

**L**ahas buah sejapu atau sejapu sebagai sumber komponen penggalahan yang berada dalam bentuk "sejapu" pun, berkembang dalam proses dalam media tanah. Kebutuhan buah Mysidia untuk diperoleh penggalahan buah menjadi alat untuk memenuhi kebutuhan nutrisi tubuh. Meskipun penggalahan buah memiliki beberapa khasiat, penggalahan buah juga mengandung zat-zat penyebab alergi. Kebutuhan buah yang cukup banyak (lebih dari 2 kg) sebaiknya tidak dilakukan dengan buah-buahan yang dikenal sebagai alergen, termasuk buah-buahan yang menggunakan zat-zat kimia dalam bahan-bahan buahnya seperti benzoat dan sulfat. Penggalahan buah-buahan yang dikenal sebagai alergen ini adalah buah-buahan seperti buah-buahan yang menggunakan zat-zat kimia dalam bahan-bahan buahnya seperti benzoat dan sulfat. Penggalahan buah-buahan yang menggunakan zat-zat kimia dalam bahan-bahan buahnya seperti benzoat dan sulfat.

Barcode

Journal of Health Politics, Policy and Law  
Volume 35 Number 4 December 2010

Mohammed Muslih

## **LOGIKA KETUHAMAN dalam EPISTEMOLOGI ILLUMINASI SUHRAWARDI**

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

**LOGIKA KETUHANAN  
DALAM EPISTEMOLOGI ILLUMINASI  
SUHRAWARDI**

Mohammad Muslih, MA.

*LESFI*



LOGIKA KETUHANAN DALAM EPISTEMOLOGI ILLUMINASI  
SUHRAWARDI

Penulis:  
**Mohammad Muslih, MA.**

Editor:  
xxxxx

Sampul:  
xxxxxx

Setting Isi:  
**Wakhudin**

ISBN: xxxxxxxxxxxx

Penerbit:  
**LESFI**  
Jl. Solo Km.8, Nayan No. 105A Maguwoharjo  
Depok, Sleman - Yogyakarta  
Telp./Fax. 0274-486872

## KATA PENGANTAR

Menyusul, sedang di edit... :D



## DAFTAR ISI

Kata Pengantar.....	v
Daftar Isi .....	vii
<b>Pendahuluan .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang.....	1
B. Kajian Riset Sebelumnya.....	3
C. Pendekatan dan Metode Kajian.....	5
D. Sistematika Penulisan.....	12
<b>BAB I Suhrawardi dan Problem Logika Keilmuan....</b>	<b>13</b>
A. Problem Keilmuan dan Posisi Logika .....	13
B. Logika dan Problematikanya.....	23
1. Al-Tajrid dan Al-Tashawwur, berasal dari pengalaman.....	28
2. Al-Qadliyah dan Al-Istidlal, dasar-dasar penalaran ilmiah.....	33
C. Latarbelakang Kehidupan Suhrawardi.....	38
D. Diskursif dan Intuitif: Metode dasar Filsafat Israiqiyah .....	47

<b>BAB II Logika Ketuhanan Suhrawardi.....</b>	<b>51</b>
A. Logika Peripatetik, Momentum bagi	
Suhrawardi.....	51
1. Problem Epistemologi .....	55
2. Problem Definisi.....	56
3. Problem Penalaran Logika .....	63
B. Struktur Dasar Logika Ketuhanan .....	68
C. Tuhan, objek “kenal” bukan objek “tahu” ...	83
<b>BAB III Logika Ketuhanan di Tengah Paradigma</b>	
Keilmuan Modern.....	99
A. Problem Keilmuan Modern .....	99
B. Posisi Asumsi Teologis dalam	
Pengembangan Ilmu Pengetahuan.....	112
<b>Penutup .....</b>	<b>121</b>
<b>Indeks .....</b>	<b>129</b>
<b>Daftar Pustaka.....</b>	<b>131</b>



## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Kajian ini berangkat dari keprihatinan terhadap persoalan krisis pengetahuan dewasa ini yang diakibatkan dari bangunan epistemologi yang menjadi dasar tumbuh-kembangnya ilmu. Ada beberapa sikap yang menandai bangunan dasar *episteme* dewasa ini, yaitu rasionalitas melebihi wahyu, kritik lebih dari sikap adaptif terhadap tradisi dan sejarah, progresivitas lebih dari sekedar konservasi tradisi, dan universalisme yang melandasi tiga elemen sebelumnya. Tidak hanya para ilmuwan, para agamawanpun juga prihatin atas kondisi seperti ini. Bangunan keilmuan yang bercorak rasionalistik seperti itu memang berujung pada pembentukan konsep, teori dan semacamnya. Ini merupakan kelebihan sekaligus kelemahan model keilmuan yang bertumpu pada rumus-rumus *manthiqi*. Persoalannya kemudian, model pengetahuan rasionalistik tidak bisa sampai pada pengenalan yang haqiqi. Sama dengan problem keilmuan saat ini, Suhrawardi, seorang filsuf muslim abad 12

M memiliki keprihatinan yang sama. Dia melakukan kritik terhadap model pengetahuan rasionalistik, sebelum akhirnya menawarkan gagasannya, yaitu epistemologi Illuminasi.

Suhrawardi tidaklah menolak model pengetahuan *manthiqi* dari para filsuf Peripatetik. Bagi Suhrawardi, *manthiq* justru merupakan *muqaddimah* atau dasar untuk memasuki logika berpikir yang lain, termasuk ‘Isyraqiyah Suhrawardi. Namun, Suhrawardi dengan tegas menunjukkan kelemahan-kelemahan logika “*manthiqi*” itu. Model pengetahuan *manthiq* itu baru sampai pada ‘ilm, bahkan hanya *idrak* saja, belum pada ‘*irfan*. Inilah latarbelakang pemikiran Illuminasi Suhrawardi.

Ada tiga syarat untuk dapat menggapai ‘*irfan*, pengetahuan sejati, yakni subjek yang hadir, objek yang hadir, dan cahaya (*nur*). Dengan tiga syarat ini, Suhrawardi menjamin manusia menangkap esensi objek, karena esensi objek hadir dalam Kesadaran-Diri subjek secara intuitif, atau sebaliknya, Kesadaran-Diri subjek itu selalu dalam kesiapan menangkap kehadiran esensi objek. Kondisi demikian ini terjadi dalam terang cahaya ilahi. Kerangka keilmuan ini yang disebut proses *ta’rif* yang memungkinkan manusia sampai pada *ma’rifah* (*irfan*), bukan proses *hadd* yang hanya sampai pada ‘ilm atau hanya *idrak*.

Dalam perspektif filsafat keilmuan kontemporer, bisa dikatakan logika ketuhanan sebagai model pengetahuan yang memberikan posisi bagi asumsi teologis atau keimanan akan peran Tuhan dalam proses keilmuan. Dengan begitu, logika ketuhanan yang menjadi corak epistemologi Illuminasi ini bisa menjawab persoalan krisis pengetahuan dewasa ini yang berada pada dominasi paradigma positivistik, yang tidak hanya menafikan asumsi teologis, tetapi bahkan mengeliminasinya.

Begitulah, secara umum kajian ini dimaksudkan untuk merekonstruksi “logika ketuhanan” yang menjadi ciri utama epistemologi Illuminasi Suhrawardi. Pemikiran demikian kemudian dicoba diposisikan di tengah perkembangan keilmuan yang bercorak rasionalistik itu untuk menjadi model keilmuan alternatif. Maka secara akademik, signifikansi kajian ini adalah mengembangkan model pengetahuan yang memberikan posisi bagi asumsi teologis atau keimanan akan peran Tuhan dalam proses keilmuan. Lebih jauh temuan kajian ini bisa menjawab persoalan krisis pengetahuan dewasa ini yang berada pada dominasi paradigma positivistik, yang tidak hanya menafikan asumsi teologis, tetapi bahkan mengeliminasinya. Di samping itu, kenyataan juga menunjukkan bahwa apapun model atau corak pengetahuan seseorang, langsung atau tidak langsung memiliki pengaruh, tidak saja terhadap keberagamaan, tetapi bahkan terhadap kehidupan pada umumnya. Maka secara sosiologis, kajian bisa menjadi pencerahan bagi masyarakat, bahwa problem beragama dan problem kehidupan ini bisa dilacak akar-akarnya pada persoalan corak pengetahuan.

## B. Kajian Riset Sebelumnya

Seperi telah disinggung di atas, pemikiran Suhrawardi masih belum banyak diungkap. Henry Corbin seorang peneliti Barat yang memperkenalkan Suhrawardi, termasuk di dunia Islam ternyata hanya mengupas beberapa aspek pemikiran saja. Demikian juga Fazlur Rahman dan Seyyed Hossein Nasr, dua peneliti muslim, bisa dikatakan, hanya memberikan pembahasan awal atau semacam muqadimah, karena hanya memperkenalkan pemikiran Suhrawardi secara global.

Namun demikian harus disebut, ada kajian yang cukup mendalam, yaitu yang ditulis oleh Dr. Amroeni Drajet, *Suhrawardi, Kritik Falsafah Peripatetik*<sup>1</sup>. Kajian ini tampaknya merupakan pengembangan dari kajian penulis yang sama dari kajian sebelumnya, *Filsafat Illuminasi, Sebuah Kajian terhadap Konsep "Cahaya" Suhrawardi*<sup>2</sup>. Dua karya Amroeni Drajet ini sudah tentu cukup membantu peminat pemikiran Filsafat Illuminatif Suhrawardi, karena memang selama ini cukup sulit ditemukan. Dan, kalaupun ada, hanyalah berupa "percikan" pemikiran Suhrawardi, karena ditulis dalam bentuk makalah atau kontribusi bagian dari buku, seperti yang ditulis oleh Dr. Khudori Sholeh.<sup>3</sup>

Bagi kajian ini, beberapa karya di atas jelas merupakan bahan pertimbangan, bahkan sebagai rujukan yang cukup berharga. Namun harus diakui, beberapa karya di atas umumnya membahas pemikiran metafisika Suhrawardi, seperti konsep Nur yang dikaitkan dengan penciptaan alam. Artinya, belum secara utuh membahas pemikiran epistemologinya. Pembahasan mengenai pemikiran epistemologi Suhrawardi memang bukan benar-benar tidak ada dalam karya-karya di atas, namun sifatnya hanya sambil lalu, sebagai konsekuensi dari penjelasan metafisika yang memang sulit itu.

Berbeda dengan kajian-kajian di atas, kajian ini secara khusus bermaksud mengungkap argumen filsafat epistemologi Illuminasi Suhrawardi. Lebih jauh menunjuk-

kan kritiknya terhadap logika *manthiqiyah* Peripatetik dan kemudian memposisikannya dalam struktur pengetahuan manusia. Kontribusi kajian ini diharapkan untuk menjawab krisis pengetahuan yang dewasa ini dilandasi oleh epistemologi dan paradigma modern.

### C. Pendekatan dan Metode Kajian

Seperti tampak pada problem akademik, kajian ini akan menelusuri percikan-percikan pemikiran Suhrawardi, terutama terkait bangunan keilmuan yang ia tawarkan. Oleh karena itu, pendekatan yang digunakan pada kajian ini adalah epistemologi, sebagai suatu perspektif dalam kajian filsafat yang secara khusus berbicara problem keilmuan.

Istilah epistemologi berasal dari bahasa Yunani, yaitu *episteme*, yang berarti pengetahuan dan *logos* yang berarti ilmu, maka epistemologi adalah ilmu tentang pengetahuan. Istilah lain juga biasa digunakan, yaitu filsafat pengetahuan (*philosophy of knowledge*) atau teori pengetahuan (*theory of knowledge*).

Secara umum, bidang ini menkaji tiga persoalan pokok, yaitu: (a). apakah sumber-sumber pengetahuan itu? Dari manakah pengetahuan yang benar itu datang dan bagaimana kita mengetahuinya? (b). Apakah sifat dasar pengetahuan itu? Apakah ada dunia yang benar-benar di luar pikiran kita? Kalau ada, apakah kita dapat mengetahuinya? (ini adalah persoalan yang mengarah pada problem phenomena dan noumena). (c). Apakah pengetahuan kita itu benar (valid)? Bagaimanakah kita dapat membedakan yang benar dari yang salah?<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Amroeni Drajet, *Suhrawardi, Kritik Falsafah Peripatetik*, (Yogjakarta: LKiS, 2005)

<sup>2</sup> Amroeni Drajet, *Filsafat Illuminasi, Sebuah Kajian terhadap Konsep "Cahaya" Suhrawardi*, (Jakarta: Riora Cipta, 2001)

<sup>3</sup> Khudori Sholeh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), p. 119-139

<sup>4</sup> Harold H. Titus, dkk, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. HM. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), p. 187-188

Tiga persoalan pokok ini sekaligus merupakan objek formal dari epistemologi, yakni sebagai perspektif dalam melihat objek materialnya, dalam hal ini adalah pengetahuan. Dari sinilah kemudian dikenal istilah hakikat pengetahuan, yang tak lain adalah basis paling mendasar dari pengetahuan yang pada dasarnya merupakan jawaban atas beberapa persoalan epistemologis itu. Dengan demikian, mengkaji pengetahuan dari sudut pandang epistemologi berarti melihat pengetahuan pada wilayah logis dan historisitasnya sekaligus. Dalam pengertian, mengajak untuk memasuki wilayah pengetahuan atau ilmu pengetahuan sebagai problem ke manusiaan, karena terkait dengan pola pikir atau struktur pikir kolektif yang menjadi basis tumbuh-kembangnya pengetahuan itu, sekaligus proses pembentukannya.

Ada beberapa istilah yang dapat diidentifikasi sebagai *technical concept* dari epistemologi, seperti *reason* (Immanuel Kant),<sup>5</sup> *episteme* (Michel Foucault),<sup>6</sup> dan *scientific paradigm* (Thomas S. Kuhn).<sup>7</sup> Sementara pemikir Muslim kontemporer, ada yang menggunakan istilah *al-khitab al-diniy*, Nasr Hamid Abu Zayd,<sup>8</sup> ada juga yang menggunakan istilah *al-'aql* seperti *al-'aql alislami* (Mohammad Arkoun),<sup>9</sup> 'aql al-

'arabiyy (Mohammed Abed al-Jabiri).<sup>10</sup> Beberapa istilah ini sudah tentu memiliki kekhasan masing-masing, namun demikian semuanya menunjukkan bahwa pengetahuan itu memiliki sistem epistemologi sebagai basisnya. Dalam kajian ini, dengan pertimbangan tertentu beberapa istilah tersebut akan digunakan secara bergantian. Meski demikian, secara lebih khusus, kajian ini akan menggunakan kerangka teori yang ditawarkan oleh Mohammed Abied al-Jabiri.<sup>11</sup>

Dengan mengikuti al-Jabiri, perspektif epistemologis mengajak untuk menganalisis struktur pemikiran (*Bunyaḥ al'Aql*) di satu sisi, dan melakukan penelusuran tehadap proses pembentukan pemikiran (*Takuūn al'Aql*) di sisi yang lain. Formulasi inilah yang ditawarkan al-Jabiri dalam dua karyanya: *Bunyaḥ al'Aql al'Arabi* dan *Takuūn al'Aql al'Arabi*. Buku pertama menganalisis secara mendalam seluk beluk mekanisme kinerja struktur nalar-nalar Arab yang tak jarang saling berbenturan dalam memperebutkan hegemoni ditengah-tengah budaya Arab-Islam. Sedangkan buku kedua menganalisis *background* sosio-politik proses perumusan (formulation) dan keterbentukan nalar Arab-Islam.

Untuk mendefinisikan '*aql* [-Arab], al-Jabiri meminjam teori Lalande tentang diferensiasi antara *la raison*

<sup>5</sup> Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated by JMD. Meiklejohn, (New York: Prometheus Books, 1990)

<sup>6</sup> Lihat Michel Foucault, *The Order of Think: An Archeology of Human Sciences*, (New York: Vintage Books, 1994)

<sup>7</sup> Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970). Buku ini telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia dengan judul, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1989)

<sup>8</sup> Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab alDiny*, (Mesir: Sina li.al-Nashr, 1994)

<sup>9</sup> Mohammad Arkoun, *Qadhaya fi Naqd al-Aql al-Dini: Kayfa*

*Nafhamu al-Islam al-Yawm?*, (Dar al-Thali'ah). Lihat juga Mukhtar al-Fajjari, *Naqd al'Aql al-Islami 'inda Muhammad Arkoun*, (Dar al-Thali'ah).

<sup>10</sup> Mohammed Abied al-Jabiri, *Takuūn al'Aql al'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al'Arabiyyah, cet. VIII, 2002); *Bunyaḥ al'Aql al'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al'Arabiyyah, cet. VIII, 2004)

<sup>11</sup> Mohammad 'Abied al-Jabiri, pemikir muslim kontemporer adalah seorang antropolog kelahiran Maroko, 1936. Gelar doktorinya diperoleh pada Universitas al-Khamis Rabat Maroko. Di tempat yang sama, sejak tahun 1976 menjadi dosen dalam bidang filsafat dan pemikiran Islam pada Fakultas Sastra.

*constituante* (*al'aql al-mukawwin*) dengan *la raison constituée* (*al'aql almukawwan*). *La raison constituante* adalah bakat intelektual (*al-malakah*) yang dimiliki setiap manusia guna menciptakan teori-teori dan prinsip-prinsip universal, sedangkan *la raison constituée* adalah akumulasi teori-teori atau prinsip-prinsip ~bentukan *la raison constituante*~ yang berfungsi sebagai tendensi pencarian konklusi, atau kaidah-kaidah sistematis yang ditetapkan, diterima dan dinilai sebagai nilai mutlak dalam suatu babak sejarah tertentu. *La raison constituée* memiliki relativitas dan, oleh karenanya, ia dicirikan dengan sifat berubah-ubah secara dinamis setiap waktu dan berbeda-beda antara satu pemikir dengan pemikir lainnya. Nalar Arab tak lain adalah *la raison constituée*, yakni kumpulan prinsip dan kaidah yang diciptakan oleh ulama Arab-Islam ditengah-tengah kultur intelektual Arab sebagai alat produksi pengetahuan. Nalar ini, dalam teori Michel Foucault, disebut dengan sistem kognitif (*nidh̄m ma'rifi*) atau sistem pemikiran (*episteme*).

Objek kajian epistemologi, berdasarkan definisi tersebut, adalah pembacaan terhadap mekanisme kinerja *la raison constituante* di satu sisi, dan terhadap *la raison constituée* di sisi lain. Dengan demikian, secara operasional, mesti melakukan analisis terhadap proses-proses kinerja *la raison constituante* dalam membentuk *la raison constituée* pada babakan sejarah tertentu dan mencari kemungkinan-kemungkinan *la raison constituante* membentuk teori-teori baru.<sup>12</sup>

Dengan mengikuti al-Jabiri, kajian ini akan melihat epistemologi Illuminasi Suhrawardi dari klasifikasi al-Jabiri terhadap tipologi episteme, yaitu episteme bayīni, ‘irflīni dan burhāni. Pertama, bayīni adalah sistem epistemologi

eksplikasi yang terdapat dalam bidang filologi, yurisprudensi Islam, ushul fiqh, teologi dialektis (kalam) dan balaghah. Sistem ini muncul sebagai kombinasi dari akumulasi prosedur untuk menafsirkan sebuah wacana (*interpreting of discourse*) teks-teks primer keagamaan. Karakteristik episteme eksplikasi secara umum menggunakan metode analogi. Para ahli hukum dan nahwu menyebutnya dengan istilah *Qiyās*, para teolog menamakannya dengan *al-istidlāl bi al-syāhid* (*far’*) ‘ala al-ghāib (*ashl*), sementara ahli balaghah memilih istilah *al-tasyib*. *La raison constituante* dalam episteme bayīni berkerja menggunakan mekanisme berpikir yang sama, yakni “mengait-kaitkan” cabangan (*far’*) dengan asal (*ashl*). Kedua, ‘irflīni adalah episteme gnostik yang mengakomodir sufisme, pemikiran Syi’ah, filsafat Isma’iliyyah, interpretasi esoterik terhadap teks-teks keagamaan, dan filsafat illuminasi. Episteme ini didasarkan pada metode “penyingkapan intuitif mistik” (*al-kasyf*) yang terpengaruh oleh filsafat Hermetisme. Ketiga, burhāni adalah episteme demonstratif yang didasarkan pada metode observasi empiris dan inferensi rasional (*al-istintaj al-aqly*).<sup>13</sup>

Pertimbangan digunakannya perspektif al-Jabiri dalam kajian ini, karena klasifikasinya terhadap tipologi episteme menjadi bayīni, burhāni dan ‘irflīni dinilai oleh banyak kalangan sebagai bentuk revolusi metodologis dalam pembacaan turfīts. Lebih dari itu, al-Jabiri menyatakan bahwa klasifikasi itu sejatinya sejalan dengan klasifikasi epistemik yang telah digagas oleh para sufi seperti Dhu Nun al-Mashri, al-Qusyairi, Abi Ali al-Diqaq dan lain-lain. Para sufi ini, menurut al-Jabiri, telah menyadari adanya tiga sistem kognitif ini. Umat Islam menurut mereka terbagi menjadi

<sup>12</sup> Abied al-Jabiri, *Takwīn...*, p. 5-6 & 13-16.

<sup>13</sup> Abied al-Jabiri, *Binyah...*, p. 13, 251 & 383.

tiga golongan; *ahl naql* (bayâniyyun), *ahl al-wishâl* ('irfâniyyun/gnostiques), dan *ahl al-'aql* (burhâniyyun).<sup>14</sup> Maka perspektif al-Jabiri ini menjadi sangat tepat jika digunakan untuk membaca pemikiran Suhrawardi yang juga bercorak intuitif-sufistik.

