam tiga kecenderungan: (1) sufistik-asketik (*ashâb al-Ahwâl wa as-Satahât*), yang menjadikan *'irfân* sebagai mekanisme pertahanan spiritual; (2) filosofis-spekulatif, seperti filsafat iluminasi (*ishrâqiyyah*) Ibn Sinâ dan metafisika wahdat al-wujûd Ibn 'Arabî; serta (3) mitis-simbolis, yang berkembang dalam

⁶⁰ Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 252. Lihat juga Ro'uf, Abdul Mukti. *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid Al-Jabiri*, (Yogyakarta: LKiS, 2018), 106-108.

⁶¹ Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 255.

⁶² Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 259.

tradisi Ismailiyah dan Bâtiniyyah melalui penafsiran esoteris. Tripartisi ini merefleksikan kompleksitas integrasi *'irfân* sebagai sistem pengetahuan sekaligus praktik spiritual dalam sejarah intelektual Islam.⁶³

Paradigma epistemologi irfani bertolak dari dialektika esoteris-eksoteris (*bâtin-zâhir*), di mana dimensi esoteris diposisikan sebagai sumber pengetahuan hakiki (*haqîqah*), sementara eksoteris teks berfungsi sebagai medium pencerah (*munîr*). Konsep ini tidak hanya menjadi landasan hermeneutis, tetapi juga kerangka epistemologis dalam memaknai realitas. Sebagaimana diamati al-Jâbirî, pola ini tercermin dalam pemikiran Abû Hamid al-Ghazâlî, yang menegaskan bahwa makna substantif al-Qur'ân terletak pada *bâtin*-nya, sementara *zâhir* (teks literal) hanyalah derivasi. Dengan demikian teks keagamaan mengandung dualitas tak terpisahkan: *zâhir* sebagai ekspresi literal (*tilâwah*) dan *bâtin* sebagai makna tersembunyi (*takwîl*).⁶⁴ Hal ini menunjukkan bahwa kerangka *zâhir-bâtin* tidak sekadar dikotomi, melainkan hubungan dialektis yang merefleksikan integrasi antara wahyu dan pengalaman spiritual. Paradigma ini menjadi fondasi bagi perkembangan tasawuf falsafi, tafsir isyârî, dan teosofi Islam, sekaligus membedakan diri dari rigiditas nalar *bayânî* yang berpusat pada tekstualitas.

Namun demikian menurut analisis kritis al-Jâbirî, nalar *'irfânî* dalam konteks peradaban Arab-Islam telah mengkonsolidasi dimensi irasionalitas agama (*alâ ma'qûl ad-Dînî*) yang kontraproduktif terhadap kemajuan kebudayaan. Dalam kerangka epistemologisnya, nalar ini secara sistematis meminggirkan peran akal (*'aql*) sebagai instrumen interpretasi realitas sosio-kultural, bahkan menempatkannya dalam posisi subordinat yang terus dipertanyakan validitas dan kapasitas analitisnya. Al-Jâbirî menegaskan bahwa orientasi eskatologis (*ukhrawî*) nalar *'irfânî* menciptakan disjungsi dengan proyek kebangkitan Arab-Islam yang bersifat duniawi (*dunyawî*). Pendekatannya yang bertumpu pada paradigma supra-rasional, dengan mengadopsi logika paradoksal yang mengabaikan prinsip kausalitas, telah melahirkan sistem berpikir anti-kritis. Kecenderungan ini, menurutnya, tidak

⁶³ Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 269.

⁶⁴ Dalam pengungkapan *bâtin* ini, Al-Jâbirî mengidentifikasi dua mekanisme. Pertama, *Qiyâs 'Irfânî*, yaitu analogi antara pencerahan intuitif (*kasyf*) dan makna teks, di mana pengalaman mistis menjadi basis interpretasi. Kedua, *Satahât*, yaitu ekspresi spontan kebenaran ilahiah yang melampaui batas bahasa dan hal ini sering ditemukan dalam tradisi sufi sebagai bentuk wahyu sekunder. Lihat Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 271-276. Lihat juga al-Ghazâlî, *Mishkât al-Anwâr*; (Ed.) Afifi, (Kairo: Dâr al-Qaumiyah, 1964), 65.

hanya mengerdikan dimensi analitis intelektual tetapi juga menjerumuskan nalar kolektif Arab ke dalam dimensi magis yang resisten terhadap modernitas. Implikasinya, struktur berpikir *'irfânî* dinilai kontributif terhadap stagnasi peradaban melalui pembentukan pola pikir fantasi yang tidak mampu merespons tantangan kemajuan.⁶⁵

c. Paradigma Burhani: Rasio dan Kritik Epistemologis

Al-Jâbirî mendefinisikan *al-Burhân* sebagai "*al-hujjah al-fâsilah al-bayaniyah*", sebuah argumen definitif yang bersifat demonstratif dan koheren. Istilah ini dirumuskan secara spesifik untuk merujuk pada metode epistemologis yang berlandaskan paradigma objektivitas, di mana sumber validitasnya bertumpu pada kapasitas intelektual manusia: observasi inderawi, eksperimentasi empiris, dan kerangka logika formal. Berbeda dengan nalar *bayânî* yang berporos pada otoritas teks (*nas*) dan nalar *'irfânî* yang bergantung pada pencerahan intuitif (*kasyf*), nalar *burhânî* menjadikan rasio (*'aql*) sebagai basis konstruksi pengetahuan. Secara operasional, *al-Burhân* dimaknai sebagai aktivitas intelektual untuk menetapkan validitas proposisi melalui pendekatan deduktif, yakni menghubungkan suatu pernyataan dengan proposisi lain yang telah terverifikasi kebenarannya secara aksiomatik. Metode ini mensyaratkan konsistensi logis dan koherensi struktural dalam membangun kesimpulan, sehingga menghindari kontradiksi internal.⁶⁶

Jika dikomparasikan dengan kerangka nalar *bayânî*, bahasa dan leksikon linguistik mendominasi struktur operasionalnya, sehingga menempatkan elemen kebahasaan sebagai fondasi epistemik yang lebih esensial daripada logika formal. Sementara itu, nalar *burhânî* mengoperasionalkan tiga prinsip berurutan: (1) keberadaan objek eksternal (material maupun non-material), (2) pembentukan representasi mental atau persepsi kognitif, dan (3) artikulasi representasi tersebut melalui medium bahasa.⁶⁷

⁶⁵ Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 259. Lihat juga Ro'uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid Al-Jabiri*, 118.

⁶⁶ Secara historis, kerangka *burhânî* diperkenalkan ke dalam pemikiran Islam melalui transmisi filsafat Aristotelian oleh para filsuf Muslim klasik. Namun, proses integrasinya menghadapi resistensi sosio-intelektual yang signifikan, mengingat dominasi nalar *bayânî* dan *'irfânî* yang telah mengakar dalam struktur epistemologi Arab-Islam. Paradigma *burhânî*, dengan penekanannya pada rasionalitas kritis dan pembuktian sistematis, dianggap sebagai antitesis terhadap tradisi hermeneutik-tekstual yang telah mapan. Lihat Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 383-384.

⁶⁷ Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 421.

Kaum Burhāniyūn memandang hakikat sebagai entitas yang bersifat universal, sehingga realitas objektif menempati posisi ontologis yang otonom. Berbeda dengan epistemologi Bayāniyūn yang menempatkan bahasa sebagai instrumen partikular untuk menegaskan makna teks suci, bahasa dalam perspektif Burhāniyūn berfungsi sebagai medium komunikasi, alat berpikir, dan sistem simbolik yang merepresentasikan realitas. Jika nalar Bayānī bersandar pada analogi teks suci (*qiyās al-Ghā'ib 'alā al-Shāhid*) dan nalar 'Irfānī bertumpu pada penyatuan mistis dengan Yang Transenden, nalar Burhānī secara radikal mengedepankan rasio sebagai basis epistemik melalui konstruksi silogisme logis.

Secara metodologis, nalar Burhānī tidak mengabsahkan klaim kebenaran melalui otoritas teks (*nas*) atau pengalaman intuitif, melainkan melalui verifikasi rasional atas proposisi yang koheren dengan prinsip logika deduktif. Dalil-dalil keagamaan hanya diakui validitasnya sejauh sesuai dengan parameter logika rasional. Dengan demikian, pengetahuan dalam kerangka Burhānī dibangun melalui deduksi sistematis dari premis-premis yang telah teruji kebenarannya secara empiris maupun rasional. Konsep "kebenaran" di sini didefinisikan sebagai kesesuaian antara proposisi akal dengan realitas faktual, berbeda dengan epistemologi Bayānī yang mengukur kebenaran melalui keselarasan dengan otoritas tekstual.

Pada hakikatnya, nalar burhānī bertumpu pada dua pilar fundamental: (1) rasio sebagai sumber epistemologis primer pengetahuan, dan (2) silogisme (*qiyās al-jam'ī*) sebagai metodologi inferensi untuk merumuskan pengetahuan tersebut. Secara etimologis, istilah "silogisme" berakar pada kata Yunani *sylogismos* (συλλογισμός) yang mengandung makna integrasi proposisi melalui penalaran logis untuk mencapai konklusi.⁶⁸ Adapun secara terminologis, silogisme didefinisikan sebagai suatu konstruksi logika formal yang memungkinkan penarikan konklusi niscaya (*al-natījah al-darūriyyah*) melalui hubungan dua proposisi premis.⁶⁹ Dalam konteks ini, silogisme beroperasi sebagai kerangka deduktif yang mensistematiskan penalaran dari generalisasi menuju partikularisasi (*al-kullī ilā al-juz'ī*), sekaligus berfungsi

⁶⁸ Bagus. *Kamus Filsafat*, 999.

⁶⁹ Bagus. *Kamus Filsafat*, 1000.

menghasilkan proposisi baru yang valid berdasarkan premis-premis yang telah terverifikasi kebenarannya.

Dalam analisisnya tentang nalar burhânî ini, al-Jâbirî tidak memberikan kritik seintens yang ia tujukan pada dua model nalar sebelumnya (bayânî dan ‘irfânî). Meski demikian, para filsuf Islam yang dianggap sebagai perwakilan utama nalar ini seperti al-Kindî, al-Farâbî, Ibn Sinâ, dan al-Ghazâlî, tetap tidak luput dari evaluasi kritisnya. Menurut al-Jâbirî, pemikiran rasional yang mereka bangun tercampur oleh dua masalah mendasar: pertimbangan sosial yang dominan (khususnya pada al-Kindî dan al-Ghazâlî) serta infiltrasi unsur gnostik-esoterik yang mengabaikan peran intelek, sebagaimana tampak dalam karya al-Farâbî, Ibn Sinâ, dan al-Ghazâlî.⁷⁰

Secara implisit maupun eksplisit, al-Jâbirî justru lebih memusatkan apresiasinya pada perkembangan nalar burhânî di kalangan pemikir Islam wilayah Maghribi dan Andalusia, seperti Ibn Hazm, asy-Syâtibî, Ibn Rushd, dan Ibn Khaldûn.⁷¹ Ia menilai bahwa tokoh-tokoh ini berhasil menegaskan integrasi antara akal budi dan pengalaman indrawi sebagai sumber pengetahuan yang koheren dengan wahyu, sekaligus menolak rigiditas taklid (imitasi) dan qiyâs (analogi) demi membangun kerangka kebudayaan yang progresif. Kritiknya yang tajam terhadap nalar bayânî dan ‘irfânî, di satu sisi, serta dukungannya pada burhânî, di sisi lain, menjadi dasar baginya untuk menetapkan model terakhir sebagai paradigma paling objektif dan relevan bagi kebangkitan peradaban Arab-Islam.⁷² Berdasarkan analisis, al-Jâbirî menyerukan urgensi pengembangan nalar transformatif sebagai prasyarat kebangkitan tradisi intelektual Arab. Ia menegaskan, tanpa kerangka berpikir yang inovatif, mustahil melahirkan ijtihad yang relevan dengan dinamika zaman. Argumen ini menekankan kebutuhan kritis akan keterbukaan metodologis dalam menghadapi kompleksitas peradaban kontemporer. Lebih lanjut, al-Jâbirî mengusulkan dimulainya “era hermeneutika baru” (periode penulisan baru) dalam ranah ijtihad, suatu paradigma yang berorientasi pada pendampingan aktif terhadap realitas kekinian. Menurutnya, proyek ini bukan sekadar persoalan teknis,

⁷⁰ Al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi*, 285.

⁷¹ Al-Jabiri, Mohammed Abed. *Takwin al-‘Aql al-‘Arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyah, 2009), 555-574.

⁷² Namun, pilihan ini menuai kontroversi; sejumlah pengkritik menilai pendekatan al-Jâbirî terlalu ideologis dan kurang berdasar pada verifikasi data empiris. Lihat Ro’uf, *Kritik Nalar Arab Muhammad ‘Abid Al-Jabiri*, 145.

melainkan “problematika perilaku nalar” yang mensyaratkan rekonstruksi mendasar terhadap cara berpikir.⁷³

B. Konstruksi Ilmu Tasawuf

1. Konsepsi Tasawuf

Tasawuf memegang peran sentral dalam Islam dengan menekankan pendekatan personal terhadap Tuhan melalui pengalaman langsung (*ma'rifah*)⁷⁴ dan cinta (*mahabbah*). Ia melengkapi syariat (hukum Islam) dengan dimensi batiniah, memastikan bahwa praktik keagamaan tidak terjebak dalam formalitas semata.⁷⁵ Tasawuf juga berfungsi sebagai instrumen penyempurnaan akhlak, mendorong internalisasi nilai-nilai seperti kesabaran, rasa syukur, dan keikhlasan. Selain itu, ajaran tasawuf yang inklusif dan penuh cinta, sebagaimana tercermin dalam karya-karya Jalaluddin Rumi, telah menjadi jembatan bagi dialog antaragama dan perdamaian global. Dalam konteks modern, tasawuf menawarkan alternatif spiritual yang menyeimbangkan kehidupan materialistik yang serba cepat.

Kajian tasawuf tidak boleh direduksi sekadar retrospeksi kronologis, melainkan harus dimaknai sebagai dekonstruksi kritis terhadap dialektika spiritual yang menjadi motor penggerak peradaban Islam.⁷⁶ Sebagai manifestasi dimensi esoteris dalam Islam, tasawuf menawarkan paradigma integral yang merekonstruksi relasi ontologis manusia-Tuhan, formulasi etika transendental, serta rekonsiliasi sosio-spiritual dalam tatanan masyarakat. Melalui pendekatan genealogis, kita dapat mengidentifikasi transformasi tasawuf dari gerakan zuhd (asketisme prototipikal) pada fase formatif Islam hingga mencapai puncaknya sebagai arsitektur spiritual

⁷³ Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, 149-157.

⁷⁴ Salah satu istilah yang sering digunakan dalam teks-teks klasik untuk merujuk pada apa yang disebut sebagai "Sufisme" adalah *ma'rifah* (atau *'irfa>n*), sebuah istilah yang secara harfiah berarti "pengetahuan" atau "pengenalan" tetapi maknanya jauh lebih dalam. Istilah ini merujuk pada pengetahuan spiritual yang hanya bisa diraih melalui transformasi diri, sehingga sering disebut sebagai gnosis (pengetahuan batin). Tujuan utama dari pengetahuan ini dijelaskan melalui sebuah hadis Nabi Muhammad: "Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya." Dengan kata lain, *ma'rifah* menuntut pengenalan simultan terhadap diri sendiri dan Tuhan. Lihat Chittick, William C. *Sufism: Beginners Guide* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 39.

⁷⁵ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 23.

⁷⁶ Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 4-7.

yang menginspirasi peradaban lintas geokultural.⁷⁷ Signifikansi studi ini semakin niscaya dalam konteks postmodernitas yang dihadapkan pada dikotomi antara gempita materialisme kapitalistik dan krisis eksistensial manusia modern.

Ibnu Khaldun dalam *Muqaddimah*-nya menjelaskan secara khusus terkait Tasawuf atau Sufisme ini. Menurutnya, Sufisme merupakan disiplin ilmu yang lahir dari tradisi keagamaan Islam, berakar pada asketisme, ketekunan ibadah, dan pengabdian total kepada Tuhan. Awalnya, Sufisme berkembang sebagai respons terhadap meningkatnya ambisi duniawi pada abad kedua Hijriah, di mana para Sufi memilih jalan pengasingan diri dan penolakan terhadap gemerlap dunia untuk fokus pada ibadah. Mereka mengembangkan metode spiritual yang melibatkan progresi melalui *maqamat* (stasiun spiritual) menuju gnosis (*ma'rifah*)—pengenalan akan keesaan Tuhan sebagai puncak kebahagiaan. Proses ini didasarkan pada ketaatan, keikhlasan, dan pengalaman ekstatik yang memungkinkan pembukaan tabir (*kasyf*) persepsi indrawi, sehingga seorang Sufi dapat menyaksikan realitas ilahi yang tak terakses oleh indra biasa. Namun, Ibn Khaldun mengkritik Sufi kontemporer yang terjebak dalam spekulasi metafisik ekstrem, seperti konsep *wahdat al-wujud* (kesatuan wujud), yang ia anggap mirip dengan doktrin inkarnasi dalam Kristen dan berpotensi bertentangan dengan syariat. Ia menekankan bahwa Sufisme sejati harus tetap berpegang pada keteladanan hidup Nabi dan generasi awal Muslim, yang lebih memprioritaskan kesalehan praktis daripada pengalaman supernatural. Dengan demikian, Ibn Khaldun menawarkan kerangka sosiologis dan teologis yang memadukan apresiasi terhadap dimensi batin Islam dengan kritik terhadap eksekse spekulatif dalam tasawuf.⁷⁸

Knysh melihat dan mendefinisikan Sufisme sebagai Miniatur Islam, yaitu sebagai cerminan Islam secara utuh, yang mencakup lima komponen utama: (1) Ajaran (diskursus teologis dan mistis), (2) Praktik (ritual seperti zikir dan puasa), (3) Komunitas (jaringan murid dan guru), (4) Institusi (tarekat dan pesantren), (5) Pemimpin (syekh atau mursyid).⁷⁹ Pendekatan ini memungkinkan untuk melihat Sufisme sebagai sistem yang kompleks dan dinamis, yang terus berevolusi seiring waktu.