Secara metodologis, kajian ini melihat kaitan antara keyakinan atau keimanan religious dalam proses pengetahuan manusia, sebagai suatu proses rasional.<sup>15</sup> Maka pendekatan yang digunakan adalah pendekatan filosofis, utamanya filsafat epistemologi, yaitu cabang filsafat yang membahas persoalan pengetahuan.<sup>16</sup>

Subjek kajian ini adalah pemikiran Suhrawardi. Dengan demikian, jenis penilitian ini adalah *library research* (kajian kepustakaan), dengan memanfaatkan buku-buku kepustakaan sebagai sumber datanya. Sumber ini dibedakan menjadi dua, yaitu sumber primer terkait karya utama subjek kajian dan sumber sekunder yang berupa karya-karya lain yang baik langsung maupun tak langsung terkait dengan tema kajian ini. Dalam kajian ini, sumber pimer meliputi Karya Suhrawardi, *Hikmah al-'isyraq*, dan *al-Talwîhat*, sedang sumber sekunder, antara lain: Corbin, Henry, "Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya" dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York & London: Macmillan Publishing Co.,

<sup>14</sup> Yahya Muhammed, *Madkhal ila Fahm al-Islâm*, (Beirut: al-Intisyar al-Arabi, cet. I, 1999), p. 81

<sup>15</sup> Kajian demikian ada yang memasukkannya pada bidang studi agama. Di antara ciri utamanya adalah mengaitkannya dengan persoalan keyakinan terhadap Dzat yang mahatinggi. Lihat Peter Conoly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama (Approaches to the Study of Religion)*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: LkiS, 1999), p. 155

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 170

1967), Mohd Ali Abu Rayan, *Ushâl al-Falsafah al-Isrâqiyah 'inda Syihâb al-Dîn al-Suhrawardi*, (Iskandariyah: Dar al-mârifah al-Jami'ah, tt), Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Isyraq*, (Georgia: Brown University, 1990), Henry Corbin (ed.), *Majmu'ah Mushannafat Syaikh 'Isyraq Syihâb ad-Dîn Yahya Suhrawardi*, Vol. 1, (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran), dan lain-lain.

Penggalian data diarahkan pada tiga aspek, yaitu *pertama* data yang dianggap mewakili pemikiran subjek kajian; *kedua* data sejarah, terkait persoalan mendasar yang muncul di masanya, dan *ketiga* data terkait tradisi dan aspirasi serta tabiatnya di mana Suhrawardi hidup.<sup>17</sup> Untuk mendapatkan pemahaman yang memadai terhadap pemikiran Suhrawardi, analisis dilakukan dengan menggunakan model *compare and contras* dengan mempertimbangkan pemikiran dari tokoh maupun tradisi pemikiran lain. Dengan begitu akan diperoleh pemahaman yang jelas terhadap pemikiran Suhrawardi, karena kesulitan memahami konsep-konsep teknis (*technical concept*) Suhrawardi sangat boleh jadi bisa dijelaskan dengan konsep dari filosof lain, bahkan dari tradisi lain.

Seperti banyak disinggung di muka, bahwa kajian ini tidak hanya dimaksudkan untuk menemukan "logika ketuhanan" dalam epistemologi Illuminasi Suhrawardi, tetapi juga memposisikannya pada problem keilmuan dewasa ini, maka analisis selanjutnya adalah mengaitkan percikan "logika ketuhanan" itu dengan krisis epistemologi dalam keilmuan kontemporer, sekaligus sebagai solusinya.

<sup>17</sup> Lihat Machasin, "Pendekatan Filosofis", diktat kuliah Metodologi Penelitian Agama, PPS UIN Sunan Kalijaga, 2007

#### D. Sistematika Penulisan

Dengan mempertimbangkan metodologi dan analisis yang digunakan, kajian ini disusun dalam beberapa bab. *Bab pertama*, merupakan bab pendahuluan sebagai pengantar untuk melihat menarik dan signifikansi tema dalam kajian ini. *Bab kedua*, membicarakan mengenai latar belakang pemikiran Suhrawardi dan problematika logika keilmuan. Pada pembahasan ini, pembaca akan diajak untuk melihat logika baik sebagai ilmu maupun sebagai sarana penemuan (*logic of discovery*) serta melihat kehidupan Suhrawardi di tengah-tengah filsuf Islam yang lain bahkan di tengah pemikiran pada “madzhab” yang sama dari tradisi lain. Selanjutnya pada *bab ketiga* akan dibahas gagasan pokok Suhrawardi dalam hal proses keilmuan (epistemology), sekaligus kritiknya terhadap pemikiran rasional-*manthiqiyah* yang berkembang sebelumnya.

*Bab keempat*, berisi pembahasan ringkas tentang kontribusi epistemology Suhrawardi dalam memberikan tawaran di tengah dominasi paradigm positivistik pada keilmuan modern dewasa ini. Dan *bab kelima* merupakan bab penutup, yang berisi kesimpulan hasil kajian ini dan beberapa saran.



# BAB I

## SUHRAWARDI DAN PROBLEM LOGIKA KEILMUAN

Bab ini dimulai dengan pembahasan tentang problematika logika baik sebagai ilmu maupun sebagai sarana memperoleh pengetahuan yang berbasis ‘rumus-rumus’ rasio. Sudah tentu pembahasan ini penting, untuk melihat kelebihan logika sebagai kerangka berpikir sehingga cukup dominan, sekaligus melihat celah sebagai kelemahan model berpikir logis itu, sebelum akhirnya melihat posisi Suhrawardi terhadap logika yang kemudian diketahui ia melakukan kritik dengan cukup tajam.

### A. Problem Keilmuan dan Posisi Logika

Setidaknya terdapat tiga persoalan keilmuan paling krusial saat ini, *pertama* soal dampak negatif perkembangan

ilmu pengetahuan modern, yang terdiri dari dampak mili-ter, dampak ekologis, dampak sosiologis, dan dampak psi-kologis.<sup>1</sup> Kedua, soal bangunan *episteme*<sup>2</sup> yang menjadi dasar tumbuhkembangnya ilmu, yaitu rasionalitas melebih wahyu, kritik lebih dari sikap adaptif terhadap tradisi dan sejarah, progresivitas lebih dari sekedar konservasi tradisi, dan universalisme yang melandasi tiga elemen sebelumnya.<sup>3</sup> Ketiga, seiring dengan universalisme itu, elemen-elemen *episteme* tersebut lalu menjadi kekuatan “hegemonik”, sehingga tidak tersedia lagi ruang tafsir lain atas realitas.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Menurut Armahedi, dampak *pertama* terkait potensi destruktif yang ditemukan sains yang secara serta-merta dimanfaatkan langsung sebagai senjata pemuasah massal oleh kekuatan-kekuatan militer dunia. Dampak *kedua* adalah dampak tak langsung berupa pencemaran dan perusakan lingkungan hidup manusia oleh industri sebagai penerapan teknologi untuk kepentingan ekonomi. Dampak *ketiga* adalah keretakan sosial, keterbelahan personal, dan keterasingan mental yang dibawa oleh pola hidup urban yang mengikuti industrialisasi ekonomi. Dampak *keempat* yang paling parah, adalah penyalahgunaan obat-obatan hasil industri kimia. Lihat Armahedi Mahzar, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami, Revolusi Integralisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2004), p. 221-222

<sup>2</sup> *Episteme* merupakan keseluruhan ruang makna dan prapengandaian yang mendasari kehidupan yang memungkinkan pengetahuan bisa terlahir. Maka *episteme* berisi hal-hal yang bisa dipikirkan dan dipahami pada suatu masa. Michel Foucault lebih jauh melihat, *episteme* merupakan ‘medan’ penelusuran epistemologis dari kelahiran pengetahuan. Lihat Michel Foucault, *The Order of Think: An Archeology of Human Sciences*, (New York: Vintage Books, 1994), p. xxii

<sup>3</sup> Lihat Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas, Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), p. 194

<sup>4</sup> Lahirnya norma-norma ilmiah seperti pada Positivisme yang hanya mempercayai fakta “positif” dan yang digali dengan “metodologi

Krisis peradaban modern, banyak kalangan mengatakan, bermula dari persoalan bangunan keilmuan itu. Keprihatinan mendalam para agamawan khususnya dan pemeluk agama pada umumnya, terkait problem pengetahuan ini, adalah karena dominasi rasionalitas itu telah jauh meninggalkan agama. Keyakinan adanya Tuhan dan peranNya sama sekali tidak disentuh, bahkan dinafikan dalam proses pengetahuan.

Tapi, benarkah Tuhan ikut berperan dalam proses pengetahuan manusia? Persoalan seperti ini sebenarnya bukanlah hal baru dalam tradisi agama-agama, seperti yang terjadi pada tradisi sufisme. Tetapi bagaimana penjelasannya. Inilah barangkali yang diperlukan. Kontribusi seperti itu bisa jadi memberikan jalan keluar atas kebuntuan epistemologis saat ini atau paling tidak, menjadi model pengetahuan alternatif, semacam “second opinion”.

Pada sisi yang lain, ketegangan, bahkan peperangan karena sentimen agama kerap terjadi. “The Battle for God”, demikian ungkap Karen Armstrong.<sup>5</sup> Benarkah Tuhan menghendaki perang? Secara epistemologis, sangat boleh jadi, tuhan yang diperjuangkan itu adalah tuhan yang ada

---

ilmiah”, lalu Positivisme Logis yang mengajukan prinsip “verifikasi” untuk membedakan bahasa yang *meaningful* dan *meaningless*, juga Karl Popper yang menawarkan falsifikasi (*error elimination*) sebagai standar ilmiah. Lihat buku penulis, *Filsafat Ilmu, Kajian atas Asumsi dasar, Paradigma, dan Kerangka Dasar Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2003)

<sup>5</sup> Karen Armstrong, *The Battle for God, Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, (New York: The Random House Publishing Group, 2001); buku ini telah diterjemahkan dengan judul, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, (Bandung: Mizan dan Serambi, 2001)

pada konsepsi manusia (umat beragama), bukan tuhan *in Himself*; bukan tuhan yang mencipta manusia (dan alam semesta) tetapi tuhan yang dicipta manusia dalam konsep-konsepnya itu.

Bangunan keilmuan yang bercorak rasionalis jelas berujung pada pembentukan konsep, teori dan semacamnya. Ini merupakan kelebihan sekaligus kelemahan model keilmuan yang bertumpu pada rumus-rumus *manthiqi*. Tetapi adakah alternatif lain, suatu bangunan keilmuan yang dapat mengantarkan “pengenalan” pada hakikat objek, termasuk Tuhan?

Dalam tradisi Islam, menarik untuk dilihat percikan pemikiran logika illuminasi Suhrawardi sebagai satu varian epistemologi Islam yang bercorak intuitif sekaligus bersifat teodesi. Mengapa harus Suhrawardi? Suhrawardi dalam wacana pemikiran Islam tampaknya masih penuh “misteri”. Ia adalah seorang filosof Muslim besar yang, menurut Hasan Hanafi, filsafat Islam mencapai puncaknya, di tangannya,<sup>6</sup> namun pembicaraan tentang dirinya masih mencerminkan dua hal saja. Pertama, ia tampil sebagai tokoh ‘sejarah’, di mana perbincangannya sekitar nama, tempat dan tanggal lahir, nama guru dan pendidikannya sampai tahun

---

<sup>6</sup> Kehadiran Suhrawardi dalam dunia pemikiran Islam itu sendiri merupakan penyambung ujung-ujung kesempurnaan pemikiran. Dalam segi pemikiran ia hidup pada akhir fase pertama perkembangan kebudayaan Islam, ketika filsafat mencapai kesempurnaannya di tangan ibn Rusyd (1126-1198) dan tasawuf di tangan Ibn ‘Arabi (1165-1240), kemudian pada abad berikutnya ilmu kalam di tangan al-Iji (w. 1388). Jadi Suhrawardi datang setelah pemilihan metode penalaran dan *zaūq* mencapai puncaknya. Lihat Hasan Hanafi, *Dirasāt Islāmiyyah*, (Kairo: al-Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, tt), p. 274

meninggalnya. Hal ini dapat dilihat di hampir semua buku (literatur) yang berjudul ‘History of Muslim Philosophy’ atau ‘History of Islamic Philosophy’.

Kedua, ia lebih ditampilkan sebagai tokoh sufi dan karenanya iapun ‘duduk’ sejajar dengan al-Hallaj, al-Ghazali, Ibn ‘Arabi, dan lain-lain. Hal ini terlihat jelas dalam buku-buku ‘tasawuf’ yang ditulis oleh pemikir Muslim atau buku-buku yang bertema ‘Sufism’, ‘Mystical Dimension in Islam’ dll. yang ditulis oleh pemikir Barat. Menurut Hossein Ziai, para pemikir seperti Henry Corbin (dari Barat) dan Seyyed Hossein Nasr (dari kalangan Muslim) yang mempopulerkan Suhrawardi, juga masih mengesankannya sebagai sosok sufi dan masih bercorak historis. Ajaran Suhrawardi, seperti juga tokoh-tokoh sufi tersebut, memang bercorak mistiko-filosofis, tetapi yang mengesankan mengapa Suhrawardi disebut sebagai filosof (besar), sedang yang lain hanya tokoh sufi saja. Sudah tentu Suhrawardi punya kekhasan; tentang problematiknya, tawaran penyelesaiannya, metodologinya, dll.

Ada sebuah teori bahwa pengetahuan intuitif atau lebih tepatnya ‘pilihan’ hidup sufistik itu adalah *personal experience* dalam arti pengalaman pribadi. Jika pengalaman demikian ‘diberlakukan’ pada dirinya sendiri dengan menyadari bahwa hal itu terjadi pada dirinya tanpa disangka-sangka, maka tidak akan menimbulkan persoalan, misalnya apa yang dialami oleh Abu Yazid al-Basthami. Sebaliknya akan menjadi masalah besar, jika pengalaman itu kemudian di’sulap’ menjadi sebuah ajaran (kefilsafatan), bahkan dalam banyak kasus, nasib pelakunya kemudian berakhir di tiang gantungan atau tebasan pancung oleh penguasa, seperti yang dialami oleh Al-Hallaj, Al-Sumatrani, Syekh Siti Jenar, dan lain-lain. Inilah barangkali yang dialami juga oleh

Suhrawardi, makanya ia dijuluki *al-Maqṭūl* atau *al-Syahid*,<sup>7</sup> yaitu hanya karena ajaran-ajarannya yang bercorak mistiko-filosofis itu dianggap menyeleweng dari *mainstream* (sebagai heterodoks [C.E.Farah]).

Kecuali *personal experience* seperti dinyatakan di atas, pilihan hidup mistik lahir sebagai efek samping dari ‘kejemuhan’ formalisme (Mukti Ali, Simuh dll termasuk Annimarie Schimmel mengakui hal ini). Jemuah, karena ~seakan~ hanya ada satu logika (dalam hidup ini) yang disebut logika ‘monster’, yaitu suatu kerangka berpikir umum di mana seseorang sulit untuk menghindar dan melepaskan diri dari logika itu, seakan tidak punya pilihan lain, baik dalam berpikir, bersikap maupun bertindak. Jemuah dalam pengertian seperti inilah yang dialami oleh Hasan al-Basri. Hasan al-Basri, sebagaimana dimaklumi, memilih hidup sebagai *z̄hid* atau ‘ibid karena ‘jemuah’ terhadap formalisme atau logika ‘monster’, dalam hal ini, perdebatan yang berlarut-larut di sekitar suksesi sepeninggal Ali bin Abi Thalib, yang sudah tentu disertai dengan klaim-klaim teologis dan hukum.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Disebut demikian karena ia mati terbunuh atau dihukum mati. Menurut catatan Seyyed Hossein Nasr. Ketika ia menerima tawaran Malik al-Zahir untuk tinggal di istana. Pamornya menjadi menurun, terutama di kalangan ulama. Mereka menuntut agar Suhrawrdi dihukum mati, tetapi Malik al-Zahir menolak. Mereka lalu mendekati Shalah al-Din al-Ayyubi yang kemudian mengancam akan menurunkan anaknya, kecuali jika ia mau mengikuti aturan para ulama. Suhrawrdi kemudian dipenjarakan dan pada tahun 587/1191 ia meninggal dunia, entah karena dicekik atau karena dibiarkan kelaparan. Lihat Seyyed Hossein Nasr, “Syihab al-Din Suhrawrdi al-Maqṭūl”, dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), p. 375

<sup>8</sup> Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Yogyakarta, Rajawali Press, 1997), p. 25; Annimarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam*

Dalam sejarah pemikiran Suhrawrdi, tampak jelas, hal ini juga terjadi padanya. Kecuali situasi perang (dalam hal ini perang salib) dari sisi ‘polkam’, logika Peripatetik rupanya merupakan ‘satu-satu’ nya model kerangka berpikir kala itu. Inilah logika monster itu. Bagi Suhrawrdi logika ini mempunyai banyak kelemahan. Inilah yang menjadi keprihatinan (kegelisahan akademik) Suhrawrdi. Meski penulis memahami bahwa pemikiran Suhrawrdi memiliki sejarah yang cukup panjang; perihal pendidikan, beberapa guru<sup>9</sup> dan aliran filsafat yang mempengaruhinya,<sup>10</sup> bahkan ia pun melakukan meditasi dan berhalwat,<sup>11</sup> namun harus diakui bahwa puncak dari semua itu adalah ingin mendobrak kejemuhan logika Peripatetik dengan segala karakteristiknya itu. Menurut Hossein Ziai, persoalan logika illuminasi ~yang merupakan ‘penyerangan’ terhadap logika Peripatetik ini-

---

*Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, et.al., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), p. 35

<sup>9</sup> Konon, mula-mula ia belajar di bawah bimbingan Majduddin Jili di Maraghah, dan kemudian belajar pada Zahiruddin di Isfahan serta Fakhruddin al-Mardini (w. 1198 M), yang diduga sebagai gurunya yang paling penting. Gurunya yang lain adalah Zahir al-Farsi, seorang ahli logika dan *al-basa'ir*. Suhrawrdi juga berguru pada Umar ibn Sahlan al-Sawi, seorang filosof dan ahli logika. Lihat Dr. Muhammad Ali Abu Rayyan, *Ushūl al-Falsafah al-Isyrāqiyah ‘inda Syihab al-Dīn al-Suhrawrdī*, (Iskandariyah: Dar al-Ma'rifa al-Jami'ah, tt), p. 19-20

<sup>10</sup> Tentang aliran filsafat yang mempunyai pengaruh terhadap pemikiran Suhrawrdi, mulai dari aliran filsafat Platonism, Aristotelianism, Peripatetik Ibn Sina sampai dengan pengaruh al-Ghazali dll. Lihat *ibid.*, p. 71-119

<sup>11</sup> Sebagaimana secara eksplisit dikatakan Suhrawrdi dalam “Pengantar Hikmah al-Isyrāq”, lihat Apendix A dalam Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawrdi's Hikmat al-Isyrāq*, (Georgia, Brown University, 1990), p. 173

adalah persoalan paling krusial dalam filsafat Isyraqiyyah ini.<sup>12</sup> "Mengkaji filsafat illuminasi tidak dapat mengabaikan logika illuminasi," demikian Ziai.<sup>13</sup>

Konon buku Surawardi yang harus dibaca pertama kali, untuk dapat memahami filsafat Isyraqiyyah ini adalah *al-Talwih*, yaitu buku yang ditulis dengan memakai logika Peripatetik. Dari sinilah kemudian timbul berbagai pendapat, antara lain: bahwa Suhrawardi adalah pengaruh dan pelanjut filsafat Peripatetik. Sebagian yang lain mengatakan bahwa karena buku itu merupakan bagian tak terpisahkan dari teori illuminasinya, maka sebenarnya dengan buku itu, Suhrawardi ingin menunjukkan kelemahan-kelemahan logika Peripatetik itu, untuk selanjutnya menawarkan teori 'alternatif' nya itu.

Di kalangan peneliti, rupanya perdebatan itu tidak sesederhana itu. Suhrawardi menulis buku itu ketika ia berusia 20-an tahun (didasarkan atas usia tamatnya dalam menyelesaikan pendidikan), kalau benar buku itu merupakan bagian tak terpisahkan dari teorinya itu, berarti Suhrawardi sudah menemukan ke-Benar-an dengan Isyraqiyyahnya itu pada usia yang relatif muda. Ini apa mungkin?

Menurut Ziai, bahwa tujuan di balik penyusunan dari masing-masing karya ini, tiada lain kecuali mengetengahkan filsafat illuminasi secara sistematis. Ini berarti ketika Suhrawardi menegaskan bahwa *al-Talwih*, misalnya ditulis sesuai dengan metode Peripatetik, bukanlah karya yang berdiri sendiri yang ditulis semata-mata sebagai penerapan dalam filsafat Peripatetik, juga bukan menggambarkan suatu periode Peripatetik dalam kehidupan dan karya-karya

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 143

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 115

Suhrawardi. Sebaliknya, ia menunjukkan pada adanya kenyataan bahwa bagian-bagian atau dimensi-dimensi tertentu filsafat illuminasi sesuai dengan ajaran-ajaran Peripatetik.

Argumen Ziai, seluruh karya Suhrawardi ditulis atas permintaan sahabat dan murid-muridnya. Ini berarti Suhrawardi telah menyampaikan ajaran-ajarnya pada saat ia mengajar secara lisan sebelum diturunkan dalam bentuk tulisan. Melihat usianya, Suhrawardi paling tidak hanya punya waktu sepuluh tahun untuk menulis seluruh karyanya. Waktu sepuluh tahun bukanlah waktu yang cukup panjang bagi seorang pemikir untuk mempunyai dua masa yang berlawanan dari pemikiran yang dikembangkan seluruhnya; Peripatetik dan illuminasionalis, seperti ditunjukkan oleh beberapa peneliti seperti Seyyed Hossein Nasr, Louis Massignon, Carl Brockelman, Henry Corbin.

Alasan yang terpenting adalah, sama seperti problem pengetahuan saat ini, problem mendasar di sekitar kemunculan Suhrawardi adalah soal "validitas pengetahuan", di mana pemegang otoritas satu-satunya saat itu adalah logika Peripatetik. Ciri paling menonjol dari model pengetahuan ini adalah kebenaran silogisme, proposisi, konsep dan problem definisi. Makanya pengetahuan itu dapat dicari (*mathlub*) meski terkait objek yang tidak dapat dicerap (*al-syai' al-ghair*). Bagi Suhrawardi, model pengetahuan rasionalis seperti itu banyak terjadi kelemahan.