⁷⁷ Trimmingham, J.S. *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 31-33.

⁷⁸ Ibn Khaldun, *The Muqaddimah* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 528-541.

⁷⁹ Knysh, Alexander D., *Sufism: a new history of Islamic mysticism* (Oxford: Princeton University Press, 2017), 8.

Beberapa sarjana studi Islam, seperti Marshall Hodgson (1922-1968), berpendapat bahwa Sufisme muncul sebagai respons terhadap kebutuhan manusia dengan berbagai temperamen untuk menemukan ekspresi spiritual yang sesuai dengan kecenderungan pribadi mereka. Jika Islam tidak dapat mengakomodasi kecenderungan asketis-mistis, maka individu tersebut mungkin akan beralih ke agama lain seperti Kristen atau Buddhisme. Namun, penjelasan ini tidak sepenuhnya menjelaskan mengapa Sufisme menjadi begitu populer dan bertahan lama dalam masyarakat Muslim.⁸⁰

Selain itu, ada penjelasan materialis yang mengaitkan munculnya Sufisme dengan kondisi sosial-ekonomi yang sulit pada masa awal Islam. Gerakan asketis-mistis dianggap sebagai bentuk pelarian dari ketidakadilan dan penderitaan yang dialami oleh masyarakat. Namun, penjelasan ini juga perlu disesuaikan karena banyak Sufi awal justru berasal dari kelas menengah, seperti pedagang dan ulama, bukan dari kalangan yang paling tertindas.⁸¹

Beberapa sarjana juga melihat Sufisme sebagai bentuk protes pasif terhadap ketidakadilan sosial dan korupsi yang melanda masyarakat Muslim pada masa itu. Sufisme awalnya bersifat anti-establishment, tetapi seiring waktu, gerakan ini menjadi lebih terinstitusionalisasi dan kehilangan sebagian dari semangat awalnya.⁸² Secara keseluruhan, Sufisme dapat dipahami sebagai hasil dari interaksi kompleks antara faktor-faktor keagamaan, sosial, dan psikologis. Gerakan ini muncul sebagai respons terhadap kebutuhan spiritual individu, kondisi sosial-ekonomi, dan pengaruh dari tradisi asketis-mistis yang sudah ada sebelumnya, seperti Kristen dan Yahudi.⁸³

Kompleksitas definisi Tasawuf atau Sufisme menjadi medan perdebatan yang dipengaruhi oleh faktor-faktor politik, budaya, dan teologis. Sebab itu definisi Sufisme tidaklah netral, melainkan dipengaruhi oleh konteks ideologis dan kultural. Definisi Sufisme sering kali mencerminkan posisi intelektual atau devosional dari yang mendefinisikannya. Sebagaimana dikatakan oleh Knysh, semua ilmu pengetahuan dimulai dan berakhir dengan definisi subjek yang diteliti. Namun, Sufisme dianggap sebagai salah satu istilah yang paling sulit untuk didefinisikan,

⁸⁰ Knysh, *Sufism: a new history*, 19-21.

⁸¹ Knysh, *Sufism: a new history*, 24-25. Lihat juga Ibn Khaldun, *The Muqaddimah*, 529.

⁸² Knysh, *Sufism: a new history*, 26.

⁸³ Knysh, *Sufism: a new history*, 22-23.

dan setiap definisi mencerminkan preferensi pribadi, latar belakang pendidikan, dan pengalaman hidup si pembuat definisi.⁸⁴

Nyaris serupa dengan gagasan di atas, Annemarie Schimmel menyatakan bahwa Sufisme (Tasawuf) adalah bentuk mistisisme Islam yang kompleks dan multi-dimensional. Sufisme digambarkan sebagai fenomena yang sulit didefinisikan secara utuh karena cakupannya yang luas. Schimmel menggunakan analogi Rūmi tentang "orang buta dan gajah" untuk menggambarkan hal ini: setiap orang memahami Sufisme berdasarkan aspek yang mereka sentuh, tetapi tidak ada yang melihat keseluruhannya.⁸⁵ Schimmel kemudian mendefinisikan Sufisme sebagai "kesadaran akan Satu Realitas" (*the One Reality*), yang bisa disebut Kebijaksanaan, Cahaya, Cinta, atau Ketiadaan. Realitas ini hanya bisa diakses melalui gnosis (pengetahuan spiritual), bukan melalui akal atau indra. Proses mencapainya melibatkan tiga tahap: *Via purgativa* (pemurnian diri), *Via illuminativa* (pencerahan), dan *Unio mystica* (penyatuan mistis dengan Tuhan).⁸⁶

Namun demikian meskipun mistisisme merupakan komponen penting dalam Sufisme, menurut Ridgeon, ia tidak dapat direduksi hanya sebagai "mistisisme Islam." Sufisme adalah tradisi yang kaya dan multifaset, mencakup praktik keagamaan, etika, ritual, dan keterlibatan sosial, dengan beragam interpretasi tentang hubungan antara manusia dan Tuhan.⁸⁷ Ridgeon juga mengkritik definisi mistisisme yang diajukan oleh Ninian Smart, yang menggambarkan mistisisme sebagai "pencarian interior yang berujung pada pengalaman non-sensorik." Menurut Ridgeon, definisi ini terlalu sempit karena banyak Sufi justru menggambarkan pengalaman mistis mereka melalui indra "imajinal" (*imaginal sense*), di mana Tuhan atau realitas tertinggi dipahami melalui metafora keindahan, kecintaan, atau bentuk-bentuk sensoris lainnya.⁸⁸

Kata *tasawwuf* (Sufisme) tidak terlepas dari perdebatan tentang akar terminologisnya. Asal usul kata Sufisme (tasawwuf) sendiri memiliki berbagai interpretasi. Beberapa mengaitkan kata Sufi dengan pakaian wol (*sūf*) yang

⁸⁴ Knysh, *Sufism: a new history*, 35. Lihat juga Ridgeon, Lloyd. "Introduction," in *Sufis and Salafis in the Contemporary Age*, (London: Bloomsbury, 2015), 1.

⁸⁵ Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 3.

⁸⁶ Definisi ini sebenarnya merujuk pada Evelyn Underhill, *Mysticism* (1911), yang disebut Schimmel sebagai "the best introduction to mysticism." Lihat Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 4.

⁸⁷ Lloyd Ridgeon, "Mysticism in Medieval Sufism," dalam *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 133-134.

⁸⁸ Ridgeon, "Mysticism in Medieval Sufism," 125-126.

dikenakan oleh para asketik awal, yang lain mengatakan bahwa dia disebut demikian karena dia berada di barisan pertama (*s}aff al-awwal*), sementara yang lain mengaitkannya dengan kemurnian (*s}afa>*) atau kelompok orang yang duduk di bangku (*as}h}a>b al-s}uffah*) di sekitar masjid Nabi. Bisa juga dikaitkan dengan derivasi dari bahasa Yunani, *sophos* (bijak), meski secara filologis agak sulit diterima. Sedangkan derivasi dari *s}u>f* (wol), yang sekarang umumnya lebih diterima, merupakan pakaian wol kasar dari generasi pertama para pertapa Muslim sebagai tanda pembeda mereka. Namun demikian menurut Junayd (w. 910), seorang sufi terkemuka asal Irak, bagi Sufi yang terpenting adalah tercapainya ketentraman hati dan kedamaian jiwa, bukan hanya banyaknya doa dan puasa. Karenanya Sufisme juga dianggap sebagai interiorisasi Islam, di mana para sufi mengalami misteri sentral Islam, yaitu tauhid (penyataan bahwa Tuhan itu Esa). Mereka tetap berada dalam lingkup Islam, meskipun tidak terikat oleh perbedaan mazhab hukum atau teologi.⁸⁹

Namun demikian, Sufisme juga menghadapi kritik dan tantangan, terutama dari para sufi palsu yang hanya berpura-pura memiliki pengetahuan spiritual. Sejak awal, para sufi sejati telah memperingatkan tentang bahaya orang-orang yang mengaku sebagai sufi tetapi tidak memiliki pemahaman yang mendalam tentang hukum Islam.⁹⁰ Di kalangan Syiah juga terjadi perdebatan tentang apakah tren asketis-mistis dalam Islam-Syiah harus disebut sebagai Sufisme atau tidak. Henry Corbin, seorang sarjana Prancis, mencatat bahwa istilah "Sufisme" (*tas}awwuf*) dan "Sufi" (*su>fi>*) sering kali menimbulkan ketidaknyamanan di kalangan ulama Syiah di Iran pra-revolusi. Corbin mengadopsi pembedaan Iran antara Sufi "sejati" dan "palsu", di mana Sufi sejati dikaitkan dengan mistisisme gnosis (*'irfan*), sementara Sufi palsu dianggap sebagai penipu yang melawan syariah. Jadi meskipun para teolog filosofis Syiah banyak mengadopsi metafisika Sufi seperti Ibnu Arabi, mereka tetap curiga terhadap Sufisme karena asal-usul Sunni-nya. Oleh karena itu, di Iran kontemporer, istilah "Sufi" sering dihindari, dan preferensi diberikan pada istilah yang lebih terhormat seperti "*h}ikmah*" atau "*'irfa>n*" (*gnosis*).⁹¹

Selain itu masalah lainnya muncul terkait praktik kultus para wali (*awliya>*) dan bagaimana hal ini menjadi bagian integral dari praktik Sufisme, meskipun sering

⁸⁹ Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 14-15.

⁹⁰ Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 19-20.

⁹¹ Knysh, *Sufism: a new history*, 35. Lihat juga Nasrollah Pourjavady, "Opposition to Sufism in Twelver Shiism," dalam *Islamic Mysticism Contested* (Leiden: Brill, 1999), 614.

dikritik oleh para reformis Muslim. Spencer Trimingham, seorang ahli Sufisme, menggambarkan bagaimana Sufisme sering dikaitkan dengan praktik-praktik yang dianggap sebagai takhayul, seperti mengunjungi makam para wali dan meminta syafaat. Menurutnya, *“the word tasawwuf conjures up to the mind of the average modern Arab thoughts of speculative abstractions and obscure or erotic poems, on the one hand, and of gross superstition, filthy ragged dervishes, orgiastic dances, and venal charlatan shaikhs caricatured in current literature and magazines, on the other.”* Kata Tasawuf (Sufisme) membangkitkan dalam pikiran rata-rata orang Arab modern gambaran tentang abstraksi spekulatif dan puisi-puisi yang samar atau erotis di satu sisi, serta takhayul yang berlebihan, darwis-darwis yang compang-camping dan kotor, tarian-tarian yang bersifat orgiastik, dan syekh-syekh penipu yang serakah yang digambarkan secara karikatur dalam literatur dan majalah masa kini di sisi lain.”⁹²

Knysh menjelaskan bahwa meskipun kultus para wali ini dikritik oleh beberapa kalangan, terutama oleh para reformis seperti Ibn Taymiyyah, praktik ini tetap menjadi bagian penting dari Sufisme populer. Ibn Taymiyyah, misalnya, mengkritik kultus para wali sebagai penyimpangan dari prinsip tauhid. Dari sekian banyak penyimpangan yang ada, Ibn Taymiyyah secara khusus mengidentifikasi kultus terhadap para wali Sufi dan makam-makam mereka sebagai bentuk penyimpangan yang paling serius. Dengan demikian, ia secara efektif mengeluarkan fenomena yang luas dan populer tersebut dari cakupan definisinya mengenai apa yang dianggap sebagai Sufisme yang benar atau ortodoks.⁹³

Akhirnya definisi Sufisme menjadi sangat fleksibel dan dapat diperluas atau dikonstruksi tergantung pada kepentingan intelektual dan ideologis para pembuat definisi. Selanjutnya diperlukan pendekatan fungsionalis untuk memahami Sufisme, di mana Sufisme dilihat sebagai fenomena yang memenuhi kebutuhan sosial dan eksistensial tertentu, seperti pendidikan spiritual, mediasi konflik, dan penyediaan bantuan sosial. Maknanya, Sufisme tidak dapat dipisahkan dari konteks sosial dan

⁹² Trimingham, Spencer. *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 250. Knysh, *Sufism: a new history*, 44.

⁹³ Selain penyimpangan di atas terdapat pula hubungan antara Sufisme dan ilmu gaib, seperti ilmu huruf dan astrologi. Dalam sejarah Islam, banyak Sufi yang terlibat dalam praktik-praktik okultisme, meskipun hal ini sering diabaikan dalam studi-studi akademis modern karena bias terhadap hal-hal yang dianggap "irasional". Misalnya, Ibn Arabi, salah satu tokoh Sufi terkemuka, menulis tentang sifat magis dan metafisik dari huruf-huruf Arab dalam karyanya *Futuhat al-Makkiyya*. Lihat Knysh, *Sufism: a new history*, 45.

budaya di mana ia beroperasi. Oleh karena itu, memahami Sufisme memerlukan pendekatan yang holistik dan kontekstual.

Sufisme adalah salah satu dari banyak "jendela" yang menunjukkan komitmen manusia dalam hal agama, ideologi, dan keyakinan pribadi. Komitmen-komitmen ini menciptakan apa yang oleh Michel Foucault disebut sebagai "medan wacana" atau "formasi diskursif".⁹⁴ Sufisme terlibat dalam berbagai wacana yang saling terkait, seperti "Islam", "misticisme", "okultisme", "filsafat", "fundamentalisme", dan lainnya. Karena daya tarik emosionalnya dan tantangan intelektual yang ditawarkannya kepada para pengikut, penentang, dan pengamat luar, Sufisme dapat digambarkan sebagai sesuatu yang "subur secara diskursif". Artinya, Sufisme mampu menghasilkan banyak pembicaraan, perdebatan, dan pemikiran yang terus berkembang. Termasuk adanya penelitian ini juga menunjukkan kesuburan diskursif Sufisme tidak berkurang meskipun memasuki era modern. Bahkan, dapat diprediksi bahwa Sufisme akan tetap menjadi topik yang relevan dan terus dibahas di masa depan. Mengutip kata Knysh, "*Whether real or noetic, invented or imagined by well- or ill-meaning actors with various degrees of competency, one thing is obvious: Sufism is here to stay.*" Entitas Sufisme ini—apakah dipahami sebagai realitas faktual, konstruksi noetik, hasil imajinasi aktor beragam motif—telah membuktikan ketahanannya: Sufisme adalah fenomena yang akan terus bertahan.⁹⁵

2. Historisitas Tasawuf

Tasawuf di kalangan sarjana Barat seringkali disebut juga dengan istilah Sufisme atau misticisme Islam. Memahami sejarah Sufisme, menurut Alexander Knysh, memerlukan pendekatan holistik yang menggabungkan perspektif internal (dari Sufi sendiri) dan eksternal (dari sarjana Barat/Orientalis). Sejarah Sufisme bukan sekadar kronologi, melainkan hasil "imajinasi" dan penceritaan ulang yang dipengaruhi konteks budaya dan ideologi para penulisnya.⁹⁶ Pendekatan ini dilakukan untuk melihat Sufisme tidak hanya sebagai fenomena keagamaan, tetapi

⁹⁴ Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge* (New York: Pantheon, 1972), 1-7.

⁹⁵ Alexander Knysh, "Definitions of Sufism as a Meeting Place of Eastern and Western Creative Imaginations", dalam Jamal Malik & Saeed Zarrabi-Zadeh (Eds.), *Sufism East and West Mystical Islam and Cross-Cultural Exchange in the Modern World* (Leiden: Brill, 2019), 70.

⁹⁶ Pendekatan sejarah sebagai "imajinasi" berdasarkan Hayden White. Lihat Knysh, *Sufism: a new history*, 1-2.

juga sebagai produk interaksi kompleks antara berbagai aktor, baik dari dalam maupun luar tradisi Islam.

Sufisme, sebagai gerakan mistis dalam Islam, muncul dari berbagai arus spiritual yang berkembang di komunitas Muslim awal, terutama di Irak, Khurasan, dan Transoxania. Meskipun sering diasosiasikan dengan asketisme dan pengasingan diri, Sufisme tidak selalu lahir dari gerakan pertapaan. Di Irak, misalnya, Sufisme awal berkembang di kalangan kaum zuhud (asket) yang radikal, sementara di Khurasan, gerakan Malāmatī justru muncul di kalangan kelas menengah seperti pedagang dan pengrajin, yang lebih terintegrasi dalam kehidupan sosial.⁹⁷ Tapi Sufisme, terutama bentuknya yang berkembang di masa al-Junayd (w. 298/911), seorang guru Sufi terkemuka di Baghdad, memang berakar pada tradisi asketisme Islam awal. Pada abad ke-11 M, para penulis biografi Sufi merunut silsilah spiritual mereka hingga ke Sahabat Nabi, dengan mengidentifikasi para asketik (*zuh{h}a>d*) abad ke-8 dan ke-9 sebagai pendahulu mereka. Para asketik ini menjalani hidup sederhana, menghabiskan waktu untuk membaca Al-Qur'an, berdoa, dan menghindari kesenangan duniawi. Meskipun beberapa dari mereka mengenakan wol (*ṣūf*), istilah "Sufi" baru muncul pada akhir abad ke-9 dan awalnya merujuk pada figur-figur marginal yang tidak selalu dianggap sebagai bagian dari tradisi asketisme yang lebih luas.⁹⁸

Gerakan *zuhud* (asketisme) sebagai awal dari Sufisme pada masa Dinasti Umayyah, merupakan respons terhadap kemewahan dan korupsi yang melanda penguasa saat itu.⁹⁹ Tokoh-tokoh awal seperti Hasan al-Basri (w. 728 M) dan Rabi'ah al-Adawiyah (w. 801 M) menekankan kesederhanaan hidup dan cinta tanpa pamrih kepada Allah.¹⁰⁰ Meskipun sebagian asketik memilih untuk menarik diri dari masyarakat, seperti al-'Abbās al-Majnūn yang tinggal di Gunung Lebanon selama 60 tahun, sebagian besar tetap terlibat dalam komunitas mereka. Ibn Mas'ūd, seorang Sahabat Nabi, bahkan menegur sekelompok orang yang memilih untuk

⁹⁷ Karamustafa, Ahmet T. *Sufism: the formative period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 188-189.

⁹⁸ Christopher Melchert, "Origins and Early Sufism," dalam *The Cambridge Companion to Sufism*, ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), hlm. 1.

⁹⁹ Al-Qur'an sendiri penuh dengan ayat-ayat yang mendorong umat Islam untuk hidup sederhana, sering mengingat Tuhan, mencintai-Nya sebagaimana Dia mencintai ciptaan-Nya, serta tidak tergoda oleh urusan duniawi sehingga lupa berzikir sebagaimana disebutkan dalam QS. Al-Ahzab [33]: 41; QS. Al-Baqarah [2]: 165. Kitab suci ini juga menekankan bahwa kehidupan akhirat jauh lebih utama ketimbang godaan dunia yang fana dan penuh tipuan sebagaimana disebut dalam QS. Ali Imran [3]: 14-15.

¹⁰⁰ Knysh, *Sufism: a new history*, 4.

mengasingkan diri, menekankan pentingnya keterlibatan dalam masyarakat. Praktik asketisme ini tidak hanya tentang menolak kesenangan duniawi, tetapi juga tentang menjaga fokus pada Tuhan dan hari akhir.¹⁰¹

Pada abad ke-9, terjadi pergeseran dari asketisme menuju mistisisme, dengan munculnya konsep *tawakkul* (ketergantungan mutlak pada Tuhan). Shaqīq al-Balkhī (w. 194/809–10), misalnya, menolak upaya mencari rezeki dan mengandalkan pemberian ilahi. Al-Junayd (w. 298/911?) memperkenalkan terminologi seperti *fanā*‘ (penghancuran diri) dan *baqā*‘ (kekekalan dalam Tuhan) untuk menjelaskan pengalaman mistik tanpa melanggar transendensi ilahi. Namun, perkembangan ini tidak tanpa tantangan. Pada 264/877–8, terjadi "Inkuisisi Sufi" di Baghdad di bawah Ghulām Khalīl (w. 275/888), di mana para Sufi dituduh menyebarkan ajaran cinta kepada Tuhan (*mahabbah*) yang dianggap mengancam doktrin Sunni. Al-Junayd sendiri selamat dari inkuisisi ini dengan menyatakan dirinya sebagai ahli fikih, bukan Sufi.¹⁰² Gerakan ini kemudian berkembang dengan munculnya konsep-konsep seperti *fana* (peniadaan diri) dan *baqa* (kekekalan dalam Tuhan), yang diperkenalkan oleh Al-Hallaj (w. 922 M). Meskipun pemikiran Al-Hallaj dianggap kontroversial dan berujung pada eksekusinya, konsep-konsep ini menjadi fondasi penting dalam perkembangan Sufisme selanjutnya.¹⁰³

Pada abad ke-10, Sufisme mulai menyatu dengan mazhab Syafi‘i dan teologi Asy‘ari, menciptakan sintesis antara mistisisme dan hukum Islam. Karya-karya seperti *Kitāb al-Luma*‘ oleh al-Sarrāj (w. 378/988) dan *Risāla* oleh al-Qushayrī (w. 465/1072) menjadi panduan penting untuk memadukan pengalaman mistik dengan praktik keagamaan yang sesuai dengan syariat. Selain itu, abad ini juga menandai munculnya syekh sebagai pembimbing spiritual yang merancang latihan khusus untuk murid-murid mereka. *Khanaqah* (asrama Sufi) berkembang sebagai pusat pengajaran dan kehidupan komunal, terutama di Khurasan dan Baghdad.¹⁰⁴

Pada abad ke-11 hingga ke-12, Imam Al-Ghazali (w. 1111 M) berhasil menyelaraskan Sufisme dengan teologi Sunni melalui karyanya yang monumental, *Ihya Ulum al-Din*. Al-Ghazali menegaskan bahwa praktik Sufi tidak bertentangan dengan syariat, melainkan melengkapinya dengan dimensi batin.¹⁰⁵

¹⁰¹ Melchert, "Origins and Early Sufism," 4.

¹⁰² Melchert, "Origins and Early Sufism," 13-15.

¹⁰³ Knysh, *Sufism: a new history*, 11.

¹⁰⁴ Melchert, "Origins and Early Sufism," 18-20.

¹⁰⁵ Knysh, *Sufism: a new history*, 6.

Integrasi ini membuat Sufisme diterima sebagai bagian integral dari Islam Sunni, sekaligus memperluas pengaruhnya di kalangan umat Muslim. Pada abad berikutnya Sufisme semakin terorganisir melalui pembentukan tarekat-tarekat seperti Qadiriyyah (didirikan oleh Abdul Qadir al-Jilani, w. 1166 M) dan Naqshbandiyyah (Baha>' al-Di>n Naqshband, w. 1389 M). Tarekat-tarekat ini menyebar melalui jaringan guru-murid, menjadi saluran utama penyebaran Islam di berbagai wilayah, termasuk Asia Selatan (misalnya, Moinuddin Chishti di India) dan Afrika (seperti Tarekat Tijaniyyah).¹⁰⁶ Institusionalisasi ini tidak hanya memperkuat struktur Sufisme, tetapi juga memungkinkan adaptasinya dengan konteks lokal.

Selanjutnya Sarjana Eropa abad ke-19 hingga ke-20, yang sering disebut Orientalis, memainkan peran penting dalam mempopulerkan Sufisme di Barat. Kontribusi Orientalis, meskipun tidak lepas dari bias, tetap penting dalam pengarsipan dan penyebaran pengetahuan tentang Sufisme. Mereka menerjemahkan teks-teks Sufi ke dalam bahasa Eropa, meskipun seringkali "membungkusnya" dalam konteks budaya Barat. Meskipun dikritik oleh beberapa sarjana modern, seperti Carl Ernst, yang menganggap Sufisme sebagai "ciptaan" Orientalis, menurut Knysh Sufisme tetap merupakan realitas yang hidup bagi para pengikutnya.¹⁰⁷

Sufisme terus berkembang dan beradaptasi, menjadi bagian integral dari budaya dan spiritualitas Muslim hingga hari ini. Dengan kata lain, sejarah Sufisme dan Islam menunjukkan kesinambungan yang lebih besar daripada yang sering diasumsikan dalam studi sebelumnya. Selama berabad-abad, Sufisme tidak mengalami disrupsi radikal, melainkan berkembang melalui adaptasi bertahap terhadap konteks sosio-kultural dan politik. Hal ini bertentangan dengan narasi populer yang menggambarkan Sufisme sebagai gerakan terfragmentasi atau terisolasi. Kontinuitas ini terlihat dari kesinambungan praktik asketis-metafisik, institusi tarekat, dan transmisi pengetahuan melalui silsilah (silsilah) guru-murid.

3. Tasawuf Akhlaki: Akar Etika Islam

Sebagai suatu kerangka sistematis yang mengkaji landasan rasional tindakan dan keputusan bermoral, teori etika bertujuan mengurai hakikat kebenaran perilaku serta prinsip-prinsip yang mendasari klaim pujian atau celaan etis. Implikasinya, penyelidikan etis meniscayakan pendefinisian konsep-konsep moral secara presisi,

¹⁰⁶ Knysh, *Sufism: a new history*, 7-8.

¹⁰⁷ Knysh, *Sufism: a new history*, 4-7.

justifikasi ilmiah terhadap pertimbangan nilai, dan diferensiasi kritis antara tindakan yang secara normatif dianggap benar dan salah. Sebuah sistem etika yang komprehensif harus mengintegrasikan ketiga aspek ini dalam struktur argumen yang koheren dan artikulatif. Dalam konteks Islam, Al-Qur'an, sebagai inti kehidupan moral, religius, dan sosial umat, memang tidak menyajikan teori etika formal dalam pengertian akademis kontemporer, melainkan mewadahi etika Islam secara implisit. Oleh karena itu, rekonstruksi etika tersebut melalui eksplorasi tekstual menjadi imperatif metodologis.

Etika pada hakikatnya bersifat praktis, sebab pengetahuan tentang apa yang seharusnya dilakukan atau dihindari oleh individu perlu diterapkan dalam tindakan nyata. Dengan demikian, sebagaimana agama sering menentukan kode perilaku, Islam juga menjadikan moralitas sebagai bagian integral ajarannya. Literatur etika tentang *ādāb* (norma perilaku terpuji), misalnya, mulai berkembang pesat pada abad kedua Hijriah/kedelapan Masehi, dan pada abad kelima Hijriah/kesebelas Masehi, pemikiran moral Islam (*akhlāq*) telah secara bertahap terbentuk. Periode ini ditandai dengan produksi sejumlah besar karya tentang tata krama dan tema-tema etika dalam berbagai bidang (Hadis, sastra, filsafat, dll.), yang ditulis oleh tokoh-tokoh seperti Yahyā bin Ādām (w. 203/818), Muḥammad al-Bukhārī (w. 256/870), Ibn Qutayba (w. 276/889), Ibn Abī al-Dunyā (w. 281/894), Abū Naṣr al-Fārābī (w. 338–9/950), dan Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī (w. 414/1023). Sebagai bagian dari tren yang lebih luas, Sufisme awal juga melahirkan literatur kaya tentang hidup yang selaras dengan nilai-nilai etis, sesuai dengan penekanannya pada perilaku moral, dan sebagaimana dikutip dalam sebuah pernyataan terkenal, "Seluruh *taṣawwuf* adalah etika".¹⁰⁸

Etika Sufi memiliki dua dimensi: lahiriah dan batiniah. Etika batiniah dipandang sebagai dasar bagi tindakan jasmani, sebab tata krama yang halus (*ādāb*) terkait erat dengan kesadaran spiritual (*tahqīq*). Meskipun Sufi sering kali dianggap hanya berfokus pada dimensi esoteris dan akhirat, manusia tetaplah makhluk fisik: setiap mukmin dituntut untuk menjembatani perbedaan antara keberadaan jasmani dan rohaninya, serta berusaha mencapai keseimbangan di antara keduanya. Dalam tasawuf, keseimbangan ini sering kali dikaitkan dengan relasi antara dua kategori yang secara fundamental berbeda namun saling terkait, seperti dunia dan akhirat,

¹⁰⁸ Pernyataan ini dinisbatkan kepada Abū Hafs al-Nīsābūrī al-Haddād (wafat sekitar 265/878 M). Lihat Yazaki, Saeko. "Morality in Early Sufi Literature." Dalam *The Cambridge Companion to Sufism*, Ed. Lloyd Ridgeon (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 74.

atau manusia dan Tuhan. A.J. Arberry menggambarkan tasawuf sebagai respons terhadap "Monoteisme yang tak kenal kompromi", yang merepresentasikan kerinduan manusia akan pengalaman personal dengan Tuhan.¹⁰⁹ Dari perspektif ini, keprihatinan utama Sufi adalah keterpisahan metafisik antara Tuhan dan makhluk-Nya. Salah satu cara merespons keadaan ini adalah dengan hidup sepenuhnya sesuai kehendak Ilahi (*irādah ilāhiyyah*), sambil menanti rahmat Tuhan yang memungkinkan mukmin mengalami pengetahuan intim (*maʿrifah*) tentang Realitas (*al-Ḥaqīqah*). Sejumlah tokoh awal, seperti Abū Nasr al-Sarrāj (d. 378/988), Abū Bakr al-Kalābādhī, Abū Tālib al-Makkī (d. 386/996), dan Abu al-Qāsim al-Qushayrī (d. 465/1072), mengidentifikasi unsur-unsur kesalehan Islam yang dianggap krusial untuk hidup sesuai bimbingan Ilahi dan mencari kesucian, baik secara internal maupun eksternal. Prinsip-prinsip ini kemudian dituangkan dalam risalah-risalah yang menjadi pedoman bagi Sufi generasi berikutnya.¹¹⁰

Melalui karya mereka, etika Sufi tidak hanya dipahami sebagai ketaatan ritual, tetapi sebagai sintesis holistik antara dimensi lahiriah dan batiniah, yang berakar pada Al-Qurʿan, Hadis, dan pengalaman spiritual. Untuk menganalisis ini perlu pendekatan hermeneutik untuk menganalisis teks-teks primer, dengan menelusuri intertekstualitas antara konsep etika Sufi, Al-Qurʿan, dan Hadis. Dengan ini akhirnya bisa diketahui bahwa perilaku etis pada dasarnya mencakup setiap aspek kehidupan manusia, terlepas dari pembagian antara internal dan eksternal, karena kehadiran Tuhan harus dirasakan dalam setiap momen kehidupan. Pada awal *Kitāb al-Lumaʿ fi al-Tasawwuf* misalnya, al-Sarrāj merujuk pada sebuah Hadis terkenal di mana Nabi Muhammad bertanya kepada Jibril tentang *Isla>m* (penyerahan diri), *I<ma>n* (iman), dan *Ih}sa>n* (berbuat baik).

Isla>m berkaitan dengan dimensi eksternal, *I<ma>n* mencakup dimensi eksternal dan internal, sementara *Ih}sa>n* merujuk pada realitas tertinggi dari kedua dimensi tersebut. Menurut Nabi, *iḥsān* berarti: "You serve God as if you saw Him, for even though you do not see Him, He sees you."¹¹¹ Perasaan akan kehadiran Ilahi yang konstan ini seharusnya mendorong setiap mukmin untuk mengejar perilaku yang benar, baik secara internal maupun eksternal, dalam segala aspek kehidupan. Dalam *Kitāb al-Lumaʿ*, al-Sarrāj menegaskan bahwa Sufi adalah mereka yang

¹⁰⁹ A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (Mineola, NY: Dover Publications, 2002), 12.

¹¹⁰ Yazaki, "Morality in Early Sufi Literature", 75-77.

¹¹¹ Hal ini berdasarkan QS. 7:56. Lihat Abū Nasr al-Sarrāj, *The Kitāb al-Lumaʿ fi al-Tasawwuf of Abū Nasr al-Sarrāj*, ed. R.A. Nicholson (Leiden: E.J. Brill, 1914), 6.

mengikuti prinsip penting dalam Islam ini. Karenanya sufi menempati status yang tinggi sebagaimana disebut dalam *Kitāb al-Ta'arruf li-Madhab ahl al-Tasawwuf* oleh Al-Kalābādhi. Dalam risalahnya, ia juga menekankan pentingnya perilaku yang tepat, baik secara batiniah maupun lahiriah, berdasarkan pemahaman yang benar terhadap prinsip-prinsip Islam. Selain itu keunggulan para Sufi terletak pada pelaksanaan ibadah mereka dalam memenuhi kewajiban utama ini.¹¹²

Tidak kalah pentingnya Al-Makkī dalam kitab *Qūt al-Qulūb* berulang kali memperingatkan bahwa dunia ini adalah ujian dari Tuhan, dan setiap mukmin harus hidup secara baik secara batiniah maupun lahiriah, sebab setiap hati menyimpan setan yang hanya dapat dikendalikan melalui tindakan yang benar. Oleh karena itu, menjadi sangat penting bagi mukmin untuk senantiasa waspada, memiliki pengetahuan yang tepat tentang kewajibannya, serta bertindak berdasarkan pengetahuan tersebut baik secara internal (dalam hati) maupun eksternal (dengan anggota tubuh). Al-Makkī menegaskan bahwa Al-Qur'an adalah sumber pengetahuan. Baginya kaum beriman adalah kaum Al-Qur'an, dan kaum Al-Qur'an adalah kaum Allah serta orang-orang yang dipilih-Nya. Pendekatan al-Makkī ditandai oleh upayanya untuk mengkanonisasi jalan hidup para leluhur dalam iman sebagai standar keyakinan dan tindakan. Dalam *Qūt al-Qulūb*, al-Makkī merujuk pada kanon ini untuk merumuskan kode perilaku bagi mukmin, menekankan bahwa hubungan mereka dengan Tuhan dan sesama manusia harus didasarkan pada pengetahuan yang sah, serta diwujudkan dalam tindakan lahir dan batin.¹¹³ Demikian pula Al-Qusyairi, dalam *al-Risālah al-Qusyayriyyah*, ia memanfaatkan pengetahuan keilmuannya secara maksimal untuk melegitimasi tasawuf dalam tradisi Islam, yang mencakup berbagai topik dengan tujuan khusus untuk menunjukkan kualitas unggul dari tata krama, moralitas, hubungan, dan keyakinan Sufi yang sejati, sehingga dapat diterima baik oleh kalangan Sufi maupun non-Sufi.¹¹⁴

Meskipun tinggal di wilayah geografis yang berbeda dan dalam periode yang berbeda, para ulama tasawuf di atas sepakat bahwa Islam berkaitan dengan etika,

¹¹² Abū Bakr al Kalābādhi, *al Ta'arruf li Madhab Ahl al-Tasawwuf*, ed. Abd al Halīm Mahmūd and Tāhā Abd al-Bāqī Surūr (Cairo: Dār Ihyā al-Kutub al-Arabiyya, 1380/1960 1), 32-33. Lihat juga Yazaki, "Morality in Early Sufi Literature", 93.