"Untuk pertama kalinya, saya tidak memperoleh (filsafat illuminasi) ini dengan pikiran, namun melalui sesuatu yang lain" (Opera II, hal. 10).<sup>14</sup> Ini merupakan pernyataan metodologis

---

<sup>14</sup> Sebagaimana dikutip Hossein Ziai: *lam yahsil (ya'ni hikmah al-isyrāq) awwalān bil fikr, bal klna huṣlūh bi amrin ḫkar*. Lihat. Hossein Ziai, *ibid.*, p. 43 footnote 2

Suhrawardi yang paling eksplisit, yang selanjutnya mengungkapkan komentar dari para pensyarah. Misalnya Syams al-Din al-Syahrazuri menganggap “sesuatu yang lain” (*amr ۤkhar*) sebagai visi (*musyۤhadah*) dan ilham pribadi (*mukۤsyafah*). Quthb al-Din al-Syirazi menganggapnya sebagai ilham dan intuisi (*dzawq* atau *rasa*) personal khas para filosof illuminasi. Sementara Muhammad Syarif Nizham al-Din al-Harawi menilainya sebagai inspirasi (*ihۤl̄m*), ilham dan intuisi personal.<sup>15</sup>

Dari beberapa komentar di atas jelas bahwa dalam filsafat illuminasi, pengetahuan dapat diperoleh dengan menggunakan metode intuitif (*dzawq*). Perolehan ilmu demikian inilah yang kemudian dapat dijelaskan dengan menggunakan metode diskursif (*al-bahs*).

Pengetahuan menurut Suhrawardi adalah pengetahuan yang benar-benar tahu. Istilah yang dipakainya adalah *yaqۤn* atau *haqq*.<sup>16</sup> Atau, dalam istilah kaum sufi, pengetahuan Suhrawardi adalah pengetahuan yang sudah sampai pada tingkat *haqq alyaqۤn*, bukan ‘ain *alyaqۤn* apalagi *ilm alyaqۤn*. Sementara pengetahuan yang hanya sampai pada *ilm alyaqۤn*, menurut filsafat ini, sebenarnya bukanlah pengetahuan dalam arti *ilm*, tetapi hanya *idr̄k* (persepsi). Meskipun *idr̄k* sendiri mempunyai beberapa tingkatan, yaitu *idrak bi al-hissi* dan *idr̄k bi al-aql*.<sup>17</sup> Klaim Suhrawardi bahwa pengetahuan yang dicari melalui definisi, sebagaimana pada

<sup>15</sup> *ibid.*

<sup>16</sup> *ibid.*, p. 54

<sup>17</sup> Muhammad Ali Abu Rayyan, *Ushūl al-Falsafah al-Isyrāqiyah ‘inda Syihab al-Din al-Suhrawardi*, (Iskandariyah: Dar al-Ma’rifah al-Jami’ah, tt), p. 306 dan 316; dan ada beberapa literatur yang menyebut *idrak* bil hissi, *idrak* bil fahm, dan *idrak* bil aql

metode diskursif Peripatetik, hanyalah sampai pada *idr̄k*, belum *ilm*.<sup>18</sup>

Kebijaksanaan, pada dasarnya diperoleh melalui illuminasi (*Isyraqiyah*) dan sebagian dibimbing dengan memperkenalkan logika. Karenanya, dalam pandangan ini intuisi, inspirasi, dan wahyu adalah alat-alat yang diketahui sebelum investasi logis dan sebagai dasar bagi elaborasi pengetahuan selanjutnya, dan lebih jauh berperan sebagai langkah pertama dalam membangun ilmu yang benar (*al-ilm al-shah̄h*).<sup>19</sup>

## B. Logika dan Problematikanya

Logika<sup>20</sup> merupakan bagian dari kajian epistemologi, yaitu cabang filsafat yang membicarakan pengetahuan. Logika bisa dikatakan ruhnya filsafat. Mungkin tidak ada filsafat kalau tidak ada logika. Di dunia Islam, cabang filsafat ini lebih dikenal dengan *ilmu al-mantiq*. Ilmu ini pernah mengalami masa kejayaan terutama di saat berkembangnya tradisi

<sup>18</sup> Argumen Suhrawardi: ۤyakin ta’rifuh liman ۤyusyihidu kamۤhuwa.. Lihat Hossein Ziai, *Knowledge and...*, p. 133

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 44

<sup>20</sup> Berasal dari bahasa Latin “Logos” yang berarti “pekalatan” atau “sabda”. Dalam kata Arab digunakan kata “mantiq” yang berasal dari kata “nathaqa” yang berarti “berkata” atau “berucap”. Lihat Louis Ma’luf, *Munjid*, (Beirut: ,1973), p. 816’ Menurut istilah, logika adalah penyelidikan tentang dasar-dasar dan metode-metode berpikir benar. Lihat George F. Kneller, *Logic & language of Education*, (New York: , 1966), p. 13; Bandingkan dengan Irving yang mengatakan bahwa logika adalah ilmu yang mempelajari metode dan hukum-hukum yang digunakan untuk membedakan penalaran yang benar dari penalaran yang salah. Irving M. Copi, *Introduction to Logic*, (New York: MacMillan Publishing, 1978), p. 3

intelektualisme yang memang membutuhkan kekuatan berargumentasi, baik berujud karya tulis maupun kecakapan praktis dalam berdebat. Karena, memang bangunan argumen akan kokoh jika landasan logikanya kuat dan tepat.

Studi filsafat serasa tidak sempurna jika tidak dilengkapi dengan studi logika, bahkan studi filsafat akan kehilangan arah jika tidak ada bekal logika. Logika juga menjadi bangunan dasar (*fundamental structure*) pemikiran sejumlah filsuf muslim, seperti al-Farabi, al-Kindi, Ibn Shina, al-Ghazali, dan Ibn Rusyd. Mereka lalu dijuluki filsuf peripatetik (*masyayiy*) yang dinisbahkan kepada Aristotle, sebagai peletakdasar ilmu ini.<sup>21</sup> Bahkan khusus al-Farabi sampai diberi gelar “guru kedua” (*al-mu'allim al-tsani*) atas keberhasilannya mengintegrasikan logika “sang guru pertama” Aristotle pada bangunan pemikirannya.

Dalam kajian epistemologi, pengetahuan disebut benar jika ia diperoleh melalui cara-cara yang bertanggungjawab dan menunjukkan adanya kesesuaian dengan kenyataan.<sup>22</sup> Yang dimaksud dengan cara yang bertanggungjawab adalah cara yang secara formal bisa diterima oleh akal sehat. Sedang yang dimaksud dengan sesuai dengan kenyataan adalah pengetahuan yang secara materiil bisa dibuktikan pada kenyataan.<sup>23</sup> Dalam proses pengetahuan itu, logika berperan pada posisi yang pertama, yaitu sebagai “jalan” atau cara

<sup>21</sup> Konon, karena kebiasaan Aristotle dalam mengajarkan ilmu kepada murid-muridnya sambil berjalan-jalan mengitari para muridnya itu.

<sup>22</sup> Lihat Randall & Buchler, *Introduction to Philosophy*, (New York: Barnes and Noble, 1994), p. 133-135

<sup>23</sup> Makanya ada istilah logika formal dan logika material. Lihat lebih jauh Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977), p. 147

yang sehat untuk memperoleh pengetahuan yang benar. Maka logika merupakan (atau setidaknya menyediakan) hukum atau peraturan formal, yang dengan melaluiinya, akan diperoleh pengetahuan yang benar. Disebut “akan diperoleh” karena belum tentu benar-benar diperoleh.

Itulah sebabnya, dengan mengikuti “jalan”nya, logika “menjanjikan” hanya akan diperoleh pengetahuan yang “tepat”. Dalam filsafat memang ada pemahaman, bahwa pengetahuan yang tepat itu belum tentu benar tetapi pengetahuan yang benar itu pasti tepat.<sup>24</sup> Dikatakan “tepat” karena telah melalui hukum pikir yang sehat (logis), tetapi bisa jadi yang melalui hukum pikir itu adalah bahan yang tidak pada kenyataannya.

Sebagaimana halnya filsafat, seseorang mempunyai pemikiran yang teratur, lurus dan konsisten tidak harus terlebih dulu belajar ilmu logika. Seiring dengan perkembangan usia dan pengalamannya, dalam banyak hal, orang sudah melakukannya dengan benar. Di sinilah yang disebut *logika natural*, yaitu pola pikir teratur yang tumbuh secara alami. Sedang logika sebagai ilmu yang di atas dikatakan merupakan sarana memperoleh pengetahuan yang benar disebut *logika artifisial* atau *logika saintifika*.<sup>25</sup> Maksudnya, logika yang diperoleh melalui belajar dan memang digunakan untuk membangun pengetahuan. Ekstrimnya bisa dikatakan bahwa *logika saintifika* ini digunakan untuk merepresentasikan fakta melalui bahasa, sebagaimana fakta itu sendiri “berbicara”, bahkan orang mempelajari logika untuk

<sup>24</sup> Mudlor Achmad, *Ilmu dan Keinginan Tahu*, (Bandung: Trigenda Karya, 1995), p. 37

<sup>25</sup> Lihat W.Poespoprojo, *Logika Scientifica, Pengantar Dialektika dan Ilmu*, (Bandung: Pustaka Grafika, 1999), p. 25

menyiapkan diri agar dapat berargumen dengan benar.<sup>26</sup>

Sejalan dengan itu, filsafat memang “mengandaikan” bahwa logika itu sesuai dengan hukum-hukum alam.<sup>27</sup> Maka orang yang pola pikirnya logis disebut sedang “waras”, sebaliknya orang yang tidak mengikuti hukum logika disebut tidak waras. Jika Firman mengatakan bahwa batu yang dilemparkannya ke atas itu tidak akan jatuh ke bawah, maka orang lantas mempertanyakan kewajaran otak Firman. Pada sisi ini, logika bisa disebut ilmu normatif. Maksudnya ilmu yang berbicara apa yang seharusnya, buka apa adanya.<sup>28</sup> Orang harus mengikutinya, jika tidak mau, dikatakan tidak waras.

Dalam sejarah perkembangannya, ilmu logika mengenal dua istilah yaitu logika tradisional dan logika modern.<sup>29</sup> Logika tradisional adalah logika yang menekankan pada analisis bahasa, bercorak deduktif, dan secara historis memang temuan filsuf klasik.<sup>30</sup> Sedang logika modern merupakan modifikasi

<sup>26</sup> Alex Lanur OFM, *Logika Selayang Pandang*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), p. 8

<sup>27</sup> Lihat W.Poespoprojo, *op.cit.*, p. 20

<sup>28</sup> Logika merupakan saluran yang harus dilalui oleh aliran pemikiran. Lihat MJ. Langeveld, *Menuju ke Pemikiran Filsafat* (terj.), (Jakarta: PT. Pembangunan, 1959), p.27

<sup>29</sup> Lihat Jan Hendrik Rapap, *Pengantar Logika, Asas-Asas Penalaran Sistematis*, (Yogyakarta: Kanisius, 1996), p. 14-15

<sup>30</sup> Sekalipun istilah logika sudah dipergunakan oleh banyak filsuf, seperti Zeno, Socrates, Plato, namun filsuf yang dinaggap paling berjasa terhadap kelahiran ilmu logika adalah Aristoteles. Aristoteles meninggalkan enam buku yang oleh muridnya diberi nama “Organon”, yaitu *Categoriae* (mengenai pengertian [*al-tashawwur*]), *De Interpretatiae* (mengenai keputusan [*al-tashdiq*]), *Analitica Priora* (mengenai silogisme), *Analitica Posteriora* (mengenai pembuktian), *Topika* (mengenai berdebat) dan *de Sophisticis Elenchis* (mengenai kesalahan-kesalahan berpikir). Buku-buku inilah yang menjadi dasar logika tradisional. Lihat Richard B. Angel, *Reasoning and Logic*, (New York: Century Crafts, 1964), p. 41-42

dan revisi oleh filsuf zaman modern, bercorak induktif dan diperkaya dengan simbol-simbol, termasuk simbol matematis, meski masalah bahasa tetap tidak ditinggalkan.

Karena bagi logika, bahasa adalah simbol dari pemikiran dan apa yang dipikirkan manusia bisa disimbolkan dengan bahasa. Itulah sebabnya mengapa logika mempunyai kedekatan dengan ilmu bahasa, tetapi, sekali lagi, merupakan bagian dari ilmu filsafat. Logika membicarakan hukum-hukum pikiran, sedang ilmu bahasa membicarakan hukum-hukum bahasa. Keduanya memang tidak bisa dipisahkan, tetapi tetap harus dibedakan.<sup>31</sup>

Bagi logika, apa yang dipikirkan manusia mesti bisa di-bahasa-kan. Itupun ternyata masih belum cukup, karena “bahasa” itu masih harus disampaikan, dipahamkan dan diujikan kepada banyak orang atau komunitas. Jika “umum” mengakui, itu berarti “logis”. Di sinilah sebabnya, mengapa logika juga terlihat ‘berkutat’ pada analisis bahasa, meski penekanannya lebih kepada persoalan makna (kandungan) bahasa.

Ada banyak kata kunci yang harus dimengerti untuk memahami struktur pikir logika, seperti konsep (*al-tashawwur*), proposisi (*al-qadliyah*), dan silogisme (*istidlal qiyasi*), serta kata-kata kunci lain yang terkait dengan itu.

<sup>31</sup> Namun demikian, tetap dapat dimaklumi pandangan yang menyebutkan bahwa ilmu logika merupakan dari bagian ilmu bahasa, karena pada umumnya kajian logika yang awalnya berfokus pada penalaran namun harus menghabiskan banyak pembahasannya pada persoalan bahasa sebagai simbol dari proses penalaran itu, seperti persoalan lafadz, pembagian lafadz, dst.

## 1. Al-Tajrid dan Al-Tashawwur, berawal dari pengalaman

Dalam kehidupan sehari-hari, tentu kita sudah terbiasa memanfaatkan benda-benda di sekeliling kita, untuk itu wajar kalau kita mengenalnya dengan baik, atau paling tidak mengetahuinya dengan benar.<sup>32</sup> Mulai dari perabotan rumah tangga, seperti gelas, piring, mangkuk, dll; peralatan sekolah atau kantor, seperti pensil, penggaris, buku, dst. Kita juga mengenal berbagai jenis dan nama tumbuhan, jenis dan nama binatang yang juga bisa dimanfaatkan untuk kehidupan kita.

Begini juga, kita bisa membedakan bahwa si A adalah rajin, si B anaknya pandai, si C orangnya sopan dll. Pada saat yang lain, kita juga mengenal, atau bahkan telah memanfaatkan hasil teknologi mutakhir, misalnya, radio, TV, komputer, kulkas, kipas angin, AC, internet, telepon seluler, dll. Pernahkan kita memikirkan bagaimana kita tiba-tiba memberi sebutan sesuatu dengan istilah tertentu?

Sadarkah kita, bahwa ternyata setiap saat kita terlibat dalam proses “pembiasaan”. Kita tampaknya telah terbiasa mendengar orang menyebut sesuatu dengan istilah tertentu. Sehingga disadari atau tidak, kita telah mengumpulkan ciri-ciri sesuatu itu. Ketika ciri-ciri itu sudah dapat ditangkap, maka dengan mudahnya kita menyebut barang lain yang berbeda bentuknya, ukurannya, warnanya, rasanya, dst., bahkan yang ada di tempat yang lain sekalipun, dengan sebutan yang sama.

---

<sup>32</sup> Ada perbedaan antara dua istilah ini, misalnya suatu ungkapan: “saya tahu tapi belum/tidak kenal”. Mengenai hal ini lihat misalnya uraian pada catatan kaki oleh penyunting atas buku Seyyed Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, (Bandung: Mizan, 1995), p. 20-24

Atau bisa juga, karena kita terbiasa hidup ditemani oleh barang-barang, sehingga kita dapat menangkap ciri-ciri barang tersebut setelah kita terlibat proses identifikasi sederhana. Dari situ kita pun kemudian memberinya sebutan dengan istilah tertentu.

Dengan proses identifikasi sederhana terhadap ciri-ciri benda yang diberi sebutan itu, kemudian kita pun dengan mudah menyebut dengan sebutan yang sama pada benda lain, di saat dan di tempat lain, hanya karena memiliki ciri-ciri yang sama.

Apa yang disebut “proses” di sini adalah proses dalam pengertian aktivitas pikir (bukan gerakan badani). Dalam filsafat, proses identifikasi sederhana terhadap ciri-ciri suatu objek disebut *abstraksi* (*al-tajrid*)<sup>33</sup>, sedangkan “sesuatu” yang yang ditunjuk sejumlah “ciri-ciri tetap” yang tertangkap pikiran itu disebut *konsep* atau *pengertian* (*al-tashawwur*). Sementara “kata” tertentu untuk memberi sebutan terhadap “sesuatu” objek tertentu disebut *istilah* atau *term* (*al-kalimah*). Selanjutnya jika *istilah* dituangkan atau diuraikan dalam bentuk kalimat dengan mempertimbangkan intensi dan ekstensinya,<sup>34</sup> maka itulah yang disebut dengan *definition* (*hadd* atau *al-tahdid*).

---

<sup>33</sup> Dalam arti, proses identifikasi atau pemilahan terhadap mana ciri-ciri yang tetap (*al-jauhar* atau substansi) dan mana ciri-ciri yang kebetulan “menempel” (*al'ardl* atau aksidensi), selanjutnya dibuang ciri-ciri yang kebetulan dan dipegangi ciri-ciri yang tetap. Demikian inilah yang disebut proses *abstraction* (*al-tajrid*) atau proses immaterialisasi. Lihat W.Poespoprojo, *op.cit*, p. 69

<sup>34</sup> «Intensi dan ekstensi» biasanya juga disebut dengan «konotasi dan denotasi». Intensi adalah «isi» yang terkandung dalam term, sedang ekstensi adalah «lingkup» yang ditunjuk term. Bandingkan Drs. Ali Abri, MA, *Pengantar Logika Tradisional*, (Surabaya: Usaha Nasional, 1994), p. 54

Demikianlah, *istilah* merupakan simbol dari konsep atau pengertian yang ‘tersimpan’ dalam pikiran. Dalam prakteknya, bisa dilihat, biasanya (tidak selalu!) orang yang mengerti tampak manggut-manggut ketika mendengarkan pembicaraan. Meski demikian, banyak juga orang yang sebenarnya mengerti tapi tidak tahu apa istilahnya (namanya). Di sini kemudian sering terjadi kesalahan dalam memberikan istilah. Atau bisa juga, orang sudah mendengar istilahnya, tapi tidak mengerti apa maksud istilah itu. Di sini kesalahan juga sering terjadi. Misalnya, biar tampak “keren”, seseorang sering memakai istilah-istilah asing, namun ketika ditanya apa maksudnya, jawabannya pun berputar-putar. Dua jenis kesalahan ini, bisa dikategorikan ke dalam istilah *misunderstanding*.

Untuk menghindari kesalahan pengertian ini diperlukan apa yang disebut dengan *definisi konsep*. Maka pembahasan “definisi” (*al-hadd*) itu menjadi penting, dalam hal ini, agar didapat suatu pengertian atau maksud yang terkandung dalam istilah tertentu. Karena, dengan definisi, pengertian yang *notabene* tersimpan dalam pikiran dituangkan dalam bentuk bahasa dengan bantuan ‘norma-norma’ definisi.<sup>35</sup> Maka definisi tak lain adalah penjelasan berupa uraian kalimat atas pengertian kita.

Maka demikianlah, “mengerti sesuatu” itu sebenarnya suatu rentetan proses aktivitas pikir, yang berawal dari

<sup>35</sup> Agar dapat dengan tepat mendefinisikan sesuatu istilah, maka harus lebih dulu mengenalinya dengan memperhatikan norma-norma definisi. Ada lima predikat (*predicate*) yang harus dipertimbangkan, yaitu *genus* (*al-jins*), *species* (*al-na'*), *defferentia* (*al-fashl*), *proprium* (*al-khashshah*), *accident* (*al'ardl*). Lima predikat ini juga disebut al-kulliyat al-khamshah. Lihat Drs. H. Sukriadi Sambas, Mantik, Kaidah Berpikir Islami, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000 cet ke-3), p. 57-59

keterlibatan seseorang dalam proses abstraksi, dengan begitu lalu punya konsep atau pengertian, konsep atau pengertian itu lalu dituangkan dalam bentuk istilah. Dengan ‘bekal’ ini, ia dapat mengaitkan konsep yang dimiliki dengan benda lain, di waktu dan tempat lain. Hasil akhir dari proses ini disebut pengetahuan, yaitu ketika sudah dapat mengumpulkan dua konsep atau lebih dengan keterhubungan yang logis.

Misalnya orang berkata: mangga ini manis, mangga ini tidak asem, mangga ini besar, dst. Artinya orang tersebut punya pengetahuan bahwa ini mangga, kebetulan rasanya manis; ini juga mangga, hanya saja yang ini asem, dst. Artinya lagi, orang tersebut dapat mengaitkan konsepnya tentang mangga dengan mangga ini, mangga itu, mangga yang di sana, bahkan mengaitkan konsepnya tentang mangga dengan sifat-sifat tertentu, semisal: manis, asem, dan besar.

“Hubungan logis” dua konsep itu yang dikenal dengan “*tashdiq*”. Bentuk hubungan logis itu adakalanya positif (*itsbat*) seperti tampak pada kalimat “mangga ini manis” dan ada kalanya negatif (*nafy*) seperti tampak pada kalimat “mangga ini tidak asem”.

Selanjutnya, dalam “proses mengetahui” ini, kita dihadapkan pada dua objek, yaitu objek konkret (dalam hal ini, benda-benda konkret) dan objek abstrak (dalam hal ini, keadaan atau sifat sesuatu, misalnya rajin, susah, utara, hijau, dll). Itulah sebabnya pengetahuan itu ada disebut *pengetahuan konkret* dan *pengetahuan abstrak*. Pembagian pengetahuan ini dilihat dari sisi objek. Terkait dengan ini, dalam kajian logika dikenal ada konsep (*tashawwur*) yang bersifat *awali*<sup>36</sup>

<sup>36</sup> Terkait dengan objek konkret yang mudah dikenali

dan ada pula yang bersifat *mathlubi*.<sup>37</sup>

Dalam prakteknya yang lebih kompleks, proses mengetahui itu terjadi atas dasar pengalaman. Seorang *mbok jamu* (perempuan yang biasa menjual jamu tradisional) misalnya, menawarkan salah satu produk jamunya, yang katanya dapat menyembuhkan orang yang sakit perut. Kalau ditanya, mengenai buktinya. Dia menjawab, bahwa khasiat jamu ini sudah dibuktikan bertahun-tahun, tak lupa dia juga menyebut nama si-A, si-B yang sembuh dari sakit perut setelah minum jamu ramuannya itu. Contoh yang lain, para petani misalnya, mereka segera tahu, kapan mulai menggarap sawahnya, kapan waktunya memupuk tanamannya, dst. Petani ini melakukan tindakannya secara tepat.

Kedua contoh ini menunjukkan bahwa proses pengetahuan manusia itu juga terjadi karena proses pengalaman. Maka wajar jika ada pernyataan: karena pengalaman lalu menjadi tahu atau tahu karena pengalaman.

Pengetahuan jenis ini, sebenarnya juga melalui proses yang panjang. Sepanjang sejarah, terutama masyarakat tradisional selalu mendasarkan pengetahuannya pada pengalaman. Metode yang dipakai adalah apa yang sekarang dikenal dengan istilah *trial and error* (coba-coba salah); terus coba dan coba lagi. Maka selama dalam pengalamannya tidak terjadi kasus kesalahan, maka itulah yang diambil sebagai kebenaran (dalam hal ini, pengetahuan yang benar), bahkan menolak segala apa yang dianggapnya di luar yang bisa dialami.

Maka begitulah, objek dari pengetahuan jenis ini adalah objek empiris, yaitu objek yang dapat dialami oleh

---

<sup>37</sup> Terkait dengan objek yang memerlukan kajian lebih mendalam dan bersifat teoritis

indera. Oleh karenanya tingkat kebenaran atau validitas pengetahuan ini adalah sejauh bisa dialami.

Dalam filsafat, istilah pengalaman, kecuali bermakna pengalaman *indrawi*, juga bermakna pengalaman psikis, bahkan pengalaman intuitif (*batini*). Pembahasan untuk ini memang telah menghabiskan banyak halaman buku. Di sini hanya diberikan contoh illustrasi.

Misalnya pernyataan: Ali duduk termenung; Ali sedang susah. Pernyataan pertama adalah ungkapan dari hasil tangkapan indra, sedang pernyataan kedua adalah ungkapan hasil dari tangkapan psikis. Demikian juga dengan contoh: “kopi ini manis; gadis itu manis”, yang pertama berdasarkan pada kesan *indrawi* sedang yang kedua berdasarkan pada kesan psikis.

Pengalaman ini berbeda dengan seseorang misalnya yang merasakan ni‘mat “luar biasa” ketika sedang i’tikaf di antara malam bulan ramadhan. Dan pengalaman itu hanya bisa dirasakan namun tidak bisa diungkapkan dengan kata-kata (*unspeakable*). Bahkan dengan pengalamannya itu terjadi perubahan (transformasi) ruhani, biasanya dari kekanak-kanakan religius ke kedewasaan religius. Inilah yang dimaksud dengan pengalaman intuitif.<sup>38</sup>

## 2. Al-Qadliyah dan Al-Istdidlal, dasar-dasar penalaran ilmiah

Di atas telah disampaikan bahwa menurut logika, apa yang dipikirkan manusia mesti bisa di-bahasa-kan, artinya harus disampaikan, dipahamkan dan diujikan kepada banyak

---

<sup>38</sup> Bandingkan misalnya dengan Miska Muhammad Amein yang menjelaskan adanya dua macam pengetahuan, yaitu pengetahuan wahyu dan pengetahuan ilham. Lihat Miska Muhammad Amein, *Epistemologi Islam*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1983), p. 19

orang atau komunitas. Jika masyarakat pada umumnya tidak men-salahpahami, itu berarti “logis”.

Dalam logika, orang disebut mengetahui jika ia bisa mem-bahasa-kannya atau menyatakannya dengan sarana bahasa sebagai simbolnya. Simbol minimal dari pengetahuan manusia itu adalah apa yang disebut dengan *proposisi (al-qadliyah)*. Yang dimaksud dengan proposisi adalah kalimat berita yang sempurna, yang mana kalimat itu mengandung “makna” benar atau salah.<sup>39</sup> Jadi, yang dimaksud “benar atau salah” itu bukan kalimatnya, tetapi kandungannya.

Proposisi memang berwujud kalimat, tetapi tidak semua kalimat bisa disebut proposisi. Kalimat perintah, kalimat larangan, kalimat sanjungan, kalimat permohonan; semua ini adalah kalimat tetapi bukan proposisi. Hanya kalimat berita yang sempurna dan mengandung benar-salah saja yang disebut proposisi.

Apa kriteria “benar-salah” itu? jawabnya ada dua ukuran, yaitu: *pertama*, dilihat dari ada-tidaknya pertentangan di dalam kalimat itu. Misalnya, “Jambu adalah sejenis buah-buahan”. Kalimat ini benar, karena memang tidak ada pertentangan dalam kalimat itu sendiri. Lain lagi jika dinyatakan: “jambu adalah sejenis mamalia”. Proposisi yang demikian ini disebut proposisi *a priori*. Disebut demikian karena benar-salahnya sudah ketahuan tanpa membuktikan di lapangan. Ada juga yang menyebutnya dengan proposisi *analitis*, karena benar-tidaknya bisa diketahui dengan menganalisis term-termnya dan hubungan antar term atau

---

<sup>39</sup> Lihat Raymond J. McCall, *Basic Logic*, (New York: Barnes & Noble, 1966), p. 42; Lihat juga Muhammad Nur Ibrahim, ‘Ilmu al-Mantiq, (Surabaya: Maktabah Said ibn Nashir Nabhan, tt), p. 30

karena predikatnya merupakan keharusan bagi subjeknya.<sup>40</sup>

Ukuran *kedua*, dilihat dari ada-tidaknya kesesuaian dengan kenyataan. Misalnya: “kelas ini bersih”. Kalimat ini mengandung kebenaran jika memang kenyataannya demikian, begitu sebaliknya. Bagaimana membuktikannya, ya.. harus dilihat dulu. Inilah yang disebut proposisi *a posteriori*, yaitu proposisi yang benar-salahnya itu baru diketahui setelah membuktikan di lapangan. Proposisi ini terkadang disebut proposisi *sintesis*, karena proposisi ini di putuskan (maka dalam logika, proposisi juga disebut keputusan!) setelah menimbang, dst., mendengar laporan, dst., dan melihat kelas-kelas yang lain, lalu diputuskan bahwa “kelas ini bersih”.

Begitulah, problem proposisi dalam kajian logika memang kompleks; banyak syarat-syarat yang harus dipenuhi. Initinya, agar proposisi itu benar-benar sehat, tidak cacat. Termasuk pembahasan yang penting adalah soal unsur-unsur proposisi, yaitu terdiri dari tiga *term*. Term pertama disebut subjek, term kedua disebut predikat, dan term ketiga (penghubung) disebut kopula.<sup>41</sup> Apa hakikat ketiga term ini, dalam logika juga merupakan pembahasan yang cukup menarik. Karena dengan ketiga term ini, proposisi bisa

---

<sup>40</sup> Adalah Immanuel Kant yang memperkenalkan proposisi analitik dan proposisi sintetik. Lihat lebih jauh Morton White, *The Age of Analysis*, (New York: New American Library, 1960), p. 297

<sup>41</sup> Term kopula pada kenyataannya dapat bersifat eksplisit (*bariz*) seperti prosisi “Hilman adalah guru” (yang tersusun dari subjek, kopula dan predikat) atau dapat bersifat tersembunyi (*mustatiq*) seperti prosisi “Kelas itu kotor” (yang tersusun dari subjek dan predikat, sedang kopulanya tersembunyi). Makanya kopula pada hakikatnya merupakan relasi logika yang menghubungkan dua konsep yang awalnya benar-benar tak ada hubungan sama sekali. Lihat Raymond J. McCall, *op.cit*, p. 45

dilihat, baik kualitas maupun kuantitasnya.<sup>42</sup>

Pada prakteknya, logika sebenarnya tidak hanya menggunakan sarana rasio, tetapi juga imajinasi. Imajinasi inilah yang mengajak kita untuk melanglang buanakan pikiran (ratio) kita. Hal demikian ini diperlukan dalam berpikir. Jika di arah situ terlihat asap tebal tak terkirakan. Orang akan berteriak: "kebakaran, kebakaran...". Ini namanya lompatan berpikir dan hanya bagi orang yang peka imajinasinya yang bisa melakukannya. Itu karena di 'kepala' orang tadi, sudah ada *file* atau *common sense* (kesadaran umum): setiap ada asap pasti ada api, jika asap kecil api mesti kecil, jika asap tebal pasti api juga besar; sementara di situ terlihat asap tebal, maka di situ pasti kebakaran. Memang belum tentu, tapi kebanyakan tentu juga.

Bagi logika, adanya lompatan berpikir ini yang disebut ilmiah. Inilah yang selama ini dikenal dengan '*ilm al-yaqin*'. Dan ini memang targetnya. Ketika terlihat asap tebal seperti tadi, orang bisa langsung telpon polisi atau tim pemadam kebakaran. Tidak dengan membuktikannya lebih dulu, apalagi jalan kaki dan baru sampai di TKP setelah sekian menit/jam. Setelah terbukti baru menelpon tim pemadam kebakaran. Dibanding cara logika, bisa jadi, langkah ini lebih meyakinkan, dan karenanya disebut '*ain al-yaqin*', tetapi dengan bermaksud membuktikannya saja barang kali sudah

<sup>42</sup> Yang dimaksud kualitas proposisi adalah proposisi dilihat dari sudut bentuk positif dan negatifnya, sedangkan kuantitas proposisi adalah proposisi dilihat dari sudut *quantitiernya*, yang pada dasarnya kuantitas subjek, seperti ada kuantitas: universal (semua), partikular (sebagian/beberapa), atau singular (seorang/sebuah). Lihat Raymond J. McCall, *ibid*, p. 52-53

tidak ada lagi yang bisa diselamatkan.<sup>43</sup>

Lompatan berpikir itu dalam logika masuk dalam pembahasan *silogisme*<sup>44</sup> atau biasanya juga disebut *istidlal qiyasi*.<sup>45</sup> Dengan berbekal dua proposisi yang sehat, kemudian ditentukanlah suatu kesimpulan (*natiyah*). Dua proposisi yang sehat itu disyaratkan ada satu saja term yang sama, apapun kedudukannya. Satu term yang sama itu biasanya disebut *middle term* (simbolnya: M), yaitu istilah yang disebut dua kali; pada premis mayor sekali dan pada premis minor sekali. Maka silogisme itu terdiri dari tiga proposisi: dua proposisi pertama disebut *premis* (*muqaddimah*), yaitu premis mayor (*muqaddimah kubra*) dan premis minor (*muqaddimah sughra*), sedangkan proposisi ketiga disebut kesimpulan (*natiyah*). Premis mayor dimaksudkan sebagai dasar atau pangkal tolak berpikir dan akhirnya untuk menentukan kesimpulan, sedang premis minor dimaksudkan sebagai penghubung atau sarana yang memungkinkan untuk dibuat kesimpulan.<sup>46</sup>

<sup>43</sup> Bahkan menurut kaum sufi, bisa jadi penglihatan (yang menghasilkan *ain al-yaqin*) itu hanya merupakan fatamorgana. Maka akan lebih meyakinkan jika bara api itu langsung dirasakan, tidak hanya dilihat. Pengetahuan sufi ini biasa dikenal dengan *haqq al-yaqin*.

<sup>44</sup> Silogisme adalah suatu bentuk penarikan konklusi secara deduktif tak langsung yang ditarik dari premis ang disediakan serentak. Karena bersifat "deduktif", maka konklusinya tidak dapat mempunyai sifat lebih umum dari premisnya, juga karena bersifat "tak langsung", maka konklusinya ditarik dari dua premis bukan satu premis saja. Lihat Ali Abri, *op.cit.*, p. 146-147

<sup>45</sup> Lihat Drs. H. Sukriadi Sambas, *op.cit.*, p. 102

<sup>46</sup> Kedua premis (mayor dan minor) juga disebut dengan antecedens, sedangkan konklusi disebut juga dengan konsekuensi. Lihat Poedjawiijatna, *Logika, Filsafat Berpikir*, (Jakarta: CV. Mutiara Agung, 1980), p. 66

Melihat kerangka pikir logika seperti digambarkan di atas, setidaknya bisa disebut empat ciri paling menonjol dari logika, yaitu formalisme, naturalisme, saintisme, dan instrumentalisme. Beberapa ciri itu, sementara pemerhati melihatnya sebagai kelebihan logika, yang sekaligus menjadi kelemahannya. Formalisme mengandaikan kebenaran diperoleh dengan rumus-rumus rasional. Naturalisme mengandaikan bahwa seluruh fenomena sejalan dengan hukum alam. Saintisme mengandaikan sains benar-benar merupakan representasi realitas. Dan instrumentalisme melihat subjektivitas dan pra-andaian manusia tidak ada kaitannya dengan proses pengetahuan, karena manusia dengan rasionya bertindak sebagai alat.

### C. Latarbelakang Kehidupan Suhrawardi

Klaim tentang matinya Filsafat Islam setelah wafatnya Ibnu Rusdy, oleh orang-orang Barat atau para Orientalis, sebenarnya sudah tidak tepat lagi dengan munculnya interpretasi-interpretasi tentang Filsafat Illuminasi Suhrawardi yang dilakukan oleh para pengkaji baru, seperti Henry Corbin, Sayyid Hossein Nasr dan sebagainya.

Hal itu terjadi karena para orientalis yang mengklaim filsafat Islam telah mati atau punah itu tidak memberikan perhatian pada periode setelah wafatnya Ibnu Rusdy di dalam mempelajari filsafat Islam dan mereka hanya mengkaji dari sisi pengaruh dan hubungannya dengan filsafat Barat. Maka hal tersebut akan merusak keutuhan filsafat itu sendiri.

Suhrawardi mempunyai pengaruh sangat penting pada perkembangan filsafat islam yang dibuktikan pada pemakaian luas sebutan *iluminasionis* (*israqi*) untuk membedakan pendekatan iluminasionis dari peripatetik secara

ontologis maupun epistemologis. Aliran *iluminasi* (*israqiyah*) lahir sebagai alternatif atas kelemahan-kelemahan yang ada pada filsafat sebelumnya, khususnya peripatetik Aristotelian. Menurut Suhrawardi, filsafat peripatetik yang sampai saat itu dianggap paling unggul ternyata mengandung bermacam-macam kekurangan.

Sebenarnya aliran ini dipercaya dimulai oleh Plato, meskipun deskripsi yang lebih akurat menunjukkan bahwa aliran ini sesungguhnya telah lahir jauh lebih dulu dari itu yakni dalam masa sokratik dan pra Sokratik. Teori tentang aliran ini telah berkembang didalam pemikiran kristiani hingga mencapai ungkapannya yang teringgi dalam karya Agustinus. Aliran ini menjadi mode diantara sejumlah pemikir abad ke tiga belas dan juga bergema dalam pemikiran sekelompok pemikir modern.

Suhrawardi, nama lengkapnya adalah Syihab al-Din Yahya bin Habasy bin Amirak, ia lahir pada tahun 549 H/1155 M di Suhraward, Mediterania kuno, Iran Barat Laut dan meninggal di Aleppo pada tahun 587 H/ 1191 M.<sup>47</sup> Berarti ia meninggal dalam usia yang sangat muda ( $\pm$  38 tahun hijriah atau 36 tahun masehi). Dapat dibayangkan bahwa ia adalah seorang yang amat cerdas sekaligus mempunyai ‘pikiran nakal.’ Disebut cerdas, tidak saja karena Suhrawardi telah menulis sekitar 50 judul buku dalam bahsa Arab dan Persia, dan sebagian besar telah sampai kepada kita, meski

---

<sup>47</sup> Henry Corbin, “Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya” dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York & London: Macmillan Publishing Co., 1967), p. 486; Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (New York, Toronto & London: New American Library, 1968), p. 328

masa hidupnya terbilang pendek,<sup>48</sup> namun lebih dari itu buku-buku itu merupakan karya yang utuh. Disebut punya ‘pikiran nakal’, karena biasanya para sufi hidupnya sederhana menjauhi ‘gemerlap’ dunia, Suhrawardi malah tinggal di istana, memenuhi undangan Malik al-Dzahir, seorang putra Sultan Shalahuddin al-Ayyubi.<sup>49</sup> Artinya menjadi sufi tidak harus meninggalkan kehidupan keduniaan. Tampaknya hal ini yang kemudian dilakukan Jalaluddin Rumi.<sup>50</sup>

Ada sebuah teori bahwa pengetahuan intuitif atau lebih tepatnya ‘pilihan’ hidup sufistik itu adalah *personal experience* dalam arti pengalaman pribadi. Jika pengalaman demikian ‘diberlakukan’ pada dirinya sendiri dengan menyadari bahwa hal itu terjadi pada dirinya tanpa disangka-sangka, maka tidak akan menimbulkan persoalan, misalnya apa yang dialami oleh Abu Yazid al-Basthami. Sebaliknya akan menjadi masalah besar, jika pengalaman itu kemudian di’sulap’ menjadi sebuah ajaran (kefilsafatan), bahkan dalam banyak kasus, nasib pelakunya kemudian berakhiran tiang gantungan atau tebasan pancung oleh penguasa, seperti yang dialami oleh Al-Hallaj, Al-Sumatrani, Syekh Siti Jenar, dan lain-lain. Inilah barangkali yang dialami juga oleh Suhrawardi, makanya ia dijuluki *al-Maqṭul* atau *al-Syahid*,<sup>51</sup>

<sup>48</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, (New York: Caravan Book), p. 56

<sup>49</sup> ibid, p. 57

<sup>50</sup> Mulyadhi Kertanegara, “Peran Agama Dalam Memecahkan Problem Etniko-Religi: Perspektif Islam”, makalah disampaikan pada Seminar Sehari “Reaktualisasi Agama dalam Konteks Perubahan Soasial” UGM, Yogyakarta, 23 Agustus 2001

<sup>51</sup> Disebut demikian karena ia mati terbunuh atau dihukum mati. Menurut catatan Seyyed Hossein Nasr. Ketika ia menerima tawaran Malik al-Zahir untuk tinggal di istana. Pamornya menjadi menurun,

yaitu hanya karena ajaran-ajarannya yang bercorak mistikofilosofis (bahasa Azra) itu dianggap menyeleweng dari *mainstream* dan bersifat heterodoks (C.E. Farah)

Kecuali *personal experience* seperti dinyatakan di atas, pilihan hidup mistik lahir sebagai efek samping dari ‘kejemuhan’ formalisme (Mukti Ali, Simuh dll termasuk Annimarie Schimmel mengakui hal ini). Jemuhan, karena – seakan-hanya ada satu logika (dalam hidup ini) yang disebut logika ‘monster’, yaitu suatu kerangka berpikir umum di mana seseorang sulit untuk menghindar dan melepaskan diri dari logika itu, seakan tidak punya pilihan lain, baik dalam berpikir, bersikap maupun bertindak. Jemuhan dalam pengertian seperti inilah yang dialami oleh Hasan al-Basri. Hasan al-Basri, sebagaimana dimaklumi, memilih hidup sebagai *zahid* atau ‘*abid* karena ‘jemuhan’ terhadap formalisme atau logika ‘monster’, dalam hal ini, perdebatan yang berlarut-larut di sekitar suksesi sepeninggal Ali bin Abi Thalib, yang sudah tentu disertai dengan klaim-klaim teologis dan hukum.<sup>52</sup> Dalam sejarah pemikiran Suhrawardi, tampak jelas, hal ini juga terjadi padanya. Kecuali situasi

terutama di kalangan ulama. Mereka menuntut agar Suhrawrdi dihukum mati, tetapi Malik al-Zahir menolak. Mereka lalu mendekati Shalah al-Din al-Ayyubi yang kemudian mengancam akan menurunkan anaknya, kecuali jika ia mau mengikuti aturan para ulama. Suhrawardi kemudian dipenjarakan dan pada tahun 587/1191 ia meninggalkan dunia, entah karena dicekik atau karena dibiarkan kelaparan. Lihat Seyyed Hossein Nasr, “Syihab al-Din Suhrawardi al-Maqṭul”, dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), p. 375

<sup>52</sup> Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Yogyakarta, Rajawali Press, II/1997), p. 25; Annimarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, et.al., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), p. 35

perang (dalam hal ini perang salib) dari sisi sosial-politik, logika Peripatetik rupanya merupakan ‘satu-satu’ nya model kerangka berpikir kala itu. Inilah logika monster itu.

Bagi Suhrawardi logika ini mempunyai banyak kelemahan. Inilah yang menjadi keprihatinan (kegelisahan akademik, kata Amin Abdullah) Suhrawardi. Meski penulis memahami bahwa pemikiran Suhrawardi memiliki sejarah yang cukup panjang; perihal pendidikan, beberapa guru<sup>53</sup> dan aliran filsafat yang mempengaruhinya,<sup>54</sup> bahkan ia pun melakukan meditasi dan berhalwat<sup>55</sup> namun harus diakui bahwa puncak dari semua itu adalah ingin mendobrak kejemuhan logika Peripatetik dengan segala karakteristinya itu. Menurut Hossein Ziai, persoalan logika illuminasi -- yang merupakan ‘penyerangan’ terhadap logika Peripatetik ini-- adalah persoalan paling krusial dalam filsafat Israqiyah ini.<sup>56</sup> “Mengkaji filsafat illuminasi tidak dapat mengabaikan

<sup>53</sup> Konon, mula-mula ia belajar di bawah bimbingan Majduddin Jili di Maraghah, dan kemudian belajar pada Zahiruddin di Isfahan serta Fakhruddin al-Mardini (w. 1198 M), yang diduga sebagai gurunya yang paling penting. Gurunya yang lain adalah Zahir al-Farsi, seorang ahli logika dan *al-basa'ir*. Suhrawardi juga berguru pada Umar ibn Sahlan al-Sawi, seorang filsuf dan ahli logika. Lihat Dr. Muhammad Ali abu Rayyan, *Ushūl al-Falsafah al-Israqiyah 'inda Syihāb al-Dīn al-Suhrawardī*, (Iskandariyah: Dar al-ma'rifah al-Jami'ah, tt), p. 19-20

<sup>54</sup> Tentang aliran filsafat yang mempunyai pengaruh terhadap pemikiran Suhrawardi, mulai dari aliran filsafat Platonism, Aristotelianism, Peripatetik Ibn Sina sampai dengan pengaruh al-Ghazali dll. Lihat *ibid.*, p. 71-119

<sup>55</sup> Sebagaimana secara eksplisit dikatakan Suhrawardi dalam “Pengantar Hikmah al-Israq”, lihat Appendix A dalam Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Israq*, (Georgia, Brown University, 1990), p. 173

<sup>56</sup> Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Israq*, (Georgia, Brown University, 1990), p. 143

logika illuminasi,” demikian Ziai.<sup>57</sup> Poin inilah yang menjadi fokus pembicaraan kajian ini, meski harus diakui, justru karena ini menyangkut persoalan yang rumit, maka banyak terjadi penyederhanaan, sesuai tangkapan penulis.