¹¹³ Kanonisasi adalah proses mengukuhkan suatu tradisi atau praktik sebagai standar otoritatif. Lihat Yazaki, "Morality in Early Sufi Literature", 93.

¹¹⁴ Al-Qusyairi, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, trans. A.D. Knysh (Reading: Garnet, 2007), xxiii-xxiv. Lihat juga Yazaki, "Morality in Early Sufi Literature", 95.

dan bahwa tasawuf pada dasarnya mencakup ajaran tentang jalan moral. Argumen fundamental yang diajukan dalam masing-masing dari karya ulama di atas serupa dalam hal isi dan asumsi, meskipun ada sedikit perbedaan dalam persepsi mereka tentang Sufi kontemporer. Al-Sarrāj dan al-Kalābādhī percaya bahwa tasawuf telah disalahpahami, dan mereka mengungkapkan kekhawatiran bahwa Sufi palsu lebih banyak daripada yang asli pada masa mereka; namun menurut Al-Qushayrī, tasawuf yang sejati sebenarnya telah punah.¹¹⁵ Perubahan ini mungkin mencerminkan sentimen yang banyak dirasakan pada zamannya, yang mencerminkan keadaan politik masyarakat yang lebih luas. Namun, wacana tentang moralitas yang diungkapkan dalam karyanya tetap hampir sama dengan para ulama sebelumnya, meskipun sikap mereka terhadap tasawuf dan pengikutnya berubah.

Perilaku etis dan tata krama yang baik diperoleh secara individual. Namun, implikasi sosial yang kuat dari kebajikan ini menuntut setiap individu untuk menjembatani pembagian antara kehidupan pribadi dan komunitas. Agama juga mencakup aspek pribadi dan publik dalam kehidupan, dan tasawuf khususnya menekankan pentingnya menjaga keseimbangan yang baik antara perbuatan internal dan eksternal. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika para Sufi peduli dengan perilaku etis dan khawatir agar orang-orang diberi pengarahan yang tepat mengenai hal itu. Al-Sarrāj, al-Kalābādhī, al-Makkī, dan al-Qushayrī semuanya mengidentifikasi perilaku etis dengan hidup dalam keselarasan sempurna dengan kehendak Ilahi. Ini memerlukan pembentukan hubungan harmonis dengan Tuhan, diri sendiri, dan semua orang lain. Pendekatan etis yang disajikan kitab-kitab sufi di atas tampaknya memiliki relevansi melampaui periode dan lokasi spesifik di mana kitab tersebut ditulis, dan memang banyak darinya tampak melampaui kerangka moral spesifik yang diwakili oleh tasawuf dan Islam. Meskipun jalan Sufi kadang-kadang dianggap khas dalam tradisi Islam, jalan tasawuf lebih baik dipandang sebagai ekspresi jalan untuk menjadi seorang mukmin yang baik. Seperti yang ditunjukkan dalam prinsip-prinsip etis yang mengalir di seluruh karya-karya Sufi awal dan berpengaruh tersebut, seorang mukmin yang baik adalah seseorang yang menjalani kehidupan moral.¹¹⁶

Namun demikian menurut Majid Fakhry, kajian di atas barulah salah satu dari teori etika Islam yang menurutnya berkembang melalui empat kerangka utama:

¹¹⁵ Yazaki, "Morality in Early Sufi Literature", 96.

¹¹⁶ Yazaki, "Morality in Early Sufi Literature", 97.

(1) *Moralitas Skriptural* yang berakar pada penafsiran literal Al-Qur'an dan Hadis dengan rujukan pada mufasir klasik seperti al-Ṭabarī, melahirkan konsep pra-sistematis seperti *qadar* (kehendak bebas) versus *qudrah* (kuasa Tuhan), begitu juga beberapa tokoh yang sudah dikaji sebelumnya; (2) Teori Teologis yang terpolarisasi antara rasionalisme Mu'tazilah dan voluntarisme Ash'ariyah; (3) Teori Filosofis yang mensintesisakan pemikiran Yunani (Plato, Aristoteles, Stoik) melalui tokoh seperti Miskawayh dan al-Ṭūsī; serta (4) Teori Religius yang merangkum teks suci, teologi, dan filsafat, dengan al-Ghazālī sebagai puncaknya melalui integrasi Sufisme. Dengan demikian menurut Majid Fakhry, etika Islam bukanlah monolit, melainkan hasil dialektika antara teks, akal, dan pengaruh lintas budaya. Meskipun Sufisme kurang dieksplorasi secara sistematis (kecuali oleh al-Ghazālī), integrasinya dalam teori religius menunjukkan dinamika epistemologi Islam yang inklusif namun kritis.¹¹⁷

4. Tasawuf Falsafi: Perjumpaan Filsafat, Mistisisme, Teosofi

Tasawuf Falsafi (*Philosophical Sufism*) adalah aliran pemikiran dalam tradisi Islam yang menggabungkan kerangka rasional-filosofis dengan konsep-konsep esoteris Sufisme. Istilah ini populer di kalangan akademisi Barat karena menawarkan sintesis unik antara mistisisme Islam dan filsafat spekulatif, terutama yang dipengaruhi oleh warisan Yunani (Neoplatonisme, Aristotelianisme) dan tradisi Timur (Persia, India). Tasawuf Falsafi menarik minat akademisi Barat karena kemampuannya menjawab pertanyaan filosofis abadi (seperti hakikat eksistensi dan relasi manusia-Tuhan) melalui lensa spiritual Islam. Meski sering dipahami secara reduktif, sintesisnya antara akal dan intuisi menawarkan perspektif alternatif yang relevan untuk filsafat kontemporer, ekologi spiritual, dan dialog antaragama.

Bicara tasawuf falsafi tentu tidak bisa lepas dari istilah filsafat dan mistisisme yang seringkali dianggap dua hal yang saling bertolak belakang. Namun, anggapan ini sangat bergantung pada bagaimana mendefinisikan kedua istilah tersebut. Dalam konteks Islam abad pertengahan, pemisahan antara filsafat dan mistisisme menjadi semakin rumit karena kedua bidang ini sebenarnya tidak dapat dipisahkan secara ketat. Hal ini menjelaskan mengapa Ibnu Sīnā (w. 428 H/1037 M), seorang filsuf besar, menulis dengan apresiatif tentang mistisisme, atau mengapa Shihāb al-Dīn

¹¹⁷ Fakhry, Majid. *Ethical theories in Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1994), 2-8.

Suhrawardī (w. 587 H/1191 M), pendiri mazhab Iluminasi (*Isyraqiyyah*), secara terbuka menggabungkan mistisisme dalam teori dan praktiknya. Lebih jauh, dalam tradisi mistis Islam (yang sering disebut “Sufisme”), kita menemukan tokoh-tokoh terkemuka yang menggunakan pendekatan “filosofis” meskipun mereka tidak terlalu tertarik pada filsafat sebagai disiplin formal. Di sisi lain, ada juga Sufi atau mistikus Muslim yang memiliki pemahaman mendalam tentang filsafat, dan karya-karya mereka menunjukkan upaya untuk menyatukan filsafat dan mistisisme.¹¹⁸

Mengingat beragam kemungkinan ini dapat dipahami jika istilah tasawuf falsafi dianggap sebagai konsep yang ambigu. Karenanya banyak kajian terkait tasawuf falsafi memilih untuk lebih fokus pada pembahasan konsep yang dalam Islam Persia dikenal sebagai *‘irfa>n naz}ari>*. Istilah ini merujuk pada penjelasan intelektual spesifik tentang doktrin dan praktik Sufi yang mencuat pada abad ketujuh Hijriah atau ketiga belas Masehi, terutama melalui pengaruh mistikus Andalusia, Ibnu ‘Arabī (w. 638 H/1240 M). Pemahaman yang semakin sistematis dan filosofis terhadap ajaran Ibnu ‘Arabī pada akhirnya mendominasi tulisan para pengikutnya sehingga membentuk istilah “mazhab Ibnu ‘Arabī”. Fokus utama mazhab Ibnu ‘Arabī adalah pada *wujūd*, yang juga menjadi pusat perhatian tasawuf falsafi. Pengikut mazhab ini tidak menciptakan kosakata filosofis baru untuk menjelaskan ajaran mereka. Sebagian besar istilah teknis dan konsep yang digunakan berasal dari tradisi filsafat dan teologi Islam yang telah mapan. Karena isu-isu utama filsafat Islam mendominasi teks-teks teologi Muslim sejak era Ibnu Sīnā, Ibnu ‘Arabī sendiri mengenal argumen filosofis bukan melalui tradisi filsafat Islam secara langsung, melainkan melalui latar belakang pendidikannya secara umum dan disiplin “teologi filosofis” secara khusus.

Beberapa pengikut mazhab Ibnu ‘Arabī, seperti murid utamanya, Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (w. 673/1274 M), menguasai filsafat secara mendalam. Qūnawī memulai korespondensi dengan Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (w. 672/1274 M) setelah mempelajari karya Ibnu Sīnā, *al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt* (Petunjuk dan Peringatan), beserta komentar Ṭūsī. Selain itu, terdapat salinan pribadi Qūnawī atas *Ḥikmat al-Ishrāq* (Filsafat Iluminasi) karya Suhrawardī, serta catatan marginnya terhadap *al-Ishārāt* yang

¹¹⁸ Contoh awal yang paling menonjol dari kecenderungan ini dapat dilihat dalam karya Abū Ḥāmid al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M). Lihat Rustom, Mohammed. “Philosophical Sufism” dalam *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, Edited by Richard C. Taylor and Luis Xavier López-Farjeat, (New York: Routledge, 2016), 399.

dikomentari oleh teolog-filsuf Ash‘ariyah, Fakhr al-Dīn al-Rāzī (w. 606/1210 M). Bukti-bukti ini menunjukkan bahwa Qūnawī sangat serius mempelajari aliran Peripatetik dan Iluminasionis, dua tradisi filsafat dominan pada masanya. Istilah *wahdat al-wujūd* (Kesatuan Wujud) sering digunakan sebagai label untuk "menjelaskan" ajaran mazhab Ibnu ‘Arabī. Namun, istilah ini kerap disederhanakan sebagai bentuk panteisme atau monisme, istilah reduktif yang gagal menangkap penekanan mazhab ini pada "kemajemukan," "keberlainan," dan "relasionalitas." Dari perspektif ini, frasa "Kesatuan Wujud" sendiri problematik, yang mungkin menjelaskan mengapa murid Ibnu ‘Arabī dan pengikutnya tidak menggunakannya sebagai istilah teknis yang utuh. Faktanya, Ibnu ‘Arabī sendiri tidak pernah menggunakan frasa ini. Istilah tersebut kemungkinan diperkenalkan tiga dekade setelah wafatnya oleh Ibnu Sab‘īn (w. 669/1270 M), tokoh yang terpengaruh oleh Ibnu ‘Arabī tetapi tidak termasuk dalam mazhabnya. Meski demikian, secara umum, *wahdat al-wujūd* dapat dianggap merangkum sudut pandang filosofis mazhab Ibnu ‘Arabī.¹¹⁹

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, banyak istilah filosofis dan teologis yang digunakan Ibnu ‘Arabī merupakan frasa umum pada masanya. Salah satu istilah kunci yang sering ia gunakan untuk merujuk Tuhan adalah "Wujud Wajib" (*wājib al-wujūd*), sebuah istilah teknis yang menjadi standar dalam pemikiran Islam sejak era Ibnu Sīnā. Berbeda dengan Tuhan, yang keberadaan-Nya bersifat niscaya, entitas yang keberadaannya bergantung pada-Nya disebut "Wujud Mumkin" (*mumkin al-wujūd*), istilah lain yang diwarisi dari Ibnu Sīnā. Dengan demikian, segala sesuatu yang ada terbagi menjadi dua kategori: Wujud Wajib (Tuhan) dan Wujud Mumkin (segala sesuatu selain Tuhan). Karena Tuhan adalah sumber segala wujud, keberadaan-Nya adalah yang paling nyata dan meliputi segalanya. Hal ini disebabkan seluruh manifestasi wujud, baik yang bersifat kontingen maupun partikular, harus tunduk di bawah kategori universal Wujud-Nya, yang sendiri melampaui segala definisi. Saat kita mencoba mendefinisikan Wujud Tuhan, kita hanya dapat merujuk pada modus atau perwujudan partikular-Nya. Wujud, oleh karena itu, tidak dapat didefinisikan secara utuh, dan realitasnya tidak

¹¹⁹ Rustom, "Philosophical Sufism", 400.

dapat sepenuhnya dipahami. Memang terkesan paradoks, wujud bersifat transenden (melampaui definisi) sekaligus imanen (tercermin dalam segala ciptaan).¹²⁰

Namun, Ibnu ‘Arabī dan para pengikutnya tidak puas hanya menganalisis hakikat wujud dalam istilah filosofis semata. Mereka ingin menjelaskan hakikat segala sesuatu dengan merujuk Tuhan sebagai realitas konkret. Oleh karena itu, mereka mengambil kategori filosofis umum, seperti *wājib al-wujūd* dan *mumkin al-wujūd*, lalu mengintegrasikannya ke dalam ranah teologi atau agama. Dengan demikian, menyebut Tuhan sebagai *Wājib Al-Wujūd* dalam terminologi filosofis setara dengan menyebut "Dzat Ilahi" dalam teologi Islam. Istilah lain yang kerap digunakan untuk Dzat Ilahi dalam tulisan mazhab Ibnu ‘Arabī adalah *al-Dhāt al-Aḥadiyya* (Dzat Kesatuan Eksklusif). Seperti *Wājib Al-Wujūd*, Dzat Ilahi juga tidak memiliki kuintas (*māhiyya*) dan sepenuhnya tak terdefinisi. Karena kesederhanaannya yang mutlak, Dzat Ilahi tidak mengandung kemajemukan dalam realitasnya.¹²¹

Melalui pendekatan komprehensif terhadap ajaran mazhab Ibn ‘Arabī, terungkap bahwa penekanan mereka pada konstruksi mitis pada dasarnya berfungsi sebagai sarana untuk mempresentasikan konsep-konsep filosofis yang telah mapan dalam bentuk yang lebih konkret dan mudah dipahami. Namun, temuan ini tidak boleh disimplifikasi sebagai dukungan terhadap narasi reduktif yang menyatakan bahwa simbolisme religius atau ekspresi sufistik semata-mata merupakan “pembungkus” retorik bagi filsafat agar dapat diakses oleh kalangan awam. Sebaliknya, melalui eksplorasi dialektis antara dimensi sufistik dan filosofis, Ibn ‘Arabī beserta pengikutnya justru berupaya menunjukkan bahwa bahasa filsafat itu sendiri, dalam banyak aspek, merupakan manifestasi simbolis dari kebenaran religius atau hakikat transendental yang ingin diungkapkan. Perspektif mazhab ini

¹²⁰ Ini menjelaskan mengapa Dāwūd al-Qayṣarī (w. 751/1350 M), tokoh utama mazhab Ibnu ‘Arabī, menggambarkan wujud sebagai "yang paling umum sekaligus paling nyata" karena ia adalah realitas yang tak terbantahkan, tetapi juga "paling tersembunyi dalam kuintas dan realitasnya". Deskripsi ini bergema dalam pemikiran filsuf ternama Mullā Ṣadrā (w. 1050/1640 M) tiga abad kemudian. Ia menggabungkan gagasan ini dengan filsafat Iluminasionis dan teori "gerakan substansial" (*al-haraka al-jawhariyya*). Al-Qayṣarī mengembangkan teori wujud dalam kerangka metafisika Sufi. Ia menegaskan bahwa wujud "menjadi mutlak dan terbatas, universal dan partikular, umum dan spesifik, satu dan banyak, tanpa perubahan dalam esensi dan realitasnya". Rustom, "Philosophical Sufism", 401.

¹²¹ Inilah sebabnya Mahmūd Shabistarī (w. 740/1339 M) menulis dalam syair metafisiknya yang terkenal, *Taman Misteri (Gulshan-i rāz)*:

*In God's Presence there is no duality
in that Presence there is no "I," "we," or "you."*

"I," "we," "you," and "it," are one thing,

for in Oneness, there are no distinctions at all. Lihat Rustom, "Philosophical Sufism", 402.

membentuk suatu sintesis unik antara filsafat dan tasawuf melalui terminologi teknis yang khas, yang dilandasi oleh keyakinan bahwa keduanya, filsafat dan tasawuf, merupakan ekspresi komplementer dari suatu realitas tunggal. Dengan kata lain, meskipun metodologi dan bentuk ekspresinya berbeda, kedua disiplin ini berbagi akar epistemologis yang sama, di mana kebenaran metafisik dapat diakses baik melalui penalaran rasional maupun pengalaman intuitif-spiritual. Paradigma integratif ini menegaskan bahwa perbedaan antara filsafat dan tasawuf lebih bersifat instrumental ketimbang esensial, sehingga keduanya dipandang sebagai dua aspek yang tak terpisahkan dalam upaya memahami realitas ultim.¹²² Hal ini merekonstruksi dinamika hubungan antara diskursus filosofis dan praktik tasawuf dalam tradisi pemikiran Ibn ‘Arabī, sekaligus menawarkan kerangka teoritis untuk mengkaji dialektika antara eksoterisme dan esoterisme dalam sejarah intelektual Islam.