Kata isyraq yang mempunyai padanan illumination dalam bahasa inggris mempunyai arti cahaya atau penerangan. Dalam bahasa filsafat, illuminationisme berarti sumber kontemplasi atau perubahan bentuk dari kehidupan emosional untuk mencapai tindakan dan harmoni. Bagi kaum isyraq apa yang disebut hikmah bukanlah sekedar teori yang diyakini melainkan perpindahan rohani secara praktis dari alam kegelapan yang didalamnya pengetahuan dan kebahagiaan. Merupakan sesuatu yang mustahil, kepada cahaya yang bersifat akali yang di dalamnya pengetahuan dan kebahagiaan dicapai bersama-sama. Karena itu menurut kaum isyraqi sumber pengetahuan adalah penyinaran yang itu berupa semacam *hads* yang menghubungkan dengan subsatansi cahaya.<sup>58</sup>

Lebih jauh, cahaya adalah simbol utama dari filsafat isyraqi. Simbolisme cahaya digunakan untuk menetapkan suatu faktor yang menentukan wujud, bentuk, materi, hal-hal masuk akal yang primer dan sekunder, intelek, jiwa, zat individual dan tingkat-tingkat intensitas pengalaman mistik. Jelasnya penggunaan simbol-simbol cahaya merupakan karakter dari bangunan filsafat isyraqiah.

Simbolisme cahaya digunakan oleh suhrawardi untuk menggambarkan masalah-masalah ontologis dan khususnya untuk memaparkan struktur-struktur kosmologis.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 115

<sup>58</sup> Khudori Sholeh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), p. 120

Sebagai contoh wujud niscaya (swa ada) dalam peripatetik disebut cahaya dari segala cahaya (nur al-anwar), intelek-intelek terpisah disebut cahaya-cahaya abstrak (*anwar mujarradah*).<sup>59</sup> Tampaknya simbolisme cahaya dinilai lebih cocok dan sesuai untuk menyampaikan prinsip ontologis wujud ekuivokal, karena lebih mudah dipahami bahwa cahaya mungkin mempunyai intensitas yang berbeda meskipun esensinya sama. Dan juga dianggap lebih dapat diterima untuk membahas kedekatan dan kejauhan dari sumber sebagai indikasi akan derajat kesempurnaan ketika simbolisme digunakan. Sebagai contoh semakin dekat suatu entitas dengan sumbernya yaitu cahaya dari segala cahaya, maka semakin terang cahaya entitas tersebut. Sedangkan ketidak adaan cahaya atau kegelapan mengidentikkan ketidakwujudan (non wujud)

Hikmah yang didasarkan pada dualisme cahaya dan kegelapan yang ketimuran ini menurut Suhrawardi merupakan warisan para guru mistis persia. Hikmah ini sebenarnya terwakili di barat seperti plato. Al-Bhusthomi dan al-Hallaj melanjutkan tradisi ini dan puncaknya ada pada diri Suhrawardi sendiri.<sup>60</sup>

Inti Hikmah Iluminasi bagi Suhrawardi adalah ilmu cahaya yang membahas sifat dan cara pembiasannya. Cahaya ini menurutnya tidak dapat didefinisikan karena ia merupakan realitas yang paling nyata sekaligus menampakkan sesuatu. Cahaya ini juga merupakan substansi yang masuk ke dalam komposisi semua substansi yang lain-meteril maupun imateril. hubungannya dengan objek-objek di bawahnya cahaya ini memiliki dua bentuk yaitu, cahaya yang terang pada

<sup>59</sup> Sayyed Hossein Nasr, "Syihab al-Din Suhrawardi...", p. 558

<sup>60</sup> Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam; sebuah Peta Kronologis*, terj. Zainul AM, hal 130

dirinya sendiri dan cahaya yang terang sekaligus menerangi lainnya. Cahaya yang terakhir ini menerangi sagala sesuatu, namun bagaimana statusnya, cahaya tetaplah sesuatu yang terang dan sebagaimana disebutkan ia merupakan sebab tampaknya sesuatu yang tidak bisa beremanassi darinya.

Konon buku Suhrawardi yang harus dibaca pertama kali, untuk dapat memahami filsafat Israiqiyah ini adalah *al-Talwihāt*,<sup>61</sup> adalah buku yang ditulis dengan memakai logika Peripatetik. Dari sinilah kemudian timbul berbagai pendapat, antara lain: bahwa Suhrawardi adalah pengaruh dan pelanjut filsafat Peripatetik. Sebagian yang lain mengatakan bahwa karena buku itu merupakan bagian tak terpisahkan dari teori illuminasinya, maka sebenarnya dengan buku itu, Suhrawardi ingin menunjukkan kelemahan-kelemahan logika Peripatetik itu, untuk selanjutnya menawarkan teori 'alternatif' nya itu.

Di kalangan peneliti, rupanya perdebatan itu tidak sesederhana itu. Suhrawardi menulis buku itu ketika ia berusia 20-an tahun (didasarkan atas usia tamatnya dalam menyelesaikan pendidikan), kalau benar buku itu merupakan bagian tak terpisahkan dari teorinya itu, berarti Suhrawardi sudah menemukan ke-Benar-an dengan Israiqiyahnya itu pada usia yang relatif muda. Ini apa mungkin?

Menurut Ziai, bahwa tujuan di balik penyusunan dari masing-masing karya ini, tiada lain kecuali mengetengahkan filsafat illuminasi secara sistematis.<sup>62</sup> Ini berarti ketika

<sup>61</sup> Menurut Abu Rayan, buku ini merupakan satu dari lima buku Suhrawardi yang ditulis pada periode peripatetik. Empat yang lain adalah al-Lamahat, al-Muqawamat, al-Mutharahat, al-Munajah. Lihat Mohd Ali Abu Rayan, *Ushūl al-Falsafah*, p. 61

<sup>62</sup> Hossein Ziai, *Knowledge and...*, p. 10-11

Suhrawardi menegaskan bahwa *al-Talwihāt*, misalnya ditulis sesuai dengan metode Peripatetik, bukanlah karya yang berdiri sendiri yang ditulis semata-mata sebagai penerapan dalam filsafat Peripatetik, juga bukan menggambarkan suatu periode Peripatetik dalam kehidupan dan karya-karya Suhrawardi. Sebaliknya, ia menunjukkan pada adanya kebenaran bahwa bagian-bagian atau dimensi-dimensi tertentu filsafat illuminasi sesuai dengan ajaran-ajaran Peripatetik.

Argumen Ziai, seluruh karya Suhrawardi ditulis atas permintaan sahabat dan murid-muridnya.<sup>63</sup> Ini berarti Suhrawardi telah menyampaikan ajaran-ajarannya pada saat ia mengajar secara lisan sebelum diturunkan dalam bentuk tulisan. Melihat usianya, Suhrawardi paling tidak hanya punya waktu sepuluh tahun untuk menulis seluruh karyanya. Waktu sepuluh tahun bukanlah waktu yang cukup panjang bagi seorang pemikir untuk mempunyai dua masa yang berlawanan dari pemikiran yang dikembangkan seluruhnya; Peripatetik dan illuminasonis, seperti ditunjukkan oleh beberapa peneliti seperti Seyyed Hossein Nasr,<sup>64</sup> Louis Massignon, Carl Brockelman, Henry Corbin.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> *ibid.*, p. 17

<sup>64</sup> Seyyed Hossein Nasr, "Syihab al-Din, op.cit., p. 374

<sup>65</sup> Adalah beberapa sarjana yang mengakui karya-karya Suhrawardi seperti *al-Talwihāt*, *al-Muqawamat* dan *al-Masyari' wa al-Mutharhat* sebagai karya peripatetik, yang secara esensial tidak berkaitan dengan filsafat illuminasi yang pada masa sebelum Suhrawardi mengembangkan prinsip-prinsip, kaidah-kaidah dan metode illuminasi. Hossein Ziai merujuk pada Louis Massignon, *Recueil de textes inédits* (Paris: Paul Geuthner, 1929), p. 111-113; Carl Brockelman, GAL I, p. 437-438.GAL SI, p. 481-483; Henry Corbin, "Prolegomenes", *Opera II*.

#### D. Diskursif dan Intuitif: Metode dasar Filsafat Israiqiyah

Filsafat diskursif merupakan sikap, metodologi dan bahasa teknis filsafat, yang kebanyakan (tapi bukan semua) diasosiasikan dengan karya-karya Peripatetik. Istilah-istilah seperti *bahts*, *al-hikmah al-bahtsiyyah*, *thariq al-masyya'in*, semua menunjuk pada filsafat ini. Yang signifikan bagi Suhrawardi bukanlah penolakan *bahts* itu, tetapi justru penggabungan *bahts* yang diformulasi dalam filsafat illuminasi dan direkonstruksinya. Inilah yang, menurut Suhrawardi, ia ambil dari tradisi Peripatetik.<sup>66</sup>

Sedang filsafat intuitif, menurut Suhrawardi, adalah metode dan titik berangkat bagi rekonstruksi filsafat, termasuk sasaran filsafat illuminasi (yang ingin dicapai oleh para praktisi) dan dimasukkan sebagai suatu sistem yang sempurna. Untuk menunjuk filsafat/metode intuitif ini, istilah yang digunakan seperti *dzawq*, *al-hikmah al-dzawqiyyah*, *al-'ilm al-hudhuri*, *al-'ilm al-syuhudi*, meski ada beberapa perbedaan. Metode ini yang 'diklaim' Suhrawardi sebagai temuannya dan sekaligus melengkapi kekurangan metode al-bahtsnya Peripatetik.<sup>67</sup>

Menurut Ziai,<sup>68</sup> Suhrawardi secara jelas menegaskan bahwa filsafat diskursif adalah unsur penting filsafat intuitif; hanya dengan sebuah kombinasi yang sempurna dari dua metodologi itu yang akan membimbing ke arah kebijaksanaan sejati (*hikmah*), tujuan filsafat illuminasi. Ciri utama metode diskursif Peripatetik adalah apa yang sekarang dikenal dengan logika formal, yang menuntut

---

<sup>66</sup> Hossein Ziai, *ibid.*, p. 14 Footnote 3

<sup>67</sup> *ibid.*

<sup>68</sup> *ibid.*, p. 22

kebenaran proposisi. Menurut logika ini, pengetahuan yang benar dapat dicari (*mathlub*),<sup>69</sup> meski tentang sesuatu yang tidak/belum tercerap (*al-syai' al-gha'ib; absent thing*). Aplikasi lebih jauh adalah dengan definisi, dalam arti essensialis (*hadd; essentialist definition*).<sup>70</sup> Singkat kata, sesuatu itu dapat diketahui, dengan cara mendefinisikannya dengan benar (maka ada dikenal syarat-syarat definisi yang benar). Inilah proses “tahu” menurut filsafat Peripatetik.

Menurut Suhrawardi, dengan cara seperti itu pengetahuan mungkin dapat dicari tapi belum dapat diperoleh (*hushul*).<sup>71</sup> Pengetahuan baru dapat diperoleh, dengan terlebih dulu subjek menyadari tentang ke-diri-annya (*ana'iyya; self-consciousness*)<sup>72</sup> dan menjalin hubungan langsung (*fushul*) dengan objek (*al-syai' al-hadlir*). Dengan demikian baik subjek maupun objek disyaratkan sama-sama hadir. Perolehan ilmu semacam inilah yang dimaksud dengan *ilmu hudluri* (*knowledge by presence*). Di samping itu, keduanya (subjek dan objek ‘tahu’) harus berada dalam terang cahaya. Dengan metode seperti ini realitas dapat diperoleh apa adanya (*what it is*) atau kuiditas (*mahiyyah*) dengan keseluruhan maknanya sebagaimana adanya (*as it is*). Inilah kira-kira metode intuitif yang bisa digambarkan secara sederhana.

---

<sup>69</sup> *ibid.*, p. 136

<sup>70</sup> Ini juga diantara perombakan Suhrawardi bahwa yang selama ini disebut *ta'rif* oleh kaum peripatetik, sebenarnya adalah *hadd*, yang hanya menekankan kebenaran essensi atau forma. Sedang *ta'rif* ia klaim lebih dari sekedar itu, yaitu sampai kepada kebenaran material. Maka *ta'rif* kemudian diterjemahkan dengan “mejadikan ditahui”; *making known*.

<sup>71</sup> Hossein Ziai, *ibid.*, p. 141

<sup>72</sup> *ibid.*, p. 117

Filsafat Israiqiyah, dengan demikian, tidak sepenuhnya menolak teori-teori dalam filsafat Peripatetik, tetapi dengan melihat beberapa kelemahan kemudian disempurnakan dengan metode intuitif. Persoalannya, kapan metode diskursif itu digunakan dalam filsafat illuminasi?; dan pengetahuan yang bagaimana yang dikembangkan oleh Filsafat Israiqiyah? Persoalan ini akan dijawab pada bab-bab setelah ini.



## BAB II

### LOGIKA KETUHANAN SUHRAWARDI

#### A. Logika Peripatetik, Momentum bagi Suhrawardi

Suhrawardi menempatkan *Hikmah al'Isyraq* sebagai *magnum opus*-nya, karena hampir semua karya sebelumnya ditujukan untuk mendukung substansi *Hikmah al'Isyraq*. Dapat dikatakan bahwa *Hikmah al'Isyraq* merupakan gambaran akhir dan menyeluruh dari sistem teosofi Suhrawardi. Muhammad 'Ali Abu Rayyan menyatakan, "dengan membaca *Hikmah al'Isyraq*, seseorang dapat mengetahui pemikiran menyeluruh tentang madzhab Suhrawardi". Selain itu, Abu Rayyan juga menegaskan bahwa karya-karya Suhrawardi lainnya merupakan pengurai dan penopang *Hikmah al'Isyraq*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Muhammad 'Ali Abu Rayyan, *Ushul al-Falsafah al-Isyraqiyah 'inda Syihab ad-Din as-Suhrawardi*, (Beirut: Dar ath-Thalabah al-Arab, 1966), p. 66-67

Dalam pembukaan kitab *Hikmah al-'Isyraq*, Suhrawardi menganjurkan kepada para pembacanya agar melaah terlebih dahulu karya-karya tertentu, seperti *at-Talwihat al-Lawhiyyat wa al-Arsyiyat* dan *al-Lamahat*, sebelum membaca *Hikmah al-'Isyraq*.<sup>2</sup> Karya selanjutnya yang harus ditelaah sebelum membaca *Hikmah al-'Isyraq* adalah *al-Muqawamat* dan *al-Masyari' wa al-Mutharhat*.<sup>3</sup> Dua buku pertama memuat pandangan-pandangan peripatetik yang telah disederhanakan, sementara dua buku yang terakhir, meskipun masih mengandung unsur-unsur peripatetik, namun semakin mendekatkan kepada pembahasan yang terdapat di dalam kitab *Hikmah al-'Isyraq*. Urut-urutan itu dimaksudkan agar pembaca memahami bahwa *Hikmah al-'Isyraq* yang ditulisnya merupakan karya istimewa dan berbeda dari buku-buku terdahulunya. *Hikmah al-'Isyraq* ditulis dengan menonjolkan aspek rasa (*dzawq*) daripada aspek rasional. Oleh karena itu, pembaca yang masih terpaku pada pola pemikiran diskursif tidak diladeni oleh Suhrawardi, *wa laisa lana ma'ahu kalam*.<sup>4</sup>

Secara menyeluruh sistematika *Hikmah al-'Isyraq* terbagi ke dalam dua bagian utama. Bagian pertama mengulas sejumlah kritik terhadap pemikiran peripatetik, terutama terhadap konsep epistemologi, sementara bagian kedua membahas konsep cahaya dengan berbagai dimensinya.

Pada bagian pertama, sejalan dengan arah kritik yang dilancarkan, pembahasan difokuskan pada persoalan logika

dan sumber pengetahuan. Dalam kajian tentang sumber pengetahuan, Suhrawardi membaginya ke dalam dua bagian, yakni pengetahuan *hushuli* dan *hudhuri*. Menurut Suhrawardi, ada dua sarana untuk bisa sampai pada pengetahuan *hushuli*: pertama dengan memaksimalkan fungsi indriawi atau observasi empiris. Artinya, melalui indra yang dimiliki, manusia mampu menangkap dan menggambarkan segala objek indriawi (*mahsusat*), sesuai dengan pemberianan indriawi, yaitu melihat, mendengar, merasa, meraba, dan mencium. Kedua, melalui sarana daya pikir (observasi rasional), yaitu upaya rasionalisasi segala objek rasio dalam bentuk spiritual (metafisik, *ma'qulat*) secara silogisme, yaitu menarik kesimpulan dari hal-hal yang diketahui pada hal-hal yang belum diketahui. Sedangkan pengetahuan *hudhuri*, atau biasa juga disebut pengetahuan dengan kehadiran, hanya bisa diperoleh melalui observasi ruhani. Pengetahuan *hudhuri* ini bersumber dari sang pemberi pengetahuan tertinggi berdasarkan mukasyafah dan illuminasi.

Pembagian pengetahuan seperti di atas mirip dengan pembagian yang dilakukan oleh Syamsuddin Muhammad Syahrazuri. Ia membagi ilmu ke dalam ilmu hakikat (*haqiqiyah*) dan ilmu '*urfī* ('*urfīyyah ishthilahiyah'). Yang dimaksud dengan ilmu hakikat ialah pengetahuan sejati yang tidak berubah-ubah dengan perubahan waktu. Pengetahuan ini merupakan hikmah perrenial, misalnya ilmu tentang Tuhan, akal-akal, jiwa, falak-falak, dan unsur-unsur dasar. Sedangkan ilmu '*urfī* ialah pengetahuan yang bersifat elastis, dalam pengertian mengikuti perkembangan zaman, misalnya ilmu sastra dan berbagai ragamnya. Jelasnya, ilmu '*urfī* ialah pengetahuan yang memiliki kajian*

<sup>2</sup> Suhrawardi, "Hikmah al-'Isyraq", dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'ah Mushannafat Syaikh Isyraq Syihab ad-Din Yaya Suhrawardi*, (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran), p. 10

<sup>3</sup> Suhrawardi, *al-Masyari' wa al-Mutharhat*, p. 194

<sup>4</sup> Suhrawardi, "Hikmah al-'Isyraq", p. 13.

selain ilmu sejati, hakikat.<sup>5</sup> Lebih lanjut dijelaskan bahwa ilmu hakikat terbagi ke dalam dua bagian: *dzauqiyah kasyfiyyah* dan *bahtsiyyah nazhariyyah*, di mana yang pertama berdasarkan atas pancaran cahaya ilahi, sementara yang kedua bersandar pada kekuatan rasio, analogi, atau dengan definisi.<sup>6</sup>

Bagian kedua dari *Hikmah al'Isyraq* mengungkapkan pemikiran teosofi Suhrawardi yang berkisar tentang konsep metafisikanya. Pada bagian ini, Suhrawardi menjelaskan konsep teosofi yang berpusat pada kajian cahaya sebagai media simbolik. Dia mengelaborasi cahaya untuk mengungkapkan kesatuan pemikirannya, baik pada tataran epistemologi, teologi, maupun ontologi. Pembahasan utama pada bagian ini meliputi hakikat cahaya dan *Nur al'Anwar*, susunan wujud, aktivitas *Nur al'Anwar* dan cahaya dominan, karakter khusus pembagian *barzakh* dan komposisinya, persoalan alam akhirat, kenabian dan nasib perjalanan jiwa manusia menuju kelepasannya. Bahasan terakhir lebih menekankan pada proses penyucian jiwa.

Pada tataran epistemologi, pengetahuan dibagi ke dalam pengetahuan kosmologis yang berkaitan dengan alam semesta (termasuk ke dalam kategori gelap, *alghasiq*); pengetahuan astronomis yang berhubungan dengan falak-falak dan benda-benda langit; dan pengetahuan metafisis yang berkaitan dengan segala yang ada, *maujud*. Suhrawardi menyatakan, seluruh alam semesta merupakan rentetan dari

<sup>5</sup> Lihat penjelasan Syahrazuri pada pembukaan kitab *Syarh Hikmah al-Isyraq*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'ah Mushannafat Syaikh 'Isyraq Syihab ad-Din Yahya Suhrawardi*, (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran), p. 4.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 5.

intensitas cahaya. Gradiasi sinar dari sumber cahaya berakhir pada kegelapan. Semua kajian pada bagian kedua membentuk bangunan teosofinya, yang merupakan perpaduan antara pemikiran filosofis dan sufistik. Oleh karena itu, Ian Richard Netton menyebut Suhrawardi sebagai pencetus konsep kesatuan iluminasi (*wahdah al'isyraq*) sebab Suhrawardi mengoptimalkan pemakaian proses iluminasi sebagai ilustrasi holistik dari kesatuan wujud (*wahdah al-wujud*) yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabi.<sup>7</sup> Jadi, ada perimbangan yang paralel antara *wahdah al'isyraq* dengan *wahdah al-wujud*; keduanya sama-sama menggunakan istilah kesatuan (*unity*).

### 1. Problem Epistemologi

Dari gambaran di atas diperoleh kesimpulan bahwa pengetahuan diperoleh melalui dua jalan: *hushuli* dan *hudhuri*. Pengetahuan *hushuli* adalah pengetahuan perolehan yang dicapai melalui karsa manusia, baik melalui olah bahasa (definisi), olah pikir (logika), maupun hasil pencerapan indriawi. Sedangkan pengetahuan *hudhuri* adalah pengetahuan dengan kehadiran dalam diri setiap individu. Pengetahuan *hudhuri* bersifat mandiri, muncul dalam diri sendiri. Pengetahuan *hudhuri* tidak akan lenyap dan cenderung mistis. Sedangkan pengetahuan *hushuli* bersifat relatif dan memiliki ketergantungan dengan situasi dan kondisi pemiliknya.

Menurut Mehdi Amin Razavi, ada dua kontribusi yang disumbangkan Suhrawardi terkait dengan wacana epistemologi. Kontribusi pertama adalah kritik Suhrawardi terhadap sejumlah teori pengetahuan, khususnya penge-

<sup>7</sup> Ian Richard Netton, *Allah Trancendent*, (Surrey Curzon Press, 1994), p 258

tahuan yang diperoleh melalui definisi, persepsi indra, dan logika. Suhrawardi menolak teori peripatetik dan menyatakan bahwa teori tersebut tidak mampu memberikan pengetahuan yang sejati. Suhrawardi menganggap bahwa teori peripatetik gagal membangun teori pengetahuan yang mapan, yang dapat mendatangkan pengetahuan yang sebenarnya.<sup>8</sup> Kelemahan yang menonjol terdapat pada metode definisi, persepsi indra, dan logika. Dengan melihat kelemahan dan kerapuhan teori *Hushuli* model peripatetik, Suhrawardi kemudian menawarkan solusi dengan suatu teori yang diyakini dapat mendatangkan pengetahuan sejati yang disebut ilmu *hudhuri* (*al’ilm al-hudhuri; ittishali, syuhudi*), yaitu pengetahuan dengan kehadiran, sejenis penyinaran langsung dari sumber cahaya (*‘isyraq hudhuri*) dan menempatkan jiwa manusia sebagai penerima cahaya.<sup>9</sup> Komponen yang sangat mendasar bagi ‘ilm al-hudhuri adalah penyingkapan (*mukasyafah*) dan penyaksian (*musyahadah*). Konsep ilmu *hudhuri* ini dipelopori Suhrawardi sebagai salah satu cara untuk memperoleh pengetahuan sejati setelah ia tidak puas dengan metode epistemologi peripatetik. Jadi, dengan caranya sendiri Suhrawardi menunjukkan sisi kelemahan metode peripatetik untuk menopang pendiriannya.

## 2. Problem Definisi

Salah satu teori untuk memperoleh pengetahuan adalah melalui definisi. Dalam tradisi falsafah dan logika, semua jenis definisi sering disebut dengan istilah *ta’rif*,

<sup>8</sup> Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, Get I, (Surrey: Curzon Press, 1997), p. 92.

<sup>9</sup> Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, (London and New York Kegan Paul International, 1993), p. 210

yang berarti menjadi diketahui.<sup>10</sup> Secara historis, metode untuk memperoleh pengetahuan melalui definisi sudah dimulai sejak Plato yang mengikuti metode Socrates dalam mengetahui sesuatu. Socrates yang dikenal dengan metode dialog menggali pengertian segala sesuatu melalui tanya jawab yang terus-menerus sehingga diperoleh pengertian yang sebenarnya. Metode dialog itu kemudian dielaborasi dan dipertajam oleh Aristoteles dengan istilah definisi. Menurut Aristoteles, definisi adalah pintu pengetahuan menuju pengetahuan ilmiah selanjutnya. Pengetahuan yang dicapai dengan mengetahui definisi adalah alamiah. Definisi dapat memberikan penjelasan atas segala sesuatu dan bersifat universal. Teori definisi yang ditawarkan Suhrawardi merupakan perpaduan antara teori definisi Plato dengan Aristoteles. Ia berupaya memadukan antara teori definisi Aristoteles dengan definisi yang dibangun berdasarkan atas intuisi intelektual Plato ke dalam satu bentuk definisi tentang pengetahuan.<sup>11</sup>

Pada bagian pertama buku *Hikmah al’Isyraq*, terdapat bahasan tentang ragam pengetahuan dan definisi (*fi al-ma’arif wa at-ta’rif*).<sup>12</sup> Menurut Suhrawardi, kaum peripatetik melakukan kesalahan besar dalam membedakan antara esensi umum (*al-jins*) dan diferensia khusus (*al fashl*).<sup>13</sup> Sebab menurutnya, esensi umum dan diferensia khusus harus menyatu secara menyeluruh. Namun demikian, satu

<sup>10</sup> Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi’s Hikmah al’Isyraq*, (Atlanta Georgia: Scholars Press, 1990), p 77.

<sup>11</sup> Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, p. 93

<sup>12</sup> Suhrawardi, *Hikmah al’Isyraq*, p 20

<sup>13</sup> Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, p. 93.

hal yang mesti dicamkan adalah bahwa Suhrawardi tidak mencampakkan begitu saja teori definisi sebagai media yang valid untuk memperoleh pengetahuan. Dia hanya menegaskan bahwa untuk mencapai pengetahuan sejati tidak selayaknya mengandalkan definisi. Dalam sejumlah karyanya, Suhrawardi mengemukakan kelemahan-kelemahan definisi peripatetik dan menawarkan teori baru sebagai alternatifnya. Dalam *Hikmah al'Isyraq*,<sup>14</sup> Suhrawardi menguraikan tentang definisi dan syarat-syaratnya. Menurut nalar peripatetik, sesuatu yang akan diketahui melalui definisi harus dispesifikasi terlebih dahulu, sebab ketika seseorang membangun sebuah definisi maka ia mesti mengetahui terlebih dahulu ciri khas sesuatu itu. Dengan cara itu, sesuatu yang diberi definisi harus lebih jelas dan ada terlebih dahulu. Menurut Suhrawardi keharusan mengetahui atribut khusus dari sesuatu yang didefinisikan, yang tidak dipunyai oleh sesuatu yang lain, mengakibatkan kita tidak sampai pada pengetahuan yang baru apabila kita belum pernah mengetahuinya. Sebagai contoh adalah ketika kita mendefinisikan "kuda" sebagai hewan yang "meringkik", karena ciri khusus yang dimiliki kuda adalah meringkik. Yang menjadi problem adalah apakah definisi kuda sebagai hewan yang meringkik itu akan mendatangkan pengetahuan baru bagi orang yang belum pernah melihat kuda.<sup>15</sup>

Suhrawardi menambahkan bahwa definisi bukanlah sekadar mengganti istilah nominal belaka, misalnya mendefinisikan 'ayah' dengan orang yang memiliki anak.

---

<sup>14</sup> Suhrawardi, *Hikmah al'Isyraq*, p 18-21

<sup>15</sup> Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, (London: Luzac & Co, 1908), p. 125.

Definisi seperti ini tidak benar karena tidak mendatangkan pengetahuan baru.<sup>16</sup> Demikian juga definisi peripatetik tentang 'manusia' misalnya, di mana 'manusia' didefinisikan sebagai hewan rasional'. Definisi semacam ini mengabaikan aspek spiritual yang non-empiris, dan karena itu, Suhrawardi menolak pandangan materialis yang hanya mengakui realitas jasmani saja. Dia tidak sejalan dengan model definisi seperti itu, sebab menurutnya tidak mungkin mendefinisikan X melalui Y yang mana Y termasuk bagian dari X.

Menurut Suhrawardi, pengetahuan tentang manusia, atau apa saja, harus didasarkan pada pengetahuan individu mengenai esensi dirinya sendiri. Oleh karenanya, pengetahuan sejati tidak akan pernah bisa dicapai melalui formula-formula definisi yang dibangun peripatetik.<sup>17</sup> Kegagalan metode "definisi" untuk memperoleh pengetahuan sejati disebabkan karena terbentur oleh kompleksitas atribut yang dimiliki oleh tiap entitas yang hendak diberi definisi. Hambatan yang paling mendasar ialah adanya pengalaman empiris tiap individu yang tidak sempurna, dan karena itu, menghasilkan pengetahuan yang juga tidak sempurna, bersifat parsial.

Di dalam bagian kedua dari buku *at-Talwihat*, Suhrawardi menampilkan bahasan khusus tentang definisi. Ia mengatakan bahwa untuk mendefinisikan sesuatu tidak cukup hanya dengan menyebutkan esensi alaminya saja, sebab di samping ciri khusus yang dimiliki oleh sesuatu itu, di dalamnya juga terdapat sifatsifat lain yang menyertainya, yang dapat menjadi pertimbangan dalam proses definisi. Oleh karena itu, sebuah definisi tidak cukup hanya dengan

---

<sup>16</sup> Suhrawardi, *Hikmah al'Isyraq*, p. 18.

<sup>17</sup> Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, p. 66.

menyebutkan esensi paling khusus dari sesuatu, tetapi juga harus menyertakan sifat-sifat lainnya. Dari keharusan menyebut sifat-sifat lain yang berdampingan dengan sifat khusus yang dimiliki sesuatu yang didefinisikan, maka kita dapat menyimpulkan bahwa pengetahuan melalui definisi tidak sempurna, sebab kita tidak pernah akan mengetahui semua sifat-sifat bawaan yang terdapat pada segala sesuatu.<sup>18</sup>

Selain kelemahan yang berasal dari manusia, hambatan juga timbul dari sesuatu yang akan diberi definisi. Misalnya adanya sesuatu yang memiliki genus dan differensia yang sama, jadi baik *genus* dan *differensia* adalah satu dan sama, seperti warna-warna atau suara.<sup>19</sup> Warna tertentu tidak dapat didefinisikan, seperti halnya manusia sebagai hewan rasional. Warna adalah genus tanpa differensia sehingga ia tidak dapat diberi definisi. Warna hanya dapat didefinisikan oleh dirinya sendiri.<sup>20</sup> Suhrawardi mencantohkan warna "hitam". Ia menegaskan bahwa "hitam" sebagai suatu wujud tunggal (*syai' wahid basith*) yang apabila dipahami sebagaimana adanya, maka ia tidak memiliki bagian-bagian.<sup>21</sup> Menurut Suhrawardi, "hitam" tidak dapat didefinisikan oleh orang yang belum pernah melihatnya sama sekali. Artinya, jika warna hitam tersebut dilihat maka ia akan dapat diketahui, tetapi sebaliknya, apabila tidak dilihat maka ia tidak dapat diketahui melalui definisi.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, p. 94.

<sup>19</sup> Suhrawardi, *al-Muqawamat*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'ah Mushannat Syaikh Isyraq Syihab ad-Din Yahya Suhrawardi*, (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran), p. 170.

<sup>20</sup> Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq*, p. 73.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Ibid.

Dari pernyataan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa pengetahuan tentang sesuatu ditentukan oleh hubungan langsung antara subjek dan objek, tanpa ada halangan apa pun. Hubungan langsung antara subjek dan objek yang diketahui itulah yang dimaksud oleh Suhrawardi sebagai hubungan iluminasi (*idhafa isyraqiyah*). Suhrawardi menyatakan, jika sesuatu sudah terlihat maka seseorang sudah tidak lagi memerlukan definisi. Dalam hal ini, bentuk sesuatu yang terdapat di dalam pikiran adalah sama dengan bentuk sesuatu yang ada dalam persepsi indra (*shuratuhu fi al-aql ka shuratihi fi al-hiss*).<sup>23</sup> Bagi Suhrawardi, pengetahuan diperoleh melalui persepsi yang disebut *musahadah*. Bentuk pengetahuan ini lebih tinggi daripada pengetahuan predikatif. Ini merupakan bukti dari ketidakmampuan definisi menghasilkan pengetahuan baru.

Berdasarkan argumen tersebut, Suhrawardi berkesimpulan bahwa definisi bukanlah sarana yang tepat untuk sampai pada pengetahuan sejati.<sup>24</sup> Menurutnya, sebuah definisi dikatakan valid manakala ia mampu secara benar menyebutkan satu demi satu semua atribut esensial yang, secara kolektif, ada pada benda yang didefinisikan itu, walaupun atribut-atribut itu bisa saja secara tersendiri ada pada benda lain.<sup>25</sup> Sebagai konsekuensinya, definisi mesti dideskripsikan dengan semua atribut yang melekat pada sesuatu yang didefinisikan. Dalam hal ini dia menyatakan: "*innama takunu al-haqiqah 'urifat idza 'urifa*

<sup>23</sup> Ibid., p. 73-74.

<sup>24</sup> Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination*, p. 95.

<sup>25</sup> Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, p. 126

*jami'u dzatiyyatiha.*<sup>26</sup> Konsekuensi logis dari hal ini adalah akan timbul deretan kerumitan yang semakin panjang dan tidak ada habisnya. Pertanyaan yang kemudian muncul adalah, mungkinkah setiap orang dapat mengetahui sesuatu secara pasti dan lengkap dengan pengalaman dan pengetahuannya yang terbatas? Dalam kaitan ini, bisa jadi sesuatu hal, bagi sekelompok orang sudah lazim diketahui, akan tetapi tidak/belum lazim bagi orang lain, sebab tujuan paling esensial dari pemberian definisi adalah membuat sesuatu yang belum terang menjadi terang melalui rangkaian kalimat yang benar.

Paparan di atas menjadi landasan bagi Suhrawardi untuk mendefinisikan Cahaya menjadi tak terdefinisikan (definisi tanpa definisi). Menurutnya, definisi adalah upaya untuk memperjelas suatu entitas. Dan, untuk menjadikan sesuatu menjadi lebih jelas mesti dengan sesuatu yang pasti lebih jelas dari yang dijelaskan, bukan sebaliknya. Dalam salah satu pernyataannya, Suhrawardi menegaskan:

Definisi harus dibangun dengan sesuatu yang lebih jelas, bukan dengan sesuatu yang memiliki kejelasan serupa, terlebih dengan sesuatu yang tidak jelas, atau tidak diketahui kecuali melalui yang akan diberi definisi.<sup>27</sup>

Dalam realitanya, tidak ada entitas yang lebih terang atau lebih jelas daripada cahaya, sebab cahayalah yang membuat segala sesuatu menjadi terang. Oleh karenanya, cahaya tidak mungkin dapat didefinisikan. Menurut Suhrawardi, segala yang tidak memerlukan penerangan berarti sudah jelas dan nyata, dan tidak ada sesuatu yang lebih jelas daripada cahaya, sehingga ia tidak perlu definisi

---

<sup>26</sup> Suhrawardi, *Hikmah al'Israq*, p. 21

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 18

yang dapat menjadikannya lebih jelas.<sup>28</sup> Apa yang perlu dijelaskan lagi dari cahaya? Terlebih lagi *Nur al'Anwar*, sebagai sumber utama semua cahaya, Dialah yang paling kaya (*al-ghani*) dan paling sempurna (*al-kamil*).<sup>29</sup>

Dari penjelasan di atas, Suhrawardi sebenarnya tidak menyatakan bahwa definisi tidak mampu mengantarkan pada semua pengetahuan dari objek yang bersifat materiil sekalipun, sebab masih terdapat objek materi yang tidak mampu didefinisikan. Karena itu, dia berkesimpulan bahwa definisi peripatetik tidak dapat mengantarkan pada pengetahuan, dan kesulitan ini diakui sendiri oleh Aristoteles selaku pendiri peripatetik.<sup>30</sup> Namun demikian, hal itu tidak berarti bahwa Suhrawardi menolak sama sekali keabsahan definisi untuk memperoleh pengetahuan. Dia hanya menegaskan bahwa definisi tidak akan mampu mengantarkan seseorang pada pengetahuan yang sebenarnya, namun pada batas tertentu dia masih mengakui metode definisi sebagai salah satu sarana untuk mencapai pengetahuan.

### 3. Problem Penalaran Logika

Logika berperan sebagai mata rantai dari sah (benar) atau tidaknya suatu definisi. Aristoteles menekankan pentingnya logika sebagai sarana berpikir lurus dan tepat. Ia memelopori penggunaan silogisme sebagai salah satu cara berpikir dalam menarik suatu kesimpulan. Setiap silogisme terdiri atas premis mayor dan minor, dan dengan berdasar pada kedua premis itulah

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 107

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 21

ditarik suatu kesimpulan.<sup>31</sup> Dari formula silogisme yang diketengahkan Aristoteles, Suhrawardi memberi sejumlah ulasan dan merevisi silogisme Aristoteles yang dianggap belum sempurna. Dalam pendahuluan kitab *At-Talwihat*, Suhrawardi mengatakan:

Saya tidak merujuk kepada tradisi peripatetik yang terkenal, bahkan saya memperbaiknya semampuku, dan akan menyebutkan intisari dari ajaran Guru Pertamanya; Aristoteles.<sup>32</sup>

Suhrawardi memberi ulasan-ulasan penting mengenai logika di dalam karyanya yang bertitel *At-Talwihat*, *al-Masyari'* wa *al-Mutharrah*, dan *Hikmah at-Isyraq*. Ulasan-ulasan Suhrawardi tentang logika keniudian dijadikan bahan perbandingan dengan logika peripatetik. Ulasannya secara spesifik dibandingkan dengan logika yang dikembangkan oleh Ibn Sina, sebab logika Ibn Sina dianggap sebagai yang paling sistematis dan dapat dikatakan mewakili logika peripatetik.<sup>33</sup>

Dalam paragraf pertama dari pendahuluan kitab *At-Talwihat* Suhrawardi mengawali kajiannya dengan membagi pengetahuan ke dalam dua kategori, yakni: konsepsi (*tashawwur*) dan pernyataan (konfirmasi, *tashdiq*). Konsepsi (*tashawwur*) adalah pencerapan bentuk sesuatu dalam pikiran, sementara pernyataan (*tashdiq*) adalah pengakuan atau penyangkalan suatu hukum dari suatu konsep.

<sup>31</sup> Lihat Fuad Hassan, *Pengantar Filsafat Barat*, Cet, II, (Jakarta Pustaka Jaya, 2001), p. 41

<sup>32</sup> Suhrawardi, *Al-Talwihat al-Lauhiyyah wa al'Arsyiyah*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'ah Mushannafat Syaikh Isyraq Syihab ad-Din Yahya Suhrawardi*, (Tehran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran), p. 4.

<sup>33</sup> Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, p. 42.

Suhrawardi juga membagi pengetahuan manusia menjadi dua bagian, yakni: pengetahuan bawaan (*fithri*) dan pengetahuan perolehan (*ghair alfithri*).<sup>34</sup> Pada bagian selanjutnya Suhrawardi menjelaskan proses pengetahuan perolehan yang disebut pemikiran (*fikr*). Perbedaan antara pengetahuan yang diperoleh melalui proses pemikiran (*fikr*) dan pengetahuan yang diperoleh melalui proses yang ia sebut 'amr *Ikhar* merupakan persoalan mendasar dalam falsafah iluminasi.

Dalam pendahuluan kitab *Hikmah al-Isyraq* disebutkan: *wa lam yahshul li... awwalan bi alfikr, bal kana hushuluhu bi 'amrin Ikhar*.<sup>35</sup> Dari pernyataan Suhrawardi tersebut dapatlah disimpulkan bahwa terdapat sarana lain untuk memperoleh pengetahuan selain menggunakan aktivitas pikiran. Sedangkan pengetahuan bawaan (*fithri*) dianggap sebagai pengetahuan yang independen dari data indriawi atau yang lainnya. Ia terbukti dengan sendirinya, dan keabsahannya itulah buktinya. Ketika seseorang menggunakan proses pemikiran untuk memperoleh sesuatu yang belum diketahui maka ia perlu pada suatu perangkat lain yang dapat dijadikan acuan untuk menentukan keabsahannya. Untuk kepentingan inilah maka disusun sebuah perangkat penyimpulan yang menurut pengikut peripatetik disebut logika. Orang yang pertama kali menyadari akan perlunya aturan-aturan berpikir yang benar ini adalah Aristoteles. Aturan-aturan berpikir yang benar tersebut dia tuangkan dalam karyanya yang bertitel *Organon*.

<sup>34</sup> Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq*, p. 18.

<sup>35</sup> *Ibid*, p. 10

Di dalam falsafah iluminasi Suhrawardi, posisi logika sendiri hanya sebagai subordinat kemampuan potensi jiwa untuk diberi inspirasi oleh ruh Ilahi yang mampu membimbing manusia dari kesalahan putuskan dan penyimpulan. Kebijaksanaan ini pada dasarnya diperoleh melalui *Isyraqi* dan hanya sebagian kecil saja yang diperoleh melalui logika. Dengan pandangan seperti ini maka intuisi, inspirasi, dan wahyu ialah seperangkat alat yang diketahui sebelum investigasi logika untuk membangun pengetahuan yang benar (*al'ilm ash-shahih*).<sup>36</sup> Logika sendiri-sebagai alat menyusun pengetahuan yang sah dan benar terdiri atas proposisi penjelas dan pembuktian (*al-bayan wa al-hujjah*). Proposisi penjelas bertungsi sebagai penghubung konsep yang masih dalam pikiran, yaitu yang menjelaskan sebuah hasil dari definisi atau peryataan-pernyataan lain. Sedangkan proposisi pembuktian adalah segala yang berkaitan dengan konfirmasi (*tashdiq*) yang diberikan pikiran, baik berdasarkan demonstrasi (*burhani*) maupun pembuktian visi (intuisi). Bagi Suhrawardi, proposisi penjelas dan pembuktian merupakan hal yang sangat penting. Dengan uraian di atas, maka pandangan logika Suhrawardi dapat disimpulkan sebagai berikut: logika Suhrawardi menekankan pengetahuan bawaan dan perolehan; logika berfungsi sebagai alat pengetahuan perolehan; intuisi dan inspirasi secara esensial ada mendahului pembuktian yang dibangun dengan metode-metode formal; dan logika dibagi menjadi proposisi-proposisi penjelas dan pembuktian-pembuktian.<sup>37</sup>

<sup>36</sup> Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*. p 44.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 45

Di dalam *Hikmah al-'Isyraq*, Suhrawardi membekali para pembaca hanya dengan beberapa kaidah yang dianggap memadai bagi landasan falsafah iluminasinya. Oleh karena itu, bahasan logika dalam *Hikmah al-'Isyraq* sangat singkat namun padat yang dirumuskan dalam seperangkat aturan, dengan judul "kaidah-kaidah berpikir".<sup>38</sup> Pembahasan dilanjutkan dengan "hujah-hujah dan dasardasar logika" (*al-hujaj wa mabadiha*). Dalam bagian ini dibicarakan mengenai proposisi dan analogi, serta jenis-jenis proposisi dan pembahasan-pembahasan lain yang berkaitan dengan logika.<sup>39</sup> Pembahasan selanjutnya adalah mengenai "penyangkalan-penyangkalan (*al-mughklathat*) dan perbandingan-perbandingan antara analogi peripatetik dengan analogi iluminasi".<sup>40</sup>

Sebenarnya Suhrawardi tidak begitu berkepentingan dengan logika formal dan dia juga tidak ingin turut campur terlalu jauh. Namun penguasaannya terhadap logika telah memaksa Suhrawardi untuk membuktikan kekeliruan mereka dan merumuskan pandangannya sendiri. Perhatian Suhrawardi tertuju pada penyangkalan sofistik. Dengan memfokuskan kajiannya pada penyangkalan sofistik, Suhrawardi ingin menunjukkan kepada murid-muridnya bahwa di dalam penyangkalan sofistik terdapat sejumlah kesalahan, dan bahkan kesalahannya lebih banyak daripada kebenarannya.<sup>41</sup> Topik-topik yang dipermasalahkan Suhrawardi kemudian diberi judul khusus, seperti "teorema iluminasi" (*qa'idah 'Isyraqiyah*);<sup>42</sup> "hikmah iluminasi"

<sup>38</sup> Suhrawardi, *Hikmah al-'Isyraq*, p. 12-21.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 22-45.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 46-84.