5. Tasawuf Salafi:

Tasawuf Salafi secara konseptual merujuk pada aliran sufistik yang mengikatkan diri secara epistemologis pada paradigma keagamaan golongan Salaf, dengan menempatkan Al-Qur’ān dan Sunnah Nabi Muhammad SAW sebagai sumber utama. Secara etimologis, istilah "Salaf" bermakna historis, menunjuk pada generasi awal Islam yang dianggap paling otoritatif—terdiri atas para Sahabat Nabi Muhammad SAW, *Tābi‘īn*, dan *Tābi‘ al-Tābi‘īn*. Dalam perkembangan teologis, istilah "Salafi" kemudian mengalami penyempitan makna, tidak lagi sekadar merujuk pada periode historis, melainkan secara khusus mengidentifikasi kelompok ‘ulama Ahlus Sunnah yang secara konsisten mempertahankan akidah dan metodologi Islam sesuai pemahaman generasi pendahulu (*salaf al-s}a>lih>*) melalui transmisi tradisi yang ketat. Karakteristik utama mereka termanifestasi dalam komitmen terhadap *manhaj at-tanqi>l* (metode transmisi teks), sehingga awalnya dikenal sebagai *Ahlul-Ḥadi>ts* atau *Ahlul-A<s}a>r*—kelompok yang menekankan verifikasi riwayat (*takhrīj ḥadīs*) dan pengajaran berbasis *a>s\}a>r* (tradisi otentik) untuk membedakan diri dari aliran-aliran yang dianggap menyimpang seperti Syiah, Mu‘tazilah, dan Khawarij. Dengan demikian, Tasawuf Salafi merupakan kristalisasi praktik spiritual yang secara rigid berpegang pada fondasi metodologis ini, menjadikan kesesuaian

¹²² Rustom, "Philosophical Sufism", 409.

dengan pemahaman salafush shalih sebagai parameter utama autentisitas doktrin dan amaliah sufistiknya.¹²³

Secara historis, klaim keberadaan Tasawuf Salafi seringkali dikaitkan dengan tokoh-tokoh seperti Ahmad bin Hanbal (dianggap sebagai figur pelopor), diikuti oleh al-Harawi al-Ansari (w. 1088 M), ‘Abd al-Qadir al-Jilani (w. 1165 M), Ibn al-Qayyim al-Jawzi (w. 1350 M), dan Ibn Rajab (w. 1392 M).¹²⁴ Namun, perlu ditegaskan bahwa klasifikasi "Tasawuf Salafi" sebagai kategori akademik yang diskret merupakan fenomena wacana modern. Istilah ini baru memperoleh legitimasi dan popularitas resmi dalam literatur akademik pada dekade terakhir, terutama melalui karya pionir Mustafa Hilmi (penulis *al-Tasāwwuf wa al-Ittijāh al-Salafī fī al-‘Asr al-Hadīth* dan *Ibn Taymīyah wa al-Tasāwwuf*) dan ‘Abd al-Qadir Mahmud (penulis *al-Falsafah al-Sufiyah fī al-Islam: Masadiruha wa Makanatuha min al-Din wa al-Hayah*). Para sarjana ini berargumen bahwa akar Tasawuf Salafi sejatinya setua akar Tasawuf Sunni konvensional, bahkan telah eksis sebelum kemunculan dominan mazhab Tasawuf Falsafi (Filosofis). Dominasi wacana Tasawuf Falsafi dalam narasi sejarah kemudian dianggap telah mengaburkan jejak Tasawuf Salafi.

Posisi Ibn Taimiyah (w. 1328 M) dalam peta Tasawuf Salafi menjadi titik diskursus yang signifikan, menggambarkan perbedaan interpretasi di kalangan sarjana. Mustafa Hilmi secara eksplisit tidak memasukkan Ibn Taimiyah sebagai representatif Tasawuf Salafi. Sebaliknya, pandangan Hisyam Kabbani menegaskan Ibn Taimiyah sebagai figur Sufi-Salafi utama, bahkan menyatakan hubungan kemuridan spiritualnya dengan ‘Abd al-Qadir al-Jilani. Perbedaan pendapat ini menggarisbawahi kompleksitas klasifikasi. Lebih lanjut, Hilmi, bersama ‘Abd al-Fattāh Muhammad Sayyid Ahmad dan ‘Abd al-Qādir Mahmūd, secara kolektif berperan penting dalam menginventarisasi dan mengkonstruksi posisi sufisme Ibn Taymīyah di luar dikotomi Tasawuf Sunni dan Falsafi tradisional, menempatkannya secara unik dalam tipologi "Tasawuf Salafi". Tipologi ini dianggap selaras secara inheren dengan kerangka ideologi salafisme yang menjadi ciri khas pemikiran Ibn Taymīyah.¹²⁵

¹²³ Mustafa Hilmi, *Ibn Taymīyah wa al-Tasāwwuf* (Aleksandria: Dar al-Da‘wah, cet. 2, 1982), 24. Lihat juga ‘Abd al-Fattah Muhammad Sayyid Ahmad, *al-Tasāwwuf bayn al-Ghazali wa Ibn Taymīyah* (Mansurah: Dar al-Wafa", 2000), 311.

¹²⁴ Hilmi, *Ibn Taymīyah wa al-Tasāwwuf*, 23.

¹²⁵ Mukhammad Zamzami, "Rekonstruksi Pemikiran Dan Posisi Sufi-Antisufi Ibn Taymīyah". *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 7 (1):30-63. 2017. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2017.7.1.30-63>.

Tasawuf Salafi membedakan diri secara prinsipil dari aliran sufistik lain melalui fondasi epistemologis eksklusif yang menempatkan Al-Qur'ān, Sunnah, dan tradisi Salaf sebagai sumber otoritatif tunggal dan tidak ada pandangan sufi yang luhur kecuali bersumber pada pengetahuan autentik Islam. Implikasi doktrinalnya termanifestasi dalam: (1) penolakan takwil metaforis terhadap teks sifat Ilahiah berdasarkan prinsip *al-isbāt bilā tasybīh* (penetapan tanpa penyerupaan), yang berpotensi mengarah pada pemaknaan literal seperti ayat "tangan Allah" (QS. al-Māidah: 64) tanpa interpretasi alegoris;¹²⁶ (2) kepatuhan mutlak pada syariat sebagai parameter validitas pengalaman spiritual (*fanā'*, *kashf*), sebagaimana dikemukakan Ibn Taimiyah bahwa syekh ideal seperti 'Abd al-Qādir al-Jīlānī melarang *sālik* mengabaikan perintah atau larangan syariat sekalipun mampu terbang di udara;¹²⁷ dan (3) konsep *fanā'* terkendali yang dibatasi sebagai peleburan keinginan (*fanā' 'an irādāt al-siwā*), bukan peleburan eksistensi ala falsafi (*fanā' al-wujūdī*)—di mana Ibn Taimiyah menerima kondisi ketidaksadaran spiritual sebagai hal yang dimaafkan (*ma'fū 'anhu*) selama tidak mengingkari syariat.¹²⁸

Sebagai suatu konstruksi akademis, Tasawuf Salafi merepresentasikan lensa kritis bagi analisis dinamika spiritual dalam Islam, dengan secara esensial mengartikulasikan dialektika antara aspirasi kesalehan spiritual dan komitmen rigid terhadap ortodoksi tekstual. Kategorisasi konseptual ini tidak hanya mendefinisikan fenomena historis, melainkan juga mengejawantahkan pengaruhnya yang berkelanjutan dalam gerakan Neo-Sufisme kontemporer—suatu manifestasi yang secara eksplisit merujuk otoritas pemikiran tokoh semisal Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim, sebagaimana diobservasi secara kritis oleh Fazlur Rahman. Proyeksi teleologis utama dari varian sufistik ini terletak pada penguatan fondasi akidah dan fasilitasi pemurnian jiwa secara moral, suatu orientasi yang beririsan substantif dengan doktrin inti Salafi. Lebih jauh, fenomenologi kelompok sufi tersebut memberikan kontribusi signifikan, tidak hanya dalam merevitalisasi doktrin Salafi,

¹²⁶ Muhammad Sayyid al-Jalayan, *Qadiyat al-Uluhiyah bayn al-Din wa al-Falsafah Ma' Tahqiq Kitab al-Tawhid li Ibn Taymiyah* (Kairo: Dar Quba' li al-Tiba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', 2001), 22-23.

¹²⁷ Ibn Taymiyah, *Majmu' Fatawa Shaykh al-Islam Ibn Taymiyah*, 'Abd al-Rahman bin Muhammad bin Qasim dan Muhammad bin 'Abd al-Rahman bin Muhammad (eds.), (Kairo: Dar al-Rahmah, t.th), Vol. 11, 21-24. Lihat juga Mustafa Hilmi, *al-Tasawwuf wa al-Ittijah al-Salafi fi al-'Asr al-Hadis* (Aleksandria: Dar al-Da'wah li al-Tab' wa al-Nasyr wa al-Tawzi', t.th.), 16.

¹²⁸ Ibn Taymiyah, *Majmu' Fatawa*, Vol. 2, 396-397.

tetapi juga dalam mempromosikan suatu pandangan dunia yang proaktif dan positif.¹²⁹

6. Tasawuf Kontemporer: Resonansi Tasawuf Timur dan Barat

Perkembangan tasawuf yang dalam bahasa Barat disebut dengan Sufisme atau mistisisme Islam, semakin terlihat dalam konteks minoritas Muslim Barat selama dua setengah abad terakhir. Teks-teks Sufi dari Timur diterjemahkan ke bahasa Eropa, tarekat-tarekat Sufi berkembang ke ruang Euro-Amerika, dan gerakan keagamaan, politik, serta sosial yang signifikan terinspirasi oleh prinsip-prinsip Sufi. Di ranah akademik Barat, Sufisme juga menjadi objek kajian ilmiah dan semi-akademis, terutama sejak awal abad ke-20. Namun, batasan “Barat” dan “Timur” tetap problematis dan dikotomis. Karenanya perlu “ruang resonansi” untuk menganalisis interaksi Sufisme antara Timur dan Barat sebagai transformasi timbal balik melalui proses penerjemahan budaya dengan menekankan agensi kedua pihak dalam membentuk makna Sufisme.¹³⁰

Sufisme dipahami sebagai “suara” yang bergema dalam ruang resonansi Timur-Barat. Proses ini melibatkan reinterpretasi oleh aktor-aktor dengan konteks situasional mereka, menghasilkan benturan dan perluasan makna. Kekuatan Sufisme terletak pada kemampuannya meminjam unsur sejarah yang tertinggal dalam interaksi budaya. Unsur-unsur ini membuat Sufisme bisa fleksibel (mudah berubah) sekaligus kokoh (bertahan lama), menciptakan jejak perjalanan yang rumit. Interaksi antara tarik-menarik dan penolakan inilah yang membentuk “lanskap suara” (*soundscape*) yang kompleks, tempat berbagai aliran Sufi saling berdialog. Dari sini, muncul “poros resonansi” (*axes of resonance*) stabil yang membuktikan Sufisme tetap hidup, bertentangan dengan anggapan Orientalis bahwa Sufisme akan punah. Kajian akademis tentang Sufismepun berkembang pesat, ditandai banyaknya konferensi, jurnal khusus, dan buku yang dihasilkan.¹³¹

Dari sini kita bisa melihat bahwa Sufisme di Barat antara dikagumi dan disalahpahami. Di Eropa dan Amerika, Sufisme awalnya dipelajari melalui sastra dan seni yang diterjemahkan oleh akademisi Barat. Namun, penerjemahan ini

¹²⁹ Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam* (Oxford: Oneworld Publications, 2000), 130.

¹³⁰ Edward Said misalnya cenderung memosisikan Timur sebagai objek pasif, dengan menunjukkan bahwa Sufisme justru menjadi medium dialektika kreatif yang melampaui hegemoni epistemik. Lihat Jamal Malik dan Saeed Zarrabi-Zadeh, “Introduction”, *Sufism East and West*, 1-2.

¹³¹ Malik & Zarrabi-Zadeh, “Introduction”, *Sufism*, 3.

sering dipengaruhi kepentingan kolonial dan agama Protestan, sehingga Sufisme direduksi jadi "mistisisme Timur" yang terpisah dari Islam. Di sisi lain, dunia Muslim sendiri mengkritik Sufisme melalui gerakan reformis (*islah*) yang ingin "memurnikan" Islam. Dua proses ini berjalan paralel. Karya sarjana Eropa-Amerika mempengaruhi cara Muslim memandang Sufisme, selain di saat bersamaan, imigran dan warga Barat yang tertarik Sufi membentuk komunitas-komunitas baru.¹³²

Kontak awal Barat dengan Sufisme terjadi melalui laporan perjalanan dan terjemahan sastra, seperti karya Georgius de Hungaria (1480). Gelombang pertama kehadiran Sufi di Barat (1770-1900) dipicu oleh Romantisisme Eropa, misalnya terjemahan puisi Hafez oleh Goethe. Gelombang kedua (1900-1960) ditandai oleh gerakan universalis seperti Inayat Khan, yang mendirikan "Gerakan Sufi Internasional" di London. Gelombang ketiga (1960-1975) mengintegrasikan Sufisme ke gerakan New Age, sementara gelombang keempat (1975–sekarang) menekankan re-ortodoksi melalui tarekat seperti Naqshbandiyyah.¹³³ Namun demikian di barat, Sufisme sering dianggap sebagai "Islam lunak", padahal sejarah menunjukkan keterlibatan Sufi dalam perlawanan politik, seperti protes terhadap novel *The Satanic Verses* di Inggris (1988/1989). Hal ini mendekonstruksi stereotip Orientalis tentang Sufisme yang apolitis dan lemah. Bahkan, batas antara kelompok Sufi dan Islamis (seperti gerakan revivalis) sering kabur. Banyak organisasi Islamis lahir dari lingkungan Sufi dan tetap mengadopsi ajaran Sufi, misalnya penekanan pada meneladani Nabi Muhammad (*imitatio Muhammadi*). Sunah Nabi menjadi acuan utama untuk membangun kehidupan sehari-hari yang saleh, meski interpretasinya berbeda-beda. Ini membuktikan bahwa Sufisme bukan sekadar ritual, tapi juga alat membentuk identitas di tengah globalisasi.¹³⁴

Interaksi barat dengan Sufisme dimulai dengan laporan perjalanan dan risalah kolonial yang menggambarkan Sufi sebagai entitas eksotis. Namun, minat serius baru muncul ketika kolonialisme memfasilitasi pertukaran pengetahuan di abad ke-18. Sufisme pun direkonstruksi menjadi dua wajah: ancaman politik dan warisan sastra yang memesona. Gelombang pertama (1770-1900) didominasi penerjemahan

¹³² Salah satunya bisa dilihat karya Annemarie Schimmel, akademisi Jerman, yang berupaya menjembatani antara Timur-Barat melalui terjemahan dan penelitiannya. Karyanya diterima baik di kalangan Muslim, menunjukkan bahwa kajian Barat bisa berdialog dengan tradisi lokal. Namun, Schimmel juga sadar bahwa perannya tidak lepas dari stereotip kolonial yang sudah ada. Lihat Malik & Zarrabi-Zadeh, "Introduction", *Sufism*, 5-6.

¹³³ Malik & Zarrabi-Zadeh, "Introduction", *Sufism*, 14.

¹³⁴ Malik & Zarrabi-Zadeh, "Introduction", *Sufism*, 7-8.

teks Sufi oleh kalangan Orientalis dan Romantis, seperti terjemahan puisi Hafez oleh Goethe yang menekankan universalisme spiritual. Proses ini tidak sekadar alih bahasa, tetapi upaya membangun identitas budaya Eropa melalui lensa Timur. Memasuki awal abad ke-20, gelombang kedua muncul seiring minat Barat pada esoterisme Timur. Tokoh seperti Ivan Aguéli (Swedia) dan René Guénon (Prancis) menjadi "mualaf pertama" Sufisme Barat, memadukannya dengan filsafat *philosophia perennis*, keyakinan akan Kebenaran Ilahi yang universal. Berbeda dengan era Romantisisme yang memandang Sufisme dari jauh, generasi ini terlibat langsung dalam praktik tarekat, seperti Shadhiliyya yang terkait dengan Afrika Utara. Migrasi awal Muslim Yaman ke Inggris turut membentuk komunitas Sufi, sementara Inayat Khan (1920-an) mendirikan "Gerakan Sufi Internasional" yang menekankan esensi spiritual melampaui batas agama.¹³⁵

Pasca Perang Dunia II, gelombang ketiga muncul sebagai respons terhadap krisis modernitas. Generasi muda kelas menengah Barat beralih ke sumber spiritual Timur, termasuk Sufisme. Karya populer seperti *The Sufis* (1964) oleh Idries Shah memperkenalkan Sufisme sebagai alternatif dari materialisme Barat. Teks-teks ini tidak hanya memicu ketertarikan akademis, tetapi juga resonansi emosional yang menyebar ke publik luas, mengubah Sufisme menjadi bagian dari gerakan kontra-budaya era 1960-an. Minat Barat terhadap spiritualitas Timur melahirkan gerakan-gerakan baru yang menggabungkan elemen Sufisme, Yoga, dan praktik spiritual lainnya. Gerakan ini, sering disebut "New Age", bersifat eklektik dan tidak terikat pada denominasi agama tertentu. Sufisme diadopsi sebagai alat terapi untuk mengatasi masalah psikologis dan fisik, mencerminkan pergeseran dari agama formal ke spiritualitas personal. Pada saat yang sama, migrasi Muslim ke Eropa dan AS membawa tradisi Sufi ke Barat. Pemimpin spiritual yang awalnya bekerja sebagai buruh migran mulai membentuk komunitas keagamaan, membuka jalan bagi tarekat-tarekat transregional untuk berkembang.¹³⁶

Memasuki pertengahan 1970-an, gelombang keempat muncul sebagai reaksi terhadap sikap "campur-aduk" New Age. Sufisme Barat mulai menekankan kembali keterkaitannya dengan Islam ortodoks, dengan menjadikan Nabi Muhammad dan Sunnah sebagai paradigma reformasi sosial-politik. Tokoh seperti Idries Shah menekankan tradisi bersama, sementara Annemarie Schimmel dalam *Mystical*

¹³⁵ Malik & Zarrabi-Zadeh, "Introduction", *Sufism*, 8-12.