<sup>41</sup> Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, p. 49.

<sup>42</sup> Suhrawardi, *Hikmah al-'Isyraq*, p 20.

(*hikmah ‘isyraqiyah*); dan “rincian iluminasi” (*daqiqah ‘Isyraqiyah*). Semua kajian dalam pokok bahasan ini sangat berbeda dari prinsip-prinsip standar logika Aristoteles. Semua topik itu mengacu pada logika baru yang ditawarkan oleh Suhrawardi sendiri.

Sejumlah pembahasan logika yang dipaparkan Suhrawardi dalam karya-karyanya itu dimaksudkan untuk memperlihatkan adanya kelemahan-kelemahan logika peripatetik. Suhrawardi ingin menunjukkan bahwa kemampuan logika dalam proses mengetahui dianggap tidak sempurna (belum mapan), meskipun masih tetap bermanfaat untuk mengetahui hal-hal yang sederhana, terutama dalam menjaga pola pikir manusia sebelum mengambil suatu kesimpulan. Logika peripatetik dianggap kurang sempurna karena masih terdapat aturan-aturan yang diperdebatkan dalam aplikasinya. Oleh karena itu, Suhrawardi mengemukakan keberatanannya terhadap logika sebagai sarana memperoleh pengetahuan sejati.

## B. Struktur Dasar Logika Ketuhanan

Pengetahuan model *manthiqi* Peripatetik yang digali dari proses *hadd* (pembatasan; definisi essensialis), meningkat ke poposisi (*al-qadlyah*), lalu silogisme (*al-istidlil*) ternyata hanya sampai pada *idrīk* (persepsi). Dengan kerangka keilmuan seperti itu ternyata esensi objek belum tertangkap, sekalipun objek fisik, apalagi objek metafisik. Ciri utama metode diskursif Peripatetik adalah apa yang sekarang kita kenal dengan logika formal, yang menuntut kebenaran proposisi. Menurut logika ini pengetahuan yang benar dapat dicari (*mathlib*),<sup>43</sup> meski tentang sesuatu yang

tidak/belum tercerap (*al-syai’ al-gha’ib; absent thing*). Aplikasi lebih jauh adalah dengan definisi, dalam arti essensialis (*hadd; essentialist definition*).<sup>44</sup> Singkat kata, sesuatu itu dapat diketahui dengan cara mendefinisikannya dengan benar (maka ada kita kenal syarat-syarat definisi yang benar). Inilah proses “tahu” menurut filsafat Peripatetik.

Refleksi filsafat Illuminasi Suhrawardi bertumpu pada “kesadaran diri” atau yang ia sebut dengan *anl’iyah* (ke-aku-an) yang juga bersifat intuitif. Bersandarkan pada *anl’iyah* (ke-aku-an) yang bersifat intuitif itu, Suhrawardi mengkritik model pengetahuan diskursif-rasionalistik (*manthiqi*) Peripatetik. Menurut Suhrawardi, dengan cara seperti itu pengetahuan mungkin dapat “dicari” (*mathlib*) tapi belum tentu dapat “diperoleh” (*hushill*).<sup>45</sup> Pengetahuan, baru dapat diperoleh, dengan terlebih dulu subjek menyadari tentang ke-diri-annya (*anl’iyya; self-consciousness*)<sup>46</sup> dan menjalin hubungan langsung (*fushill*) dengan objek (*al-syai’ al-hadhir*). Dengan demikian baik subjek maupun objek disyaratkan sama-sama hadir. Perolehan ilmu semacam inilah yang dimaksud dengan *ilmu hudūri* (*knowledge by presence*). Di samping itu, keduanya (subjek dan objek ‘tahu’) harus berada dalam terang cahaya (*nūr*). Dengan metode seperti ini realitas dapat diperoleh apa adanya (*what it is*) atau kuiditas (*mahiyyah*) dengan keseluruhan maknanya sebagaimana adanya (*as it is*).

<sup>44</sup> Ini juga diantara perombakan Suhrawardi bahwa yang selama ini disebut *ta’rif* oleh kaum peripatetik, sebenarnya adalah *hadd*, yang hanya menekankan kebenaran essensi atau forma. Sedang *ta’rif* ia klaim lebih dari sekedar itu, yaitu sampai kepada kebenaran material. Maka *ta’rif* kemudian diterjemahkan dengan “mejadikan diketahui”; *making known*.

<sup>45</sup> Hossein Ziai, *ibid.*, p. 141

<sup>46</sup> *ibid.*, p. 117

<sup>43</sup> Hossein Ziai, *Knowledge and...*, p. 136

Suhrawardi menegaskan bahwa kognisi (konsepsi/pemikiran) atau persepsi (*idr̄ik*) atas sesuatu yang tidak ada (*al-syay' al-gha'ib*) bisa saja terjadi, yaitu ketika idea (*mits̄l*) realitas (*haq̄iqah*) sesuatu itu sudah diperoleh, yaitu oleh subjek mengetahui.<sup>47</sup> Ketika idea sesuatu diperoleh, kesan atau pengaruh (*ats̄r*) yang nampak dalam wujud seseorang yang memahami, memantulkan keadaan pengetahuan yang ia capai.<sup>48</sup> Di sinilah sekali lagi perbedaan antara Peripatetik yang menghasilkan pengetahuan formal (*al-'ilm al-sh̄ir*) dengan illuminasi yang menekankan kehadiran (*al-'ilm al-Isyr̄iqi al-hud̄ri*).<sup>49</sup>

Berbeda dengan pengetahuan Peripatetik, yang mengambil bentuk *konsepsi* kemudian *konfirmasi*, pengetahuan illuminasi bukanlah pengetahuan predikatif.<sup>50</sup> Pengetahuan illuminasi didasarkan pada adanya hubungan yang diperoleh, dengan tanpa ekstensi waktu atau terjadi dalam waktu yang sangat singkat (*īn*), antara "objek" yang hadir dan "subjek" yang mengetahui, dan ini diyakini Suhrawardi sebagai jalan yang paling valid bagi pengetahuan.

Melihat pemikiran Suhrawardi sebagaimana diuraikan di atas, mengingatkan kita untuk melihat Husserl, seorang filsuf Jerman yang dikenal dengan filsuf fenomenologi.<sup>51</sup>

<sup>47</sup> Ibid., p. 140 dan terutama footnote 4: *huwa (idrak) bi husul mitsal haqiqatihi fika*

<sup>48</sup> ibid., p. 61

<sup>49</sup> Bandingkan dengan Seyyed Hossein Nasr, *Pengantar*, dalam Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri, Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 1994), p. 14

<sup>50</sup> Hossein Ziai, *Knowledge and...*, p. 141

<sup>51</sup> Istilah fenomenologi berasal dari bahasa Yunani: *phainestai* yang berarti "menunjukkan" dan "menampakkan diri sendiri". Sebagai 'aliran' epistemologi, fenomenologi diperkenalkan oleh Edmund Husserl

Banyak penulis filsafat menyatakan bahwa fenomenologi Husserl termasuk filsafat yang sangat pelik.<sup>52</sup> Adalah Merleau-Ponty, filsuf Prancis, yang paling bertanggung jawab memperkenalkan gagasan Husserl ke filsafat existentialisme.<sup>53</sup> Di samping, karena memang pengaruhnya yang sangat besar bagi para penulis Existentialist umumnya.<sup>54</sup>

Kehadiran Husserl juga disebut telah melakukan perubahan secara revolusioner terhadap filsafat Barat.<sup>55</sup> Selama ini filsafat Barat telah memposisikan manusia dan realitas eksternal secara terpisah. Misalnya pemikiran Descartes, realitas ini berdiri tegak di atas prinsip-prinsip yang diakui benar oleh rasio (*clear and distinct*). Prinsip ini merupakan *innate ideas* yang sudah "built in" pada manusia. Dari prinsip ini realitas kemudian dideduksikan. Selanjutnya, pendapat kaum empiris yang menyatakan bahwa realitas ini sejauh bisa dialami, tak ada dunia lain. Kemudian Immanuel Kant memperjelas, dengan menyatakan bahwa realitas ini adalah konstruksi *a priori* manusia.

(1859-1938), meski sebenarnya istilah tersebut telah digunakan oleh beberapa filsuf sebelumnya. Lihat Dorion Cairns, "Phenomenology" dalam Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefeild, Adam & Co., 1976), p. 231

<sup>52</sup> Bambang Sugiharto menulis dalam salah satu artikelnya: "Fenomenologi Husserl sebetulnya sangat pelik". Lihat Bambang Sugiharto, "Kebudayaan, Filsafat, dan Seni (Redefinisi dan Reponisi)" di Kompas.

<sup>53</sup> Mary Warnock, *Existentialism*, (Oxford, New York: Oxford University Press, 1989), p. 44

<sup>54</sup> Warnock menulis: "I shall to extract from the philosophy of Husserl those features which appear to have had the greatest influence on existentialist writers." Lihat, Ibid., p. 23

<sup>55</sup> Lihat James M. Edie, *Edmund Husserl's Phenomenology, a Critical Commentary*, (Bloomington Indianapolis: Indiana University Press, 1987), p. 1

Seperti kita ketahui, konsepsi Kant tentang proses pengetahuan manusia adalah suatu proses sintesa antara apa yang ia sebut dengan *apriori* dan *aposteriori*. Yang pertama merupakan aktivitas rasio yang aktif dan dinamis dalam membangun, dan berfungsi sebagai bentuk (*form*) pengetahuan, sedang yang kedua merupakan cerapan pengalaman yang berfungsi sebagai ‘isi’ (*matter*) pengetahuan, yang terdiri dari fenomena objek. Karena rasio bersifat aktif dalam mengkonstruksi fenomena menjadi pengetahuan sesuai dengan kategori-kategori rasio. Menurut Kant ada dua belas kategori di dalam akal budi. Kategori-kategori yang bersifat asasi adalah kategori yang menunjukkan kuantitas (kesatuan, kejadian, keadaan); kualitas (realitas, negasi, dan pembatasan); relasi (substansi dan aksidensi, sebab-akibat [kausalitas], interaksi); modalitas (mungkin-mustahil, ada-tidak, keperluan-kebetulan).<sup>56</sup> Karena sifatnya aktif mengkonstruksi, maka dengan kategori-kategori itu pengetahuan manusia tidak mungkin menjangkau noumena.<sup>57</sup>

Dari sini tampak bahwa Kant menggunakan kata fenomena untuk menunjukkan penampakan sesuatu, sedangkan noumena adalah realitas (*das Ding an Sich*) yang berada di luar kesadaran pengamat. Menurut Kant, manusia hanya dapat mengenal fenomena-fenomena yang tampak, bukan noumena yaitu realitas di luar (berupa benda-benda atau nampak tetapi menjadi objek kesadaran kita) yang kita

<sup>56</sup> Lihat Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Translated by JMD. Meiklejohn, (New York: Prometheus Books, 1990), p. 61

<sup>57</sup> Untuk lebih memahami konsepsi Kant ini, lihat pembahasan “Kritisisme Kant” dalam buku penulis, *Filsafat Ilmu; Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Teori Dasar Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2005).

kenal.<sup>58</sup> Noumena selalu tetap menjadi teka-teki dan tinggal sebagai “x” yang tidak dapat dikenali karena ia terselubung dari kesadaran kita. Sarana indrawi yang dikenalkan kaum empiris dan sarana rasio sebagaimana dipakai kaum rasionalis, juga kategori “Kantian” yang bersifat apriori telah membuat manusia berjarak dan terpisah dari realitas eksternalnya. Manusia “ada”, tetapi “tidak berada”.

Husserl memperkenalkan kesadaran intuisi untuk melihat langsung kompleksitas realitas, tanpa perantara, tanpa perspektif. Sudah tentu gagasan Husserl dipandang sebagai sesuatu yang ganjil dalam pemikiran Barat, termasuk sampai dewasa ini. Bagi Husserl, realitas bukan sesuatu yang berbeda pada dirinya lepas dari manusia yang mengamati. Realitas itu mewujud diri atau menurut ungkapan Martin Heidegger yang juga seorang fenomenolog: “sifat realitas itu membutuhkan keberadaan manusia”.<sup>59</sup> Noumena membutuhkan tempat tinggal (*unterkunft*) ruang untuk berada, ruang itu adalah manusia.

Husserl menggunakan istilah fenomenologi untuk menunjukkan apa yang nampak dalam kesadaran kita dengan membiarkannya termanifestasi apa adanya tanpa memasukkan kategori pikiran kita padanya atau menurut ungkapan Husserl: *zurück zu den Sachen selbst*<sup>60</sup> (kembalilah kepada realitas itu sendiri). Berbeda dengan Kant, Husserl

<sup>58</sup> Lihat Philip Blosser, “Kant and phenomenology”, dalam *Philosophy Today*, vol. xxx, no. 2/4, 1986, p. 168

<sup>59</sup> Heideger menulis: “..des Wesen des Sinnes und Menschenwesen braucht”. Lihat Martin Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, (Plüllingen, 1962), p. 38

<sup>60</sup> Samuel Ijsselina, “Hermeneutics and Textuality: Question Concerning Phenomenology”, dalam *Studies of Phenomenology and Human Sciences*, (Atlantics Highlands NJ: Humanities Press, 1979), p. 5

menyatakan, bahwa apa yang disebut fenomena adalah realitas itu sendiri yang nampak setelah kesadaran kita cair dengan realitas. Fenomenologi Husserl justru bertujuan mencari yang esensial atau *eidos* dari apa yang disebut fenomena.<sup>61</sup> Metode yang digunakan untuk mencari yang esensial adalah dengan membiarkan fenomena itu berbicara sendiri tanpa dibarengi dengan prasangka (*presuppositionlessness*). Dalam hubungan ini Husserl menjelaskan:

“...that at first we shall put out of action the conviction we have been accepting up to now, including all our science. Let the idea guiding our meditation be at Cartesian idea of science that shall be established as radically as genuine, ultimately all-embracing science.”<sup>62</sup>

Meskipun Husserl menyebut ide Cartesian sebagai salah satu upaya memahami realitas, tetapi terdapat perbedaan antar keduanya. Husserl bukan menyangsikan “ada” atau “tidak ada” nya sesuatu sebagaimana pada Descartes yang menyangsikan segalanya sebelum memutuskan “ada” nya sesuatu, tetapi semacam neutralisasi atau sikap tidak memihak, tanpa prasangka akan keberadaan sesuatu.<sup>63</sup>

Metode yang diajukan Husserl adalah *epoché*. Kata *epoché* berasal dari bahasa Yunani, yang berarti: “menunda putusan” atau “mengosongkan diri dari keyakinan tertentu.” *Epoché* bisa juga berarti tanda kurung (*bracketing*) terhadap

<sup>61</sup> Antonio Barbosa da Silva, *The Phenomenology of Religion as Philosophical Problem*, (Swiss: CWK Gleerup, 1982), p. 32

<sup>62</sup> Edmund Husserl, *Cartesian Meditation*, (The Hague Martinus Nijhoff, 1960), p. 7

<sup>63</sup> Lihat John D. Caputo, “Transcendent and Transcendental in Husserl’s Phenomenology”, dalam *Philosophy Today*, vol. xxiii, no. ¾, 1979, p. 208-209

setiap keterangan yang diperoleh dari sesuatu fenomena yang tampil,<sup>64</sup> tanpa memberikan putusan benar salahnya terlebih dahulu. Dalam hal ini Husserl mengatakan, bahwa *epoché* merupakan *thesis of the natural standpoint*<sup>65</sup> (tesis tentang pendirian yang natural), dalam arti bahwa fenomena yang tampil dalam kesadaran adalah benar-benar natural tanpa dicampuri oleh presupposisi pengamat.

Metode *epoché* merupakan langkah pertama untuk mencapai esensi fenomena dengan menunda putusan lebih dahulu. Langkah kedua, Husserl menyebutnya dengan *eidetic vision* atau membuat ide (*ideation*). *Eidetic vision* ini juga disebut “reduksi”, yakni menyaring fenomena untuk sampai ke *eideosnya*, sampai ke intisarinya atau yang sejatinya (*wesen*). Hasil dari proses reduksi ini disebut *wesenschau*, artinya sampai pada hakikatnya.<sup>66</sup>

Sebagaimana Husserl, Suhrawardi menganggap pengetahuan bergantung pada hubungan antara subjek dan objek. Argumentasinya, bahwa essensi sesuatu pertama-tama harus diperoleh oleh subjek, baru kemudian sesuatu dapat diketahui, jika tidak demikian, keadaan (hollow) subjek berarti mendahului dan sesudah itu menjadi sama, yang tak sesuatu pun dapat disebut telah diperoleh. Karenanya, keadaan (respon psikologis) subjek terhadap objek merupakan salah satu faktor yang membatasi apakah pengetahuan itu diperoleh atau tidak. Kondisi subjektif atas pengetahuan dengan pengalaman, kehadiran dan intuisi ini sebenarnya

<sup>64</sup> Antonio Barbosa da Silva, *The Phenomenology of...*, p. 36

<sup>65</sup> Allen S. Weiss, “Marleau-Ponty’s Interpretation of Husserl’s Phenomenological Reduction”, dalam *Philosophy Today*, vol. xxvii, no. 4/4, 1983, p. 343

<sup>66</sup> Lihat Antonio Barbosa da Silva, *The Phenomenology of...*, p. 39

bukan merupakan bagian dari teori predikatif dan formal Peripatetik tentang pengetahuan.<sup>67</sup>

Harus terdapat korespondensi yang sempurna antara “idea” yang diperoleh dalam subjek dan objek: hanya korespondensi itu yang dapat menunjukkan bahwa pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya dapat diperoleh. Ini berarti, untuk memperoleh pengetahuan, suatu bentuk “kesatuan” harus dibangun antara subjek dan objek, dan keadaan psikologis subjek merupakan faktor yang menentukan dalam membangun kesatuan ini. Kesatuan subjek dan objek diperoleh dalam diri orang yang mengetahui dengan melakukan penyadaran diri, dan ini dapat terjadi karena tidak ada keterpisahan dalam realitas, tetapi hanya gradasi manifestasi esensi. Dengan kata lain, pengetahuan illuminasi didasarkan pada kesatuan antara subjek dan objek dengan cara “idea” objek diperoleh dalam “kesadaran diri-subjek”.<sup>68</sup>

Prinsip yang diajukan Suhrawardi adalah bahwa untuk dapat diketahui, sesuatu harus terlihat (dalam arti *musȳihadah*) sebagaimana adanya (*kama huwa*), khususnya jika sesuatu itu benda tunggal (*basith*). Dengan demikian, pengetahuan yang diperoleh seseorang yang melihat sesuatu sebagaimana adanya akan memungkinkannya tidak memerlukan lagi definisi, *istaghna 'an al-ta'rīf*,<sup>69</sup> dalam arti “bentuk sesuatu dalam pikiran adalah sama bentuknya dalam persepsi indria.”<sup>70</sup> Argumen-argumen ini memberikan suatu

<sup>67</sup> *ibid.*, p. 142

<sup>68</sup> *ibid.*, p. 143

<sup>69</sup> Hossein Ziai, *ibid.*, p. 134 dikutip dari Suhrawardi, *Opera II*, p. 73-74 “barangsiapa sudah menyaksikan, maka tidak butuh lagi definisi” (*man yusȳihiduh, istaghnū an la-ta'rīf*)

<sup>70</sup> Hossein Ziai, *ibid.* “shurūtuh fil al'aql ka shurūtih fi al-hissi”

perubahan antara apa yang dapat kita sebut pendekatan mental terhadap pengetahuan dengan pendekatan yang menekankan “visi” langsung terhadap esensi sesuatu yang nyata dan menegaskan bahwa pengetahuan disebut valid hanya jika objek-objeknya “dirasakan.”<sup>71</sup> Kesatuan antara subyek tahu dan objek tahu dalam kesadaran intuitif yang bersifat mental disertai visi (*musȳihadah*) inilah sebenarnya prinsip pengetahuan fenomenologi dalam terang ilmu hudluri.