¹³⁶ Malik & Zarrabi-Zadeh, "Introduction", *Sufism*, 12-13.

Dimensions of Islam (1975) menegaskan sifat Islami Sufisme. Sufi Barat seperti Ian Dallas (Abdalqadir as-Sufi) dan Nuh Ha Mim Keller bergabung dengan tarekat tradisional, seperti Shadhili-Darqawi, dan mendirikan komunitas ortopraks di Eropa dan AS. Pencarian “keaslian” ini dipicu oleh ketidakpastian dan relativitas dalam lanskap spiritual global. Migrasi besar-besaran pasca 1960-an memperkuat kehadiran tarekat ortopraks di Barat. Misalnya, tarekat Naqshbandiyya-Khalidiyya cabang Haqqani, yang didirikan oleh Nazim Adil al-Haqqani, menekankan puritanisme dan menarik banyak pengikut melalui tur dakwah internasional. Demikian pula, komunitas Bawa Muhaiyaddeen di Philadelphia, yang awalnya fokus pada spiritualitas universal, beralih ke identifikasi kuat dengan Islam normatif pada 1980–1990-an.¹³⁷

Gelombang perkembangan tasawuf ini kemudian sampai pada lahirnya istilah sufisme modern. Istilah "Sufisme modern" mengacu pada tren Sufi di Barat yang memegang sikap akomodatif terhadap modernitas dalam periode spesifik sepanjang lintasan sejarahnya. Untuk menganalisisnya perlu konsep hibrid "integrejectionisme dinamis" sebagai alat analitis yang berguna untuk memahami dan mengkritisi perubahan dalam interaksi tersebut. Sebagai bagian dari spektrum integrejectionis, alih-alih dianggap sepenuhnya "modern", penganut Sufisme modern mempertahankan sikap adaptif dan non-adaptif sekaligus, meski kecenderungan adaptif lebih dominan. Konsep "Sufisme modern" ini dibangun secara induktif, yakni berdasarkan kasus konkret kelompok Sufi dengan sikap adaptif yang memenuhi kriteria klasifikasi ini. Pendekatan ini berbeda dengan upaya sebagian akademisi yang mendefinisikan konsep serupa secara deduktif dan abstrak, yakni melalui perumusan ciri-ciri tipe ideal Sufisme yang harmonis dengan modernitas, tanpa mempertimbangkan keberadaan historis sistem tersebut dalam realitas.¹³⁸

C. Metode Filsafat Al-Ghazali: Keraguan Metodis dan Pencarian Kepastian Mutlak

Metode filsafat Al-Ghazali berpusat pada keraguan metodis (*syakk manhajī*)¹³⁹ sebagai instrumen fundamental untuk mencapai kebenaran yang tak tergoyahkan. Berakar dari krisis intelektual yang dialaminya di masa muda, Al-Ghazali menyadari bahwa jalan menuju pengetahuan sejati harus dimulai dengan pembebasan diri dari

¹³⁷ Malik & Zarrabi-Zadeh, "Introduction", *Sufism*, 14-17.

¹³⁸ Saeed Zarrabi-Zadeh, "Sufism in the Modern West: A Taxonomy of Typologies and the Category of Dynamic Integrejectionism", *Sufism*, 200-201.

¹³⁹ Zaquq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, 29.

belunggu otoritas tradisional, ilusi inderawi, dan prasangka rasional. Sebagaimana ditegaskan dalam *al-Munqiz*, *min al-D{ala>l*, keraguan bukanlah tujuan akhir, melainkan sarana diagnostik untuk menyaring kebenaran dari khayalan: "*Yang pertama-tama yang ingin aku temukan ialah ilmu tentang realitas-realitas segala sesuatu. Karena itu harus aku temukan apa realitas ilmu itu*".¹⁴⁰ Pendekatan ini mengandaikan bahwa realitas (*haqīqah*) hanya dapat diakses melalui penyelidikan mandiri yang kritis dan sistematis.

Al-Ghazali merancang keraguan metodis sebagai proses bertahap yang secara radikal menguji setiap lapisan pengetahuan:

1. Dekonstruksi Pengetahuan Inderawi: Al-Ghazali memulai dengan mempertanyakan keandalan persepsi inderawi. Dalam *Mi'yār al-'Ilm*, ia mengilustrasikan betapa indera sering menipu—misalnya, matahari yang terlihat kecil padahal secara astronomis lebih besar dari bumi, atau bayangan yang dianggap diam padahal bergerak perlahan. Ia menyimpulkan: "*Bagaimana panca indera dapat dipercaya, padahal penglihatan sebagai indera yang terkuat melihat bayang-bayang nampaknya diam dan tidak bergerak? Karena itu aku pun menyatakan batal pula kepercayaanmu terhadap segala sesuatu yang dicapai oleh panca indera*".¹⁴¹
2. Kritik atas Pengetahuan Rasional: Setelah menolak kepastian inderawi, Al-Ghazali beralih ke pengetahuan rasional (seperti matematika dan logika). Meski awalnya tampak tak terbantahkan (misalnya, "sepuluh lebih besar dari tiga"), ia mengajukan skenario skeptis: "*Mungkin, seperti halnya hukum akal dapat mendustakan hukum panca indera, di balik pengertian akal terdapat hukum lainnya pada waktu hukum akal tampak keliru*".¹⁴² Keraguan ini membuka kemungkinan adanya otoritas epistemik yang lebih tinggi (seperti wahyu atau intuisi sufi) yang dapat membatalkan klaim rasional.
3. Argumentasi Mimpi dan Kesadaran Multitingkat: Mimpi menjadi alat untuk meruntuhkan keabsahan realitas sehari-hari. Dalam keadaan mimpi, seseorang meyakini khayalan sebagai kebenaran, tetapi sadar akan kesalahannya setelah terjaga. Al-Ghazali memperluas analogi ini: "*Merupakan hal yang mungkin pada diri anda terjadi suatu kondisi yang posisinya terhadap keterjagaan anda seperti posisi keterjagaan anda terhadap tidur anda... Apabila anda mengalami keadaan yang demikian itu maka anda akan berkeyakinan bahwa segala apa yang terpikirkan oleh*

¹⁴⁰ Al-Ghazali, *al-Munqiz*, 68. Lihat juga Zaquq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, 31.

¹⁴¹ Al-Ghazali, *al-Munqiz*, 71. Lihat juga Zaquq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, 37.

¹⁴² Al-Ghazali, *al-Munqiz*, 72. Lihat juga Zaquq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, 39.

akal anda hanyalah merupakan khayalan belaka".¹⁴³ Ini mengarah pada gagasan tentang "keterjagaan" metafisik (seperti pengalaman sufi atau kehidupan akhirat) yang dapat mengungkap ketidakcukupan akal.

4. Keraguan Metafisis: Tuhan yang Menyesatkan: Puncak skeptisisme Al-Ghazali terletak pada pertanyaan tentang kemungkinan penipuan ilahi. Dalam dialog dengan penganut aliran Bathiniyah, ia mempertimbangkan: "*Dengan apakah kita bisa mempercayai-Nya. Bukankah mungkin saja Ia mempercayakan kita untuk menyesatkan dan menghancurkan kita?*". Meski akhirnya menolak ide Tuhan penipu karena bertentangan dengan sifat Allah yang terpelihara dari dusta ("*Jawabannya ialah Ia adalah terpelihara dari dusta*");¹⁴⁴ keraguan ini menyoroti keterbatasan akal manusia.

5. Sufisme sebagai Horizon Epistemologis

Al-Ghazali mengintegrasikan pengalaman sufi ke dalam kerangka filosofisnya. Ia menyarankan bahwa keadaan kesadaran yang lebih tinggi—seperti yang dialami para sufi saat *mujāhadah* (perjuangan spiritual)—dapat mengatasi kebuntuan keraguan: "*Mungkin, keadaan yang lebih tinggi tersebut adalah keadaan yang oleh kaum sufi dianggap sebagai keadaan mereka... mereka menyaksikan hal-hal yang berlainan dengan apa-apa yang dicapai oleh akal*". Dengan mengutip hadis Nabi ("Manusia itu dalam keadaan tidur dan bila telah mati terjadilah ia") dan ayat Al-Qur'an ("*Maka Kami singkapkan daripadamu tutup yang menutupi matamu*", QS. Qaf: 22), ia menempatkan kematian dan akhirat sebagai puncak penyingkapan realitas sejati.¹⁴⁵

6. Konvergensi Analisis Filosofis dan Pengalaman Agama

Al-Ghazali menciptakan sintesis epistemologis yang unik dengan mengonvergensi analisis filosofis rasional dan pengalaman agama transenden, di mana keraguan metodis berfungsi sebagai jembatan kritis yang menghubungkan keduanya. Ia menolak dikotomi antara akal dan wahyu, sebaliknya menempatkan wahyu sebagai horizon final yang mengabsahkan kebenaran rasional sekaligus mengatasi batas-batasnya. Melalui dekonstruksi sistematis terhadap pengetahuan inderawi dan rasional, Al-Ghazali sampai pada kesimpulan bahwa kepastian mutlak (*'ilm al-yaqīn*) hanya dapat dicapai ketika analisis filosofis diintegrasikan dengan

¹⁴³ Al-Ghazali, *al-Munqiz*, 72. Lihat juga Zaquq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, 40.

¹⁴⁴ Al-Ghazali, *al-Iqtisād*, 102. Lihat juga Zaquq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, 45.

¹⁴⁵ Al-Ghazali, *al-Munqiz*, 73. Lihat juga Zaquq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, 46.

otoritas wahyu dan pengalaman sufi, sebagaimana ditegaskannya: "*Ilmu yakin adalah ilmu yang menyingkapkan sesuatu yang diketahui secara jelas, sehingga tiada ruangan lagi untuk keraguan, kesalahan, atau kekeliruan*".¹⁴⁶ Dalam kerangka ini, agama tidak sekadar objek pasif penyelidikan filosofis, melainkan sumber validasi transenden yang memberi makna pada pencarian rasional—seperti terlihat dalam argumennya tentang "*keterjagaan baru*" yang merujuk pada keadaan kesadaran sufi (*ḥāl*) dan kehidupan akhirat, di mana "*penglihatan pada hari itu amat tajam*" (QS. Qāf: 22) sehingga mengungkap realitas yang tak terjangkau akal. Konvergensi ini bersifat dialektis: keraguan filosofis membersihkan jalan dari ilusi epistemik, sementara pengalaman agama (termasuk mukjizat dan kasyf sufi) memberikan fondasi ontologis yang tak tergoyahkan, seperti dinyatakan Al-Ghazali dalam menangkis keraguan metafisis: "*Jawabannya ialah Ia [Allah] adalah terpelihara dari dusta*".¹⁴⁷ Dengan demikian, metode Al-Ghazali menegaskan bahwa filsafat dan agama bukanlah domain yang bertentangan, melainkan tahapan komplementer dalam hierarki pencarian hakikat, di mana analisis rasional yang ketat menjadi persiapan esensial untuk penerimaan kebenaran transenden.

7. Signifikansi Metodologis: Dari Keraguan menuju Kepastian

Signifikansi metodologis keraguan Al-Ghazali terletak pada fungsinya sebagai transendensi epistemik yang secara dialektis mengonstruksi landasan kepastian mutlak (*ilm al-yaqīn*) melalui dekonstruksi sistematis atas seluruh lapisan pengetahuan semu. Proses ini—yang bersifat teleologis—tidak berhenti pada skeptisisme destruktif, melainkan secara intrinsik mengandung benih pemecahan dengan membuka ruang bagi pendakian menuju prinsip pertama (*al-aṣl al-awwal*) yang melampaui kontingensi inderawi dan rasional. Dengan menempatkan keraguan radikal sebagai katalisator, Al-Ghazali memaksa akal budi untuk melakukan lompatan transendental (*taṣrīf naqlī*) dari ranah fenomenal yang bersyarat (*mu'allaq*) menuju horizon metafisik yang absolut (*muṭlaq*), di mana kepastian sejati hanya dapat diakses melalui integrasi tiga otoritas epistemik: kejernihan analisis filosofis (*tahqiq*), otentisitas wahyu (*tanzīl*), dan penyinaran intuisi sufi (*kasyf*). Dalam kerangka ini, setiap tahap keraguan—mulai dari pembongkaran ilusi inderawi, ambiguitas mimpi, hingga kemungkinan penipuan ilahi—secara paradoksal berfungsi sebagai *syarat niscaya* bagi kemunculan keyakinan yang tak tergoyahkan (*al-yaqīn al-jāzim*), karena

¹⁴⁶ Al-Ghazali, *al-Munqiz*, 69. Lihat juga Zaquzuq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, 32.

¹⁴⁷ Al-Ghazali, *al-Iqtisād*, 102. Lihat juga Zaquzuq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, 45.

justru melalui penyangkalan total atas segala yang mungkin diragukanlah realitas yang tak terbantahkan (*al-ḥaqq al-mubīn*) termanifestasikan secara apodiktik, sehingga metode ini tidak sekadar mencapai kepastian, tetapi *membanggunya* sebagai struktur pengetahuan yang organik dan tak tersangkal.¹⁴⁸

Dengan demikian "*Al-Syakk al-Manhaji*" dalam filsafat Al-Ghazali merupakan suatu metode epistemologis sistematis yang menggunakan keraguan radikal sebagai instrumen transendental untuk mencapai kepastian hakiki (*ilmu yaqin*). Metode ini bersifat *instrumental* dan *provisional*, bukan tujuan akhir, dirancang untuk mendekonstruksi segala bentuk pengetahuan yang bersumber dari taklid (ikut-ikutan buta), indra, maupun rasio murni, guna membersihkan akal dari belenggu prasangka dan mencapai kebebasan intelektual. Tahapannya meliputi: (1) keraguan terhadap pengetahuan indrawi akibat ilusi persepsi, (2) keraguan terhadap pengetahuan rasional karena kemungkinan adanya "hukum superior" yang membatalkannya, dan (3) keraguan metafisis ekstrem (termasuk kemungkinan *deus mendax* atau "Tuhan penyesat"). Penyelesaian keraguan ini tidak dicapai melalui deduksi logis semata, melainkan lewat iluminasi intuitif (*kasyf*) yang menyingkapkan Allah sebagai realitas absolut (*al-wujud al-mutlaq*)—satu-satunya landasan metafisis yang mengabsahkan kebenaran rasional sekaligus sumber cahaya pengetahuan. Dengan demikian, *al-syakk al-manhaji* bukan skeptisisme pasif, melainkan jalan dinamis menuju keyakinan yang otonom, integratif, dan teosentris, di mana kebenaran filosofis tertinggi berakar pada pengakuan ketergantungan eksistensial akal pada Wujud Mutlak.

D. Sintesis Epistemologis Al-Ghazali: Akal dan Tasawuf dalam Dialektika Pengetahuan

Pemikiran Al-Ghazali mengenai hubungan antara akal (*'aql*) dan tasawuf merupakan sintesis filosofis yang cangguh dan integral, yang berakar dalam prinsip metafisiknya tentang pengetahuan dan realitas. Bagi Al-Ghazali, akal bukanlah musuh pengalaman sufi, melainkan prasyarat penting, penuntun kritis, dan penjaga rasionalitas dalam perjalanan spiritual. Hubungan ini bersifat dialektis dan saling melengkapi, di mana akal mempersiapkan jalan menuju tasawuf, sementara tasawuf memurnikan dan mengangkat kapasitas akal untuk memahami realitas yang lebih tinggi.

¹⁴⁸ Zaquq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, 46.

Al-Ghazali menempatkan akal budi sebagai landasan rasional ontologis yang indispensable bagi perjalanan sufistik, menegaskannya sebagai "fitrah instinktif dan cahaya orisinal yang menjadi sarana manusia dalam memahami realitas segala sesuatu,"¹⁴⁹ suatu karunia Ilahi yang membedakan manusia dari hewan dan menjadi instrumen utama untuk meraih pengetahuan. Dalam kerangka pemikirannya, tasawuf bukanlah pelarian dari rasionalitas, melainkan penyempurnaannya, sehingga sebelum memasuki dunia tasawuf, seseorang wajib membangun fondasi rasional yang kokoh melalui penguasaan ilmu-ilmu rasional dan filosofis zamannya. Hal ini tercermin dalam tiga syarat utama yang ditetapkan Al-Ghazali untuk mencapai pengetahuan sufi: "pertama, pemerolehan semua ilmu dan sebagian besar darinya; kedua, latihan (*riya>d}ah*) yang benar; ketiga, pencucian kalbu dari segala sesuatu selain Allah."¹⁵⁰ Syarat pertama—"tahs}i>l jami>'i al-'ulu>m (penguasaan seluruh ilmu)"—meniscayakan penguasaan disiplin-disiplin rasional seperti logika, teologi, dan filsafat. Tanpa pemahaman rasional yang jelas tentang Tuhan, jiwa, dan prinsip-prinsip realitas—yang dicapai melalui akal—praktik dan pengalaman sufi berisiko tinggi terjerumus ke dalam "*khayālat fāsidad* (khayalan sesat)"¹⁵¹ atau kesesatan dan kesamaran subjektif. Oleh karena itu, akal berfungsi sebagai asas (fondasi) yang harus dikuatkan dan gerbang yang membuka jalan menuju kemungkinan pengalaman spiritual yang lebih tinggi, sebagaimana dicontohkan Al-Ghazali sendiri yang mendalami filsafat Yunani dan teologi Islam secara mendalam sebelum menjalani isolasi spiritualnya.

Al-Ghazali menempatkan akal sebagai instrumen kritis yang esensial dalam mengawasi pengalaman sufi, yang rentan terhadap distorsi subjektif dan ekspresi keliru, terutama dalam keadaan ekstase (*hal*) atau kefanaan (*fanā'*). Ia secara tegas mengkritik kecenderungan sebagian sufi yang mengucapkan pernyataan kontroversial—seperti penyatuan dengan Tuhan (*ittihād* atau *ḥulūl*)—dalam kondisi ekstase tersebut. Akal berfungsi sebagai "timbangan" (*mīzān*) yang menguji kebenaran dan koherensi baik pengalaman maupun ucapan sufi. Peran kritis ini baru dapat dijalankan sepenuhnya ketika sang sufi kembali ke kesadaran rasional penuh. Sebagaimana ditegaskan Al-Ghazali: "di bawah kekuasaan akal budi yang merupakan timbangan Allah di bumi-Nya".

¹⁴⁹ "Amma al-'aqlu fa a'nī bihi> al-fiṭrata al-gharīziyyata wa al-nūra al-aṣliyy allaz}ī bihi yudriku al-insānu ḥaqā-iqa al-asyā'i." Al-Ghazali, *Ih}ya>'*, Kitab Fi> Z}amm al-Dunya>, 410. Lihat juga Zaquq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, 83.

¹⁵⁰ Al-Ghazali dalam *al-Risa>lah al-Ladunniyyah*, lihat Zaquq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, 102-103.

¹⁵¹ Maḥmūd Ḥamdī Zaquq, *Al-Manhaj al-Falsafī bayna al-Ghazālī wa Dikārt*, edisi ke-2. (Kairo: Dār al-Ma'ārif, tanpa tahun), 150-151.

Dalam keadaan rasional inilah mereka menyadari kekeliruan interpretasi literal atas pengalaman ekstatis mereka: "pada waktu mereka telah lepas dari keadaan ekstase... mereka pun tahu persatuan itu tidak sebenarnya dan hanya seperti persatuan...".¹⁵² Pernyataan sufi seringkali bersifat terbatas dan subjektif, sebagaimana dikemukakan Al-Ghazali: "Ucapan para sufi selamanya terbatas. Pada kebiasaannya, masing-masing sufi hanya mengemukakan keadaan dirinya sendiri saja".¹⁵³ Fungsi akal sebagai penjaga adalah memastikan pengalaman dan klaim sufi tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip logika dasar dan tidak mengklaim hal yang mustahil secara rasional.

Meskipun vital, peran akal tidak berarti mereduksi tasawuf menjadi sekadar fenomena rasional. Al-Ghazali membuat pembedaan krusial antara apa yang *tidak dapat dipahami* oleh akal (*ma lā yudraku bi al-'aql*) dan apa yang *dipandang mustahil* secara rasional dan metafisik (*ma yustaḥīlu fi nafs al-amr*). Pengetahuan sufi (*ilhām, kasyf*) dapat mengungkapkan hal-hal yang berada di luar jangkauan penalaran diskursif biasa (misalnya, pengetahuan gaib tentang peristiwa masa depan tertentu), *asalkan* hal tersebut tidak termasuk dalam kategori yang mustahil secara logika atau metafisika. Prinsip ini ditegaskan dengan jelas: "Ketahuilah bahwa dalam perkembangan kewalian, tidak boleh timbul sesuatu yang dipandang mustahil oleh akal budi".¹⁵⁴ Contoh konkret yang diberikan dalam kedua teks memperjelas perbedaan ini: Seorang wali mungkin mendapat ilham (*kasyf*) bahwa "Fulan akan mati besok"—sesuatu yang tidak dapat *dipahami* atau *diprediksi* oleh akal biasa (*'adam idrāk al-'aql*), tetapi merupakan sesuatu yang *mumkin* (mungkin) secara metafisik. Sebaliknya, klaim bahwa "Allah menciptakan tuhan lain" adalah *mustahīl* (mustahil) secara logika dan metafisika karena melanggar prinsip non-kontradiksi, sehingga tidak mungkin merupakan bagian dari pengalaman sufi yang sah. Dengan demikian, tasawuf mengisi celah epistemologis di mana akal biasa mencapai batas kemampuannya untuk *memahami*, tetapi tanpa pernah melanggar prinsip-prinsip rasional yang telah ditetapkan oleh akal itu sendiri sebagai *mīzān Allāh fī arḍih* (timbangan Allah di bumi-Nya).¹⁵⁵ Dengan demikian, Akal berfungsi sebagai filter rasional yang mencegah jatuhnya tasawuf ke dalam antinomianisme.

Hubungan ini bersifat timbal balik. Jika akal menjaga tasawuf dari irasionalitas, maka tasawuf berfungsi memurnikan dan mengangkat akal itu sendiri. Praktik tasawuf

¹⁵² Al-Ghazali, *Misykat al-Anwa>r*, 57. Zaquq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, 103

¹⁵³ Al-Ghazali, *Ih'ya>'*, Vol. 4, 42. Zaquq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, 103.

¹⁵⁴ Zaquq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, 104.

¹⁵⁵ Zaquq, *Al-Manhaj al-Falsafī*, 152-153.

yang intensif, terutama pembersihan kalbu (*tazkiyat al-nafs*) dan konsentrasi penuh pada Tuhan (*dhikr*), bekerja untuk membebaskan akal dari belenggu persepsi indrawi dan konstruk subjektif. Hal ini berdasar pada kutipan kunci Zaquq yang menyatakan: *Inna al-qalba iz\ā tataṭahhara 'an 'alāqah al-badan al-mahsūs wa-tajarrada li-l-ma'qūl inkasafa lahu al-ḥaqā'iq* ("Ketika hati terbebas dari ikatan-ikatan jasmani yang sensual dan memurnikan diri bagi hal-hal rasional, hakikat-hakikat pun tersingkap baginya"). Proses ini membebaskan akal dari "kekeruhan persangkaan dan khayalan" serta "dominasi perasaan dan ilusi dan pendapat-pendapat yang ia peroleh lewat sikap mengikut" yang berasal dari masa kecil dan lingkungan. Akal yang telah dimurnikan melalui disiplin sufi ini menjadi lebih objektif, tajam, dan mampu menangkap realitas-realitas metafisik yang lebih halus: "akan tersingkap baginya realitas-realitas". Proses ini bukan meniadakan akal, melainkan mengaktualisasikan potensi tertingginya sebagai "cahaya yang dipancarkan dalam kalbu". Dalam keadaan ini, akal tidak lagi terkontaminasi oleh *khayāl* (imajinasi liar) atau *taqlīd* (ikut-ikutan buta).¹⁵⁶

Dengan demikian akal bukanlah penghalang tasawuf, melainkan fondasi dan penjaga rasionalitasnya. Tasawuf bukanlah pelarian dari akal, melainkan jalan untuk memurnikan, mengangkat, dan melampaui batas-batasnya yang biasa menuju pemahaman intuitif yang lebih dalam tentang Realitas Mutlak. Keduanya berasal dari sumber cahaya yang sama—Allah (*nūr Allāh*)—dan bekerja sama untuk membimbing manusia. Prinsipnya: *al-'aqlu ka-al-asāsi wa-al-syar'u ka-al-binā'i* ("Akal bagaikan fondasi, sementara syariat bagaikan bangunan"). Sintesis ini menghasilkan apa yang dapat dimodelkan sebagai sebuah kontinum epistemik: Akal Diskursif (*'aql istidlālī*) → Pemurnian Hati (*tazkiyat al-qalb*) → Ilham (*ilhām*) → Verifikasi Rasional (*tah}qīq 'aqlī*). Model ini menolak reduksi tasawuf sebagai "irasional" atau akal sebagai "sekular". Ilham (*ilhām*)—sebagai pengetahuan langsung tanpa perantara (*bi-lā wāsiṭah*)—memang merupakan puncak epistemik, namun ia memerlukan hati yang telah dimurnikan (*qalb ṣāf fāriḡh laṭīf*)¹⁵⁷ dan kerangka rasional untuk artikulasi serta validasinya. Tasawuf memampukan akal melampaui *ḥukm al-z\ātiyyah* (hukum subjektivitas), sementara akal mencegah tasawuf terperosok ke dalam *syataḥāt* (ucapan ekstatik yang tak terkendali). Al-Ghazali sendiri, setelah bertahun-tahun menjalani kehidupan sufi yang ketat, menjadi contoh hidup sintesis ini: ia tetap menjadi pemikir produktif yang karya-karyanya

¹⁵⁶ Zaquq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, 86-90. Zaquq, *Al-Manhaj al-Falsafī*, 152-154.

¹⁵⁷ Al-Ghazali, *al-Risalah al-Ladunniyyah*, 116. Lihat juga Zaquq, *Al-Manhaj al-Falsafī*, 148.

menunjukkan kedalaman filosofis dan sistematika rasional. Menurut Zaquq, dengan kemampuannya untuk membebaskan diri dari jiwa dan kebiasaan-kebiasaannya, Al-Ghazali menjadi lebih mampu untuk membebaskan pikirannya ketimbang sufi yang tidak mendapatkan pikirannya, untuk mengadakan pengkajian, dan lebih unggul daripada filosof yang tidak berupaya melepaskan dirinya dari dominasi subyektivitas. Akal budi baginya tetap—"seperti halnya sebelum ia mengarah pada tasawuf—merupakan karakter manusia dan sarananya untuk mengetahui realitas". Hal ini menegaskan bahwa Al-Ghazali adalah *failasūf mutaṣawwif* (filsuf-sufi) par excellence yang mendamaikan dua tradisi.¹⁵⁸

E. Integrasi Filsafat dan Tasawuf

Integrasi ilmu dan ide dalam kenyataan semakin relevan seiring dengan meningkatnya momentum pendekatan transdisiplin dalam beberapa tahun terakhir. Integrasi ini dianggap sebagai pendekatan yang relevan untuk menciptakan solusi jangka panjang dan berkelanjutan, terutama dalam menghadapi multikrisis seperti saat ini. Pendekatan multidisiplin dan transdisiplin diperlukan untuk mencapai perubahan transformatif, bukan sekadar perubahan tambahan atau linier. Integrasi ilmu didasarkan pada konsep *consilience* (kesatuan pengetahuan) yang dikemukakan oleh E.O. Wilson. Konsep ini menekankan pentingnya menyatukan berbagai bidang ilmu untuk mencapai pemahaman yang lebih holistik. Integrasi ilmu juga didukung oleh teori demokrasi pengetahuan yang menekankan pentingnya *co-construction of knowledge* (pembangunan pengetahuan bersama), di mana pengetahuan tidak hanya berasal dari universitas, tetapi juga dari masyarakat lokal dan tradisi indigenous. Integrasi ilmu dan ide juga dapat mengambil inspirasi dari teori demokrasi pengetahuan yang menekankan pentingnya apa yang disebut Dzulkifli Abdul Razak sebagai 'pembangunan pengetahuan bersama'.¹⁵⁹

Dari perspektif Islam, integrasi ilmu dipandang sebagai upaya untuk menghilangkan dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum. Karenanya penting untuk menghidupkan kembali konsep pendidikan holistik yang mencakup integrasi, inklusivitas, dan harmoni. Islam tidak membedakan antara ranah spiritual dan material, sehingga integrasi ilmu harus mencakup semua aspek kehidupan, termasuk Filsafat. Meskipun diklaim berasal dari Barat sekalipun, umat Islam tidak dapat menolak semua

¹⁵⁸ Zaquq, *Al-Ghazali Sang Sufi Sang Filosof*, 105-106. Zaquq, *Al-Manhaj al-Falsafi*, 156-158.

¹⁵⁹ Dzulkifli Abdul Razak, "Integration of Knowledge: Connecting the Dots", *International Journal on Integration of Knowledge*, 1, no. 1 (April 10, 2023): 1-11, <https://doi.org/10.31436/integrationknowledge.volliss1.10>.

aspek dari Barat, tetapi harus selektif dalam mengintegrasikan elemen yang sesuai dengan nilai-nilai Islam. Pengalaman Andalusia dan *Bayt al-Hikmah* di Baghdad menjadi contoh bagaimana pengetahuan dari peradaban lain dapat diintegrasikan ke dalam sistem pengetahuan Islam. Karenanya integrasi ilmu adalah kunci untuk menciptakan solusi yang relevan dan berkelanjutan bagi kemanusiaan.

Sejatinya ide integrasi ini lahir karena seringkali ditemukan dikotomi progresif antara ilmu agama dan ilmu pengetahuan sekuler. Kondisi ini menciptakan fragmentasi dalam lanskap intelektual, di mana kedua domain ilmu dipersepsikan sebagai entitas yang terpisah dan tak tersinergi. Menanggapi hal tersebut, para intelektual Muslim berupaya merekonstruksi hakikat ilmu sebagai entitas integral yang secara inheren bersifat holistik, dengan menolak reduksionisme dikotomis. Upaya ini termanifestasi dalam konsep integrasi ilmu, sebuah paradigma yang menekankan harmonisasi kompetensi profesional dalam disiplin ilmu duniawi dengan fondasi epistemologis ketuhanan. Konsep ini lahir dari kesadaran bahwa penguasaan sains dan teknologi harus berakar pada kerangka nilai ilahiah yang tertanam dalam tradisi keilmuan Islam. Dengan demikian, integrasi ilmu tidak sekadar menyatukan dimensi kognitif-empiris dan spiritual-etis, melainkan membangun sintesis holistik antara kemajuan saintifik-teknologis dengan kepribadian Islam yang berlandaskan tauhid. Tujuannya adalah menciptakan sinergi interdisipliner yang mengatasi batas artifisial antara *revealed knowledge* (pengetahuan wahyu) dan *acquired knowledge* (pengetahuan rasional-empiris), sekaligus memperkuat relevansi ilmu dalam menjawab tantangan kemanusiaan secara komprehensif.¹⁶⁰

Berangkat dari kesadaran teoretis tersebut, Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) melakukan operasionalisasi konseptual melalui transformasi struktural dan epistemologis yang konkret. Transformasi institusional dari IAIN ke UIN menjadi wujud nyata dari upaya merancang kerangka keilmuan holistik yang tidak hanya mengatasi dikotomi progresif, tetapi juga menginstitusionalisasi paradigma integratif sebagai respons terhadap tuntutan perkembangan ilmiah dan sosial kontemporer. Konsep integrasi ilmu dalam konteks Perguruan Tinggi Keagamaan Islam merujuk pada upaya menyatukan ilmu agama Islam dengan ilmu umum (sains, sosial, dan humaniora) untuk menciptakan kerangka pengetahuan yang holistik dan relevan dengan perkembangan

¹⁶⁰ Akbarizan, *Integrasi Ilmu: Perbandingan UIN Suska dan Universitas Ummu al-Qu'ran* (Riau: Suska Press, 2014). 43. Lihat juga Anisa Alya Rahma, Afifah, and Muniron, "Landasan Filosofis Integrasi Ilmu Pengetahuan Dan Agama," *Tasfīyah: Jurnal Pemikiran Islam* 8, no. 2 (September 9, 2024): 319–54, <https://doi.org/10.21111/tasfīyah.v8i2.11448>.

modern. Transformasi IAIN (Institut Agama Islam Negeri) menjadi UIN (Universitas Islam Negeri) menjadi titik krusial dalam proses ini, di mana paradigma seperti "Islamisasi ilmu pengetahuan," "integrasi ilmu," "reintegrasi", dan "integrasi-interkoneksi" dikembangkan untuk memperluas cakupan keilmuan. Hal ini juga berdampak pada dibukanya program studi dan fakultas umum, seperti fakultas ilmu sosial, ekonomi, dan bahkan kedokteran di beberapa UIN tersebut yang menandai upaya untuk menyeimbangkan otoritas religius dengan saintifik dalam produksi pengetahuan.¹⁶¹

Dalam kerangka integrasi ilmu yang multidimensi ini, UIN Jakarta muncul sebagai salah satu model konkret melalui paradigma reintegrasinya. Paradigma ini tidak hanya merefleksikan semangat transformasi kelembagaan dari IAIN ke UIN, tetapi juga menawarkan pendekatan filosofis-teologis yang khas untuk menjembatani dikotomi ilmu agama dan umum. UIN Jakarta memiliki paradigma reintegrasi yang berangkat dari prinsip teologis bahwa seluruh ilmu bersumber dari Allah, termanifestasi dalam ayat *Qur'aniyyah* (teks suci) dan ayat *kawniyyah* (fenomena alam). Integrasi dilakukan melalui tiga level: filosofis-epistemologis (menggabungkan ontologi dan epistemologi ilmu agama-umum), kurikulum (menyusun mata kuliah yang menghilangkan dikotomi), serta struktur fakultas dan program studi (mendesain kelembagaan yang holistik). Berbeda dengan islamisasi ilmu yang masih dianggap terpengaruh paradigma Barat, reintegrasi di UIN Jakarta menekankan universalitas ilmu yang tetap mempertahankan nilai spiritual-etis berbasis agama. Konsep ini diinspirasi dari gagasan Seyyed Hossein Nasr tentang "pengetahuan suci" (*The Sacred Knowledge*), yang menekankan harmoni antara sains dan spiritualitas.¹⁶²

Sementara UIN Jakarta menekankan integrasi berbasis teologis, UIN Yogyakarta memperkaya wacana integrasi keilmuan melalui pendekatan filosofis-metodologis yang inovatif. Paradigma Integrasi-Interkoneksi yang dikembangkan di Yogyakarta tidak hanya melengkapi model reintegrasi Jakarta, tetapi juga menawarkan kerangka epistemologis yang lebih dinamis untuk merespons kompleksitas hubungan antara ilmu agama dan umum. M. Amin Abdullah mengembangkan paradigma integrasi-interkoneksi dengan metafor spider-web (jaring laba-laba), menghubungkan tiga peradaban

¹⁶¹ Muwaffiqillah, Moch. (2022) *Politik Pengetahuan Keislaman: Pergulatan Otoritas Saintifik dan Religius di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam*. PhD thesis, UIN Sunan Ampel Surabaya. 14-15.

¹⁶² Ari Anshori, *Paradigma Keilmuan Perguruan Tinggi Islam: Membaca Integrasi Keilmuan atas UIN Jakarta, UIN Yogyakarta dan UIN Malang* (Jakarta: Al-Wasat Publishing House, 2018), 160-161. Lihat juga Azyumardi Azra, "Genealogy of Indonesian Islamic Education: Roles in the Modernization of Muslim Society" dalam *Heritage of Nusantara* (Vol. 04 No. 01, 2015), 101. Lihat juga Muwaffiqillah, *Politik Pengetahuan Keislaman*, 179-181.

pengetahuan: *hadarāt al-naṣṣ* (teks suci), *hadarāt al-‘ilm* (sains empiris), dan *hadarāt al-falsafah* (filsafat transformatif). Tujuannya adalah menghindari rigiditas teks melalui pendekatan filosofis yang membuka ruang dialog antara ilmu agama dan umum. Implementasinya meliputi penerapan tiga epistemologi Islam (*bayānī*, *burhānī*, *irfānī*) secara simultan dalam kurikulum, serta pengembangan studi Islam yang multidisipliner. Metafor ini kemudian diadaptasi menjadi *bee-web* (jaring lebah), di mana Al-Qur'an dan Hadis berada di lapisan inti yang sakral, sementara ilmu humaniora dan sosial berada di lapisan luar yang terbuka untuk kritik.¹⁶³

Selanjutnya UIN Malang menawarkan pendekatan struktural-fungsional yang hierarkis untuk mengonsolidasikan ilmu agama dan umum. Model Pohon Ilmu ini tidak hanya melengkapi kerangka integrasi sebelumnya, tetapi juga menyoroti urgensi penguasaan ilmu alat sebagai prasyarat epistemik dalam memahami teks suci, sekaligus merekonstruksi dikotomi klasik Al-Ghazali yang dianggap kontraproduktif. UIN Malang menggunakan metafor Pohon Ilmu untuk integrasi universal, terdiri dari akar (ilmu alat: bahasa, filsafat), batang (ilmu keislaman), dan cabang (ilmu umum). Berbeda dengan UIN lain, Al-Qur'an dan Hadis tidak ditempatkan sebagai akar, melainkan bagian batang, karena mempelajarinya memerlukan penguasaan ilmu alat terlebih dahulu. Tujuannya adalah mencetak lulusan *ulul albab*—individu yang mengintegrasikan zikir (spiritualitas), pikir (rasionalitas), dan amal saleh (aksi sosial). Paradigma ini juga mengkritik dikotomi *fardhu ‘ain* (ilmu agama) dan *fardhu kifayah* (ilmu umum) al-Ghazali, yang dianggap memicu keterpisahan keilmuan.¹⁶⁴

Jika UIN Malang menekankan integrasi hierarkis berbasis prasyarat epistemik, UIN Surabaya menawarkan model koeksistensi setara melalui paradigma "Integrated Twin Towers" yang mengakui otonomi ontologis ilmu agama dan sains-modern. Pendekatan ini tidak hanya melengkapi wacana integrasi sebelumnya dengan menolak reduksionisme teologis atau metodologis, tetapi juga merevitalisasi dialektika ilmu-ilmu melalui metafor arsitektural yang berakar pada tradisi intelektual Islam progresif. Integrated Twin Towers memisahkan ilmu keislaman dan sains-modern sebagai dua

¹⁶³ Abdullah, M. Amin. "Religion, Science and Culture; An Integrated, Interconnected Paradigm of Science" dalam *al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies* (Vol. 52, No. 1, 2014). Lihat juga Waryani Fajar Riyanto, *Studi Islam Indonesia (1950-2014): Rekonstruksi Sejarah Perkembangan Studi Islam Integratif di Program Pasca Sarjana Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) dan Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)*, (Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2014), 240. Lihat juga Muwaffiqillah, *Politik Pengetahuan Keislaman*, 185.

¹⁶⁴ Imam Suprayogo, *Paradigma Pengembangan Keilmuan Islam* (Malang: UIN Malang Press, 2006), 54. Lihat juga Anshori, *Paradigma Keilmuan Perguruan Tinggi Islam*, 234. Lihat juga Muwaffiqillah, *Politik Pengetahuan Keislaman*, 186-189.

menara independen, tetapi terhubung melalui "jembatan" dialogis. Ilmu keislaman bersumber pada teks suci, sementara sains berdasar pada empirisme dan logika. Keduanya dianggap memiliki ontologi-epistemologi berbeda, tetapi harus saling menginspirasi nilai-nilai universal. Konsep ini menolak pendekatan islamisasi yang memaksakan integrasi, sebaliknya menekankan koeksistensi setara. Metafor menara juga merefleksikan sejarah intelektual Islam, seperti majalah Al-Manar di Mesir, yang menjadi simbol gerakan pemikiran progresif.¹⁶⁵

Dengan demikian, keempat paradigma di atas tidak hanya merefleksikan diversitas metodologis dalam menjawab tantangan dikotomis, tetapi juga menginstitusionalisasi integrasi ilmu sebagai poros transformasi keilmuan yang menjembatani otoritas religius, kemajuan saintifik, dan relevansi sosial, sehingga menegaskan posisi PTKI sebagai laboratorium epistemik yang responsif terhadap kompleksitas zaman.

Dalam kerangka transformasi keilmuan yang diusung oleh PTKI, integrasi filsafat dan tasawuf menempati posisi sentral sebagai poros epistemologis yang menjembatani dimensi rasional dan spiritual. Filsafat, dengan pendekatan *burhānī*-nya, memberikan kerangka metodologis untuk menganalisis dan mengkritisi struktur pengetahuan, sementara tasawuf, melalui pendekatan *irfānī*, menawarkan jalan intuitif dan eksistensial untuk memahami hakikat ilmu sebagai manifestasi dari kebenaran ilahiah. Sinergi antara keduanya tidak hanya memperkaya pemahaman tentang realitas, tetapi juga mengatasi fragmentasi antara pengetahuan rasional-empiris (*acquired knowledge*) dan pengetahuan spiritual-transendental (*revealed knowledge*). Paradigma integrasi-interkoneksi UIN Yogyakarta, misalnya, mengakomodasi peran filsafat sebagai *hadarāt al-falsafah* yang mentransformasikan rigiditas teks melalui pendekatan emansipatoris, sementara tasawuf memberikan dimensi spiritual yang mengintegrasikan ilmu dengan nilai-nilai ketuhanan. Dalam konteks ini, filsafat berfungsi sebagai alat untuk membuka ruang dialog antara teks suci (*naṣṣ*) dan sains modern, sementara tasawuf memperkuat fondasi etis-spiritual yang menjadi landasan pengembangan ilmu berbasis tauhid. Dengan demikian, integrasi filsafat dan tasawuf tidak hanya memperkaya wacana keilmuan Islam, tetapi juga menegaskan pentingnya sintesis antara rasionalitas,

¹⁶⁵ Akh. Muzakki, Khoirun Niam, Ahmad Nur Fuad, dan Asep Saeful Hamdani, *Twin Towers: Epistemologi Penyatuan Ilmu-ilmu Umum dan Keislaman di IAIN Sunan Ampel Surabaya* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2009), 17. Lihat juga Nur Syam, *Integrated Twin Towers: Arah Pengembangan Islamic Studies Multidisipliner* (Surabaya: Sunan Ampel Press, 2010) 11-12. Lihat juga Muwaffiqillah, *Politik Pengetahuan Keislaman*, 191-194.

spiritualitas, dan aksi sosial dalam merespons tantangan kemanusiaan kontemporer secara komprehensif.

Sinergi epistemik antara filsafat dan tasawuf yang dielaborasi dalam kerangka PTKI tidak hanya bersifat teoretis, tetapi juga menemukan relevansi praksisnya dalam konteks globalisasi yang sarat krisis multidimensi. Di satu sisi, integrasi *burhānī-‘irfānī* menjadi fondasi untuk merekonstruksi dialektika teoretis-empiris antara sains dan spiritualitas; di sisi lain, ia berfungsi sebagai respons kritis terhadap reduksi ilmu pengetahuan modern yang mengabaikan dimensi transendental, sekaligus menawarkan solusi holistik bagi krisis ekologis, dehumanisasi teknologi, dan disintegrasi moral melalui reaktualisasi nilai-nilai etis-spiritual yang inheren dalam tradisi keilmuan Islam. Di tengah arus globalisasi yang mengedepankan rasionalitas instrumental dan materialisme, integrasi ilmu filsafat dan tasawuf menjadi relevansi yang mendesak. Kedua disiplin ini tidak hanya menawarkan perspektif reflektif tentang hakikat manusia dan realitas, tetapi juga menjadi penyeimbang bagi paradigma ilmu pengetahuan modern yang kerap mengabaikan dimensi transendental dan etika holistik. Integrasi filsafat dan tasawuf dengan ilmu kontemporer bukan sekadar dialog antardisiplin, melainkan upaya rekonstruksi epistemologi yang memadukan logos (akal), ethos (nilai), dan pathos (spiritualitas).

Sehubungan dengan hal di atas, peneliti melihat karya monumental Al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, merepresentasikan upaya integratif antara filsafat rasional (*burhani*) dan pengalaman spiritual tasawuf (*irfani*). Melalui lensa teori integrasi-interkoneksi M. Amin Abdullah, penelitian ini dapat dianalisis sebagai sintesis triadik antara *hadarah an-nas* (normativitas agama: klaim transenden berbasis teks suci), *hadarah al-falsafah* (kritisisme filosofis: ruang kritis untuk mediasi dan refleksi), dan *hadarah al-‘ilm* (struktur pengetahuan spiritual: analisis empiris-terukur).¹⁶⁶ Teori

¹⁶⁶ Hubungan dialektika isu besar antara *religion, philosophy, dan science* inilah yang menginspirasi M. Amin Abdullah dalam mengembangkan metafora “spider web” yang merepresentasikan suatu model integrasi-interkoneksi keilmuan yang memadukan agama, filsafat, dan sains dalam relasi dinamis. Model ini terstruktur dalam lima kluster interdependen: (1) Kluster Agama, yang menegaskan normativitas Islam berpusat pada Al-Qur’an dan Sunnah sebagai *hard core* (inti tak tergugat); (2) Kluster Filsafat, yang berperan sebagai jembatan metodologis (*hadarah al-falsafah*) antara teks suci dan ilmu empiris melalui pendekatan kritis; (3) Kluster Ilmu Keagamaan, mencakup studi-studi Islam klasik seperti fikih, tafsir, dan tasawuf yang terkait dengan konteks historis; (4) Kluster Ilmu Umum, meliputi ilmu alam, sosial, dan humaniora (*natural sciences, social sciences, humanities*); serta (5) Kluster Isu Global, yang merespons tantangan kontemporer seperti lingkungan, HAM, dan pluralisme melalui pendekatan transdisipliner. Struktur ini menekankan interkoneksi antarwilayah keilmuan tanpa mengaburkan otoritas masing-masing domain. Lihat M. Amin Abdullah, “Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik”, dalam Jarot Wahyudi (ed.), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Yogyakarta: Suka Press, 2003), 18. Lihat juga

ini menawarkan kerangka untuk memahami bagaimana Al-Ghazali menjembatani dikotomi akal dan hati, sekaligus memvalidasi pengalaman sufistik melalui metodologi filosofis. Teori ini dikembangkan sebagai respons terhadap polarisasi historis antara sains dan agama, serta upaya untuk membangun dialog yang harmonis melalui peran filsafat sebagai mediator.

Kerangka ini diperkuat oleh konsep *intersubjective testability* (Barbour) sebagai kriteria validitas pengetahuan yang menggabungkan objektivitas sains dengan subjektivitas agama melalui verifikasi komunitas ilmiah,¹⁶⁷ serta konsep “*semipermeable*” (Rolston III) yang mengibaratkan batas antara agama dan sains sebagai membran yang memungkinkan pertukaran ide tanpa kehilangan identitas.¹⁶⁸ Dalam konteks ini, filsafat berfungsi sebagai *jembatan* yang menghubungkan klaim tasawuf dengan metodologi filsafat, sekaligus mengakomodasi kompleksitas pengalaman spiritualitas manusia. Dengan kata lain, peneliti akan menghubungkan klaim normatif agama (*hadarah an-nas*) dalam kitab *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, dengan analisis empiris sains (*hadarah al-‘ilm*), melalui filsafat sebagai “*clarification of issues*”¹⁶⁹ sebagaimana konsep Barbour, atau dalam konsep M. Amin Abdullah melalui *hadarah al-falsafah* sebagai ruang intersubjektif yang memediasi dialektika antara subjektivitas tasawuf dan objektivitas filsafat.

Jika kerangka triadik tersebut dioperasionalkan dalam konteks Kitab *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, maka dalam tataran *hadarah an-nas* (agama), peneliti akan mengkaji bagaimana Al-Ghazali menempatkan otoritas teks suci (Qur’an dan Sunnah) sebagai landasan normatif untuk menegaskan transendensi Tuhan sekaligus mengkritik penyimpangan doktrin oleh para filsuf. Lalu pada level *hadarah al-falsafah* (filsafat),

M. Amin Abdullah, “Preliminary Remarks on The Philosophy of Islamic Religious Science”, *al-Jami’ah* No. 61 Tahun 1998, 12. Lihat juga Waryani Fajar Riyanto. *Filsafat Ilmu Integrasi-Interkoneksi Dalam Implementasinya untuk Penelitian*. (Yogyakarta: Laksbang Akademika, 2022), x-xi.

¹⁶⁷ Misalnya, konsep *muraqabah* (kontemplasi) tidak hanya bersifat subjektif, tetapi dirasionalisasi sebagai metode untuk “mengobservasi” hati (*qalb*)—analog dengan eksperimen ilmiah dalam sains modern. Lihat Riyanto, *Filsafat Ilmu Integrasi-Interkoneksi*, 40-43. Ian. G. Barbour, *Issues in Science and Religion* (London: Harper Torchbooks, 1966), 275-279.

¹⁶⁸ Rolston menggunakan istilah “*semipermeable*” yang berarti saling menembus atau dengan makna lain “interkoneksi”. Menurutnya, batas antara filsafat dan tasawuf bersifat permeabel: logika digunakan untuk memvalidasi pengalaman, tanpa mereduksi keunikan spiritualitas. Kemudian M. Amin Abdullah menggunakan istilah “ventilasi” untuk menggambarkan batas semipermeabel antar kluster, memungkinkan pertukaran ide tanpa kehilangan identitas masing-masing. Ventilasi ini mencegah stagnasi dengan memasukkan perspektif baru, seperti etika global atau temuan sains, ke dalam wacana keagamaan. Lihat Riyanto, *Filsafat Ilmu Integrasi-Interkoneksi*, xxvi dan 26.

¹⁶⁹ Menurut Barbour, sistem kefilsafatan begitu penting dalam menyatupadukan antara *religion* dan *science* (*the contribution philosophy can make to the clarification of issues*). Barbour, *Issues in Science and Religion*, 11. Lihat juga Riyanto, *Filsafat Ilmu Integrasi-Interkoneksi*, xxxi.

meski mengkritik para filsuf dalam *Tahafut al-Falasifah*, peneliti akan mengkaji bagaimana ia memanfaatkan logika Aristotelian untuk membangun epistemologi tasawuf, seperti analisis *burhani* (demonstratif) terhadap konsep *nafs* (jiwa) dan *ma'rifah* (pengetahuan ilahi) dalam kitab *Ihya' 'Ulum al-Din*, yang menunjukkan fungsi filsafat sebagai alat klarifikasi metodologis. Adapun dalam *hadarah al-'ilm* (ilmu), peneliti akan mengkaji bagaimana tasawuf Al-Ghazali tidak sekadar bersifat mistis, tetapi merupakan struktur keilmuan sistematis, misalnya tentang *tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa), dengan tahapan *maqamat* dan *ahwal* yang mengintegrasikan empirisme sufistik dengan kerangka teologis. Integrasi triadik ini merefleksikan sintesis unik antara normativitas agama, kritisisme filosofis, dan pendekatan ilmiah, yang menegaskan posisi Al-Ghazali sebagai pionir dalam merespons kompleksitas relasi agama-filsafat-ilmu.

Dengan demikian melalui teori integrasi-interkoneksi, *Ihya' 'Ulum al-Din* dapat dibaca bukan hanya sebagai kitab tasawuf, tetapi karya transdisipliner yang merekonsiliasi filsafat dan tasawuf. Al-Ghazali tidak hanya menjembatani dikotomi akal-wahyu, tetapi juga membangun epistemologi holistik yang menggabungkan verifikasi rasional (*burhani*) dan validasi eksperiensial (*irfani*). Dalam konteks kontemporer, model ini menjadi inspirasi untuk penelitian yang menghadapi kompleksitas integrasi sains, humaniora, dan spiritualitas.