Seperti dijelaskan di atas, bahwa pengetahuan tentang sesuatu tidak akan dapat diperoleh dengan cara mendefinisikannya, dalam arti essensialis. Apa yang dilakukan kaum Peripatetik hanyalah reduksi atau pembatasan terhadap genus (*jīns*). Suatu organisme mustahil diketahui hanya dengan mendekatkan antara yang substansi dan yang aksidensi; antara genus (*al-jīns*) dengan diferensia (*al-fashl*). Menurut Suhrawardi, “bahkan kesulitan itu juga diakui oleh guru kaum Peripatetik sendiri (Aristoteles).”<sup>72</sup> Karena ta’rif hanya bisa terjadi dengan perantara benda-benda yang mengkhususkan totalitas suatu benda (*ijtima’*), yaitu keseluruhan organik.<sup>73</sup>

Sejalan dengan itu, untuk dapat mendefinisikannya, sesuatu itu harus lebih dulu dispesifikasi, yaitu sesuai dengan sesuatu yang lebih nampak jelas atau lebih jelas (*al-azhhar*).<sup>74</sup> Inilah sebagian gagasan epistemologi illuminai tentang mengetahui sesuatu berdasarkan “melihat” sesuatu

<sup>71</sup> *ibid.*, p. 133 dikutip dari Suhrawardi, *Opera II*, p. 42, 134-135

<sup>72</sup> Hossein Ziai, *ibid.*, p. 78 dikutip dari Suhrawardi, *Opera II*, p. 21

<sup>73</sup> *ibid.*

<sup>74</sup> *ibid.*, p. 65

sebagaimana adanya. Maka konsep sesuatu, "kursi" misalnya, sebagaimana diakui oleh Peripatetik, tidak pernah ada. Karena itu tidak lebih dari konsep formal yang diciptakan dengan menyingkirkan sifat partikularnya. Berbeda dengan itu, logika Illuminasi tidak terbatas oleh kategori (*ten categories*) dan sebaliknya menekankan pada tangkapan essensi sesuatu itu. Sehingga, menurut penulis, manusia tidak mungkin mengetahui "kursi", tetapi mereka mengetahui "kursi ini" atau "kuda balap", dan lain-lain. Inilah yang dimaksud dengan "menghususkan totalitas sesuatu." Atau "kursi itu" ada karena yang ini "meja". Maka logika Illuminasi tidak hanya benar secara formal tetapi juga material.

Untuk dapat mempunyai pengetahuan yang meyakinkan (*al-ma'rifah al-mutayaqqinah*) tentang sesuatu, seperti dijelaskan di atas, keseluruhan essensi (*al-jami' al-dzatiyyat*) harus diketahui. Ini tidak dapat dilakukan hanya dengan proses mengurangi secara khas essensi-essensi (diferensia) sesuatu, karena bisa jadi masih terdapat berbagai-bagi sifat 'tersembunyi' (*sifat ghayr zhahirah*) yang berhubungan dengan sesuatu, karena tidak mungkin membuat uraian yang sempurna.<sup>75</sup> Lagi-lagi inilah yang tidak dilakukan oleh Peripatetik. Seperti tampak dengan konsep "manusia", mereka mendefinisikannya dengan "hewan yang berakal." Menurut Suhrawardi bahwa kemampuan manusia menalar adalah aksidental dan *posterior* terhadap realitas manusia, dan karenanya "hewan yang berfikir" tidak menunjukkan esensi manusia. Ini berarti bahwa formula bagi definisi esensialis tentang manusia hanya valid secara formal, dan hanya sesuai dengan kaum Peripatetik. Kenyataannya, formula ini adalah sebuah *tautologi*, dan tanpa nilai nyata

<sup>75</sup> *ibid.*, p. 66

(*real value*) bagi seseorang yang berusaha mengetahui wujud manusia, yang diketahui, yaitu idea "manusia."<sup>76</sup>

Suhrawardi mengemukakan dasar-dasar pandangan-nya mengenai bagaimana pengetahuan diperoleh. Sesuatu yang tunggal, yaitu sesuatu yang esensinya satu dan tidak tersusun dari dua unsur atau lebih, bagi Peripatetik, adalah hal-hal yang tidak diketahui, namun bagi pengikut illuminasi hal itu dapat diketahui. Prinsip yang diajukan Suhrawardi adalah bahwa untuk dapat diketahui, sesuatu harus terlihat (dalam arti *musylhadah*) sebagaimana adanya (*kama huwa*), khususnya jika sesuatu itu benda tunggal (*basith*). Dengan demikian, pengetahuan yang diperoleh seseorang yang melihat sesuatu sebagaimana adanya akan memungkinkannya tidak memerlukan lagi definisi *istaghna 'an al-ta'rif*,<sup>77</sup> dalam arti "bentuk sesuatu dalam pikiran adalah sama bentuknya dalam persepsi indria."<sup>78</sup> Argumen-argumen ini memberikan suatu perubahan antara apa yang dapat kita sebut pendekatan mental terhadap pengetahuan dengan pendekatan yang menekankan "visi" langsung terhadap esensi sesuatu yang nyata dan menegaskan bahwa pengetahuan disebut valid hanya objek-objeknya "*dirasakan*".<sup>79</sup>

Menurut Ziai, Suhrawardi mengawali dengan sebuah contoh. "Hitam," tegasnya adalah "suatu wujud tunggal" (*syay' wahid basith*) yang jika diketahui sebagaimana

<sup>76</sup> *ibid.*, p. 118-9

<sup>77</sup> Hossein Ziai, *ibid.*, p. 134 dikutip dari Suhrawardi, *Opera II*, p. 73-74

<sup>78</sup> من شاهده (الشَّهِيدُ) استغنى عن التعريف (barangsiapa sudah menyaksikan, maka tidak butuh lagi definisi)

<sup>79</sup> Hossein Ziai, *ibid.*

<sup>79</sup> *ibid.*, p. 133 dikutip dari Suhrawardi, *Opera II*, p. 42, 134-135

adanya, tidak mempunyai bagian-bagian. "Hitam" tidak dapat didefinisikan sama sekali oleh orang yang tidak melihat sebagaimana adanya.<sup>80</sup> Artinya, jika benda tunggal "hitam" tersebut terlihat, ia dapat diketahui; sebaliknya jika tidak, maka tidak ada definisi tentangnya yang dapat menggambarkan pengetahuan tentangnya secara keseluruhan atau secara benar. Tuntutan Suhrawardi bahwa hal ini merupakan entitas tunggal, bukan majemuk adalah sesuai dengan pandangan Peripatetik. Tetapi pandangannya yang mensyaratkan subjek harus memahami keseluruhan objek agar dapat diketahui ini berasal dari proposisi umum bahwa pengetahuan tentang sesuatu terletak pada hubungan antara objek dan subjek yang mengatahui dan seterusnya.

Pengetahuan ini menuntut subjek yang mengetahui berada dalam posisi tempat pengetahuan tersebut; memahami benda secara langsung, dengan cara menghubungkan pandangan, sebagai suatu pertemuan aktual antara subjek yang melihat dan objek yang terlihat; suatu hubungan antara dua hal tanpa halangan apa pun, dan yang diperoleh adalah hubungan antara keduanya. Jenis "hubungan illuminasi" (*idhafah isyraqiyah*) inilah yang mencirikan pandangan Suhrawardi mengenai dasar pengetahuan.

Bagi Suhrawardi, sesuatu yang tidak memerlukan definisi dan penjelasan maka berarti sesuatu itu jelas, terang dengan sendirinya. Dalam kenyataannya, tidak ada sesuatu yang lebih terang dan lebih jelas daripada cahaya.<sup>81</sup>

<sup>80</sup> Hossein Ziai, *ibid.* (tidak mungkin mengenalnya bagi orang yang tidak menyaksikan sebagaimana adanya)

<sup>81</sup> Suhrawardi, *Hikmah al-'Israq* dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'ah Mushannafat Syaikh 'Israq Syihab ad-Din Yaya Suhrawardi*,

Dalam pandangan Suhrawardi, cahaya tidak memerlukan definisi, sebab tujuan dari pemberian definisi adalah untuk menerangkan sesuatu. Suhrawardi membagi cahaya ke dalam dua bagian: cahaya temaram (*nur al'aridh*) dan cahaya murni (*nur al-mujarrad, nur al-mahdhi*).<sup>82</sup> Adapun sesuatu yang bukan cahaya dibagi ke dalam: *al-jauhar al-jismani al-ghasiq* dan *al-hai'ah azh-zulmaniyyah*.

Cahaya temaram (*nur al'aridh*) ialah cahaya yang tidak mandiri. Ia berhajat kepada lokus lain, seperti *al-anwar al-mujarradat al-aqliyyah*, atau jasad-jasad yang memiliki cahaya. Sedangkan cahaya murni (*mir al-mujarrad, nur al-mahdhi*) ialah cahaya yang berdiri sendiri, mandiri dengan dzatnya sendiri. Adapun yang dimaksud *al-jauhar al-jismani al-ghasiq* ialah sesuatu yang tidak memiliki cahaya dalam dirinya (*al-muzhlim fi dzatihi*), jasad gelap yang tidak memiliki cahaya, terangnya bukan karena dzatnya, melainkan karena datangnya cahaya dari yang lain. Sementara *al-barzakh* adalah pembatas antara dua hal. Jasad yang tebal dapat dijadikan sebagai pembatas, sehingga *al-jism* dinamakan juga *al-barzakh* yang dapat dikenali posisinya.<sup>83</sup> *Al-jism*, seperti disinggung di atas, merupakan *barzakh*, sedangkan *barzakh* sendiri ialah sesuatu yang tidak mempunyai cahaya dalam dirinya. Karena itu, *al-jism* senantiasa memerlukan cahaya murni (*nur al-mujarrad*), yaitu *nur* yang memiliki cahaya pada dirinya sendiri.<sup>84</sup>

(Tehran: Anjuman Syahansyah Falsafah Iran), 106.

<sup>82</sup> *Ibid.*, 107.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 108. Lihat juga Syams ad-Din Muhammad Syahrazuri, *Syarh Hikmah al-'Israq*, dalam Hossein Ziai (ed.), (Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. 1993), 288.

<sup>84</sup> Suhrawardi, *Hikmah al-'Israq...*, 109.

Menurut Suhrawardi, setiap cahaya yang ada pada dirinya, itu merupakan cahaya murni (*nur al-mujarrad*). Setiap individu yang mengetahui dzatnya sendiri maka ia merupakan *nur al-mujarrad*. Setiap orang tentu tidak pernah lalai akan ke-diriannya, ia selalu sadar akan dirinya, dan tiap orang berdiri sendiri dalam mengetahui dzatnya sendiri, tanpa melalui citra dirinya pada dirinya sendiri.<sup>85</sup> jika orang mengetahui dirinya sendiri melalui cilia dirinya, samalah artinya orang itu tidak mengetahui citra dirinya dalam dirinya. Oleh karena itu, tidak dapat dibayangkan bagaimana mengetahui dzatnya sendiri melalui sesuatu yang menyertai dirinya.

Tidak terbayangkan bagi seseorang untuk mengetahui dirinya melalui sesuatu yang melekat pada dirinya sendiri, karena sesuatu itu merupakan sifatnya sendiri. Jika setiap sifat merupakan bagian dari dzatnya sendiri, (sifat) tahu atau (sifat-sifat) yang lainnya merupakan dzatnya sendiri, maka seseorang akan mengetahui dzatnya sendiri sebelum dia mengetahui sifat-sifat dan hal-hal yang lain, dan seseorang tidak mengetahui dzatnya sendiri melalui sifat-sifat yang ada pada dirinya.<sup>86</sup>

Pengetahuan-diri tiap individu sendirilah yang paling jelas mengetahui dzatnya sendiri, bukan melalui sifat-sifat bawaan yang melekat pada dirinya. Tiap individu mengetahui dirinya dengan dirinya sendiri, sebab di dalamnya terdapat cahaya murni (*nur al-mujarrad*, *nur al-mahdh*). Jadi, pengetahuan yang sebenarnya ialah pengetahuan yang datang dari dalam, bukan dari luar dirinya, yaitu pengetahuan mandiri, tanpa campur tangan apa pun selain dirinya sendiri.

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, 110-111. Lihat juga Syams ad-Din Muhammad Syahrzuri, *Syarh Hikmah al'Isyraq*, 294-295.

<sup>86</sup> *Ibid*, 295.

Tiap individu yang mengetahui dzatnya, dia adalah *nur mahdh*, dan tiap *nur mahdh* adalah terang bagi dirinya dan ia menyadari dirinya sendiri, oleh karenanya, yang mengetahui, yang diketahui, dan pengetahuan itu sendiri, di sini menyatu menjadi satu, seperti halnya, akal, yang berpikir, yang dipikirkan, dan pikiran itu sendiri, semuanya adalah satu.<sup>87</sup>

### C. Tuhan, objek “kenal” bukan objek “tahu”

Setelah mengupas kelemahan-kelemahan pengetahuan semantis dan empiris yang disebut dengan ‘ilm al-Hushuli (melalui definisi, logika, dan persepsi indra), Suhrawardi kemudian menawarkan metode lain untuk mencapai pengetahuan sejati, yakni dengan apa yang ia sebut ‘ilm al-hudhuri (ilmu dengan kehadiran). Langkah pertama yang mesti dilalui untuk bisa sampai pada pengetahuan sejati ialah dengan mengenal terhadap diri sendiri. Dalam membahas metode barunya itu, Suhrawardi memulai dengan menjelaskan istilah-istilah kunci yang banyak ia gunakan. Ia memulai dengan mempertentangkan antara terang dan gelap, cahaya (*nur*) dan kegelapan (*zhalam*), *ghani* dan *faqr*, serta *husluli* dan *hudhuri*.

Pertama-tama Suhrawardi menjelaskan hakikat cahaya (*nur*). Menurutnya, sesuatu yang tidak memerlukan definisi dan penjelasan maka berarti sesuatu itu jelas, terang dengan sendirinya. Dalam kenyataannya, tidak ada sesuatu yang lebih terang dan lebih jelas daripada cahaya.<sup>88</sup> Dalam pandangan Suhrawardi, cahaya tidak memerlukan definisi, sebab tujuan dari pemberian definisi adalah untuk

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, 301.

<sup>88</sup> Suhrawardi, *Hikmah al'Isyraq*, p. 106.

menerangkan sesuatu. Suhrawardi membagi cahaya ke dalam dua bagian: cahaya temaram (*nur al'aridh*) dan cahaya murni (*nur al-mujarrad, nur al-mahdhi*).<sup>89</sup> Adapun sesuatu yang bukan cahaya dibagi ke dalam: *al-jauhar al-jismani al-ghasiq* dan *al-hai'ah azh-zhulmaniyyah*.

Cahaya temaram (*nur al'aridh*) ialah cahaya yang tidak mandiri; ia berhajat kepada lokus lain, seperti *al-anwar al-mujarradat al-aqliyyah*, atau jasad-jasad yang memiliki cahaya. Sedangkan cahaya murni (*mir al-mujarrad, nur al-mahdhi*) ialah cahaya yang berdiri sendiri, mandiri dengan dzatnya sendiri. Adapun yang dimaksud *al-jauhar al-jismani al-ghasiq* ialah sesuatu yang tidak memiliki cahaya dalam dirinya (*al-muzhlim fi dzatih*), jasad gelap yang tidak memiliki cahaya, terangnya bukan karena dzatnya, melainkan karena datangnya cahaya dari yang lain. Sementara *al-barzakh* adalah pembatas antara dua hal. Jasad yang tebal dapat dijadikan sebagai pembatas, sehingga *al-jism* dinamakan juga *al-barzakh* yang dapat dikenali posisinya.<sup>90</sup> *Aljism*, seperti disinggung di atas, merupakan *barzakh*, sedangkan *barzakh* sendiri ialah sesuatu yang tidak mempunyai cahaya dalam dirinya. Karena itu, *al-jism* senantiasa memerlukan cahaya murni (*nur al-mujarrad*), yaitu *nur* yang memiliki cahaya pada dirinya sendiri.<sup>91</sup>

Menurut Suhrawardi, setiap cahaya yang ada pada dirinya, maka cahaya itu merupakan cahaya murni (*nur al-mujarrad*). Setiap individu yang mengetahui dzatnya sendiri

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 107

<sup>90</sup> *Ibid.*, 108. Lihat juga Syams ad-Din Muhammad Syahrazuri, *Syarh Hikmah al'Isyraq*, dalam Hossein Ziai (ed.), (Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993), p. 288

<sup>91</sup> Suhrawardi, *Hikmah al'Isyraq*, p. 109.

maka ia merupakan *nur al-mujarrad*. Setiap orang tentu tidak pernah lalai akan kediri-iaruiva, ia selalu sadar akan dirinya, dan tiap orang berdiri sendiri dalam mengetahui dzatriya sendiri, tanpa melalui citra dirinya pada dirinya sendiri.<sup>92</sup> jika orang mengetahui dirinya sendiri melalui cilia dirinya, samalah artinya orang itu tidak mengetahui citra dirinya dalam dirinya. Oleh karena itu, tidak dapat dibayangkan bagaimana mengetahui dzatnya sendiri melalui sesuatu yang menyertai dirinya.

Tidak terbayangkan bagi seseorang untuk mengetahui dirinya melalui sesuatu yang melekat pada dirinya sendiri, karena sesuatu itu merupakan sifatnya sendiri. Jika setiap sifat merupakan bagian dari dzatnya sendiri, (sifat) tahu atau (sifat-sifat) yang lainnya merupakan dzatnya sendiri, maka seseorang akan mengetahui dzatnya sendiri sebelum dia mengetahui sifatsifat dan hal-hal yang lain, dan seseorang tidak mengetahui dzatnya sendiri melalui sifat-sifat yang ada pada dirinya.<sup>93</sup>

Pengetahuan diri tiap individu sendirilah yang paling jelas mengetahui dzatnya sendiri, bukan melalui sifatsifat bawaan yang melekat pada dirinya. Tiap individu mengetahui dirinya dengan dirinya sendiri, sebab di dalamnya terdapat cahaya murni (*nur al-mujarrad, nur al-mahdhi*). Jadi, pengetahuan yang sebenarnya ialah pengetahuan yang datang dari dalam, bukan dari luar dirinya, yaitu pengetahuan mandiri, tanpa campur tangan apa pun selain dirinya sendiri:

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 110-111. Lihat juga Syams ad-Din Muhammad Syahrazuri, *Syarh Hikmah al'Isyraq*, p. 294-295

<sup>93</sup> Syams ad-Din Muhammad Syahrazuri, *Syarh Hikmah al'Isyraq*, p. 295.

Tiap individu yang mengetahui dirinya, dia adalah *nur mahdh*, dan tiap *nur mahdh* adalah terang bagi dirinya dan ia menyadari dirinya sendiri, oleh karenanya, yang mengetahui, yang diketahui, dan pengetahuan itu sendiri, di sini menyatu menjadi satu, seperti halnya, akal, yang berpikir, yang dipikirkan, dan pikiran itu sendiri, semuanya adalah satu.<sup>94</sup>

Dalam kajian tasawuf, pengetahuan diri menempati posisi yang sangat penting. Pengetahuan diri (*ma'rifah annafs*) menjadi sentral kajian tasawuf. Banyak pernyataan para ahli hikmah yang menunjukkan keutamaan tahu diri. Nabi Saw. bersabda:

Barangsiapa mengetahui dirinya sendiri, maka ia mengetahui Tuhan-Nya, dan barangsiapa di antara kamu yang paling mengetahui dirimu sendiri, maka kamulah yang paling mengetahui Tuhan-Nya.<sup>95</sup>

Pengetahuan dengan kehadiran (*'ilm al-hudhuri*) yang dibangun oleh Suhrawardi selain didasarkan pada argumen-argumen rasional, ia juga dikuatkan dengan “pengetahuan diri” melalui mimpi. Oleh karena itu, latar belakang munculnya metode baru untuk mengenal diri sendiri tergolong unik, sebab metode tersebut bermula dari kebingungan Suhrawardi dalam memecahkan problem epistemologi yang kemudian terpecahkan lewat mimpi. Diceriterakan bahwa ketika Suhrawardi tengah berjuang keras memecahkan problem epistemologis, ia bermimpi berjumpa dengan sesosok bayangan yang disebutnya sebagai *imam al-hikmah*, (Guru Pertama, Aristoteles) dalam keadaan

---

<sup>94</sup> *Ibid.* p. 301

<sup>95</sup> *Ibid*

setengah jaga (*syibh al-naum*); setelah saling memberi salam dan saling menyapa, Suhrawardi kemudian mengadukan permasalahan tentang kepelikan epistemologi yang tengah dihadapinya.

Dalam dialog tersebut, kerumitan epistemologi yang diadukan Suhrawardi kepada Aristoteles meliputi: apa pengetahuan sejati, bagaimana cara mendapatkannya, dan apa muatannya? Setelah menyilangkan pertanyaan yang diajukan oleh Suhrawardi, Aristoteles lantas menjawab “irji’ ila nafsika” (kembalilah kepada dirimu). Dalam kondisi yang masih dilanda kebingungan menanggapi jawaban yang diberikan Aristoteles, Suhrawardi kemudian mengajukan pertanyaan lagi, bagaimana caranya? Kembali Aristoteles menjawab “sesungguhnya engkau mengenali dirimu sendiri, maka kenalilah esensi dirimu melalui esensimu sendiri.”<sup>96</sup> Maksudnya adalah berpikirlah tentang dirimu sendiri sebelum berpikir tentang yang lain. Jika hal itu kamu lakukan maka kamu akan menemukan bahwa kedirian dirimu sendirilah yang akan membantu menyelesaikan masalahmu.<sup>97</sup>

Dialog yang berlangsung dalam mimpi ini menjadi penopang teori pengetahuan-dengan-kehadiran (*'ilm al-hudhuri*, dan sekaligus sebagai dasar untuk menetapkan peringkat para filsuf.<sup>98</sup> Dari dialog tersebut dapatlah disimpulkan bahwa pengetahuan, dalam perspektif Suhrawardi, adalah persepsi seseorang melalui kesadaran akan kehadiran dirinya. Pengenalan diri ini pula yang dalam tradisi sufi, menjadi

---

<sup>96</sup> Suhrawardi, *At-Talwihat*, p. 70-74.

<sup>97</sup> Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Huduri; Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Falsafah Islam: Dari Suhrawardi via Wittgenstein*, Cet. I, (Bandung: Mizan, 1994), p. 50.

<sup>98</sup> Lihat Suhrawardi, *Hikmah al-'Isyraq*, p. 11-12.

kata kunci untuk memperoleh pengetahuan. Menurut Ha'iri Yazdi, istilah kehadiran atau kesadarandengan-kehadiran ini sering muncul dalam karya-karya Plotinus dan uraian-uraian pengikut Neo-Platonis.<sup>99</sup> Melalui pengetahuan diri, orang akan sampai pada pengetahuan tentang Tuhan.

Dari kajian ini dapat ditarik suatu benang merah akan relevansi hadits qudsi yang populer di kalangan pengikut sufi “*man arafa nafsahu faqad arafa rabbahu*” (Barang siapa yang mengenal dirinya maka dia akan mengenal Tuhan). Hadits ini menjadi penopang utama kajian tasawuf. Dengan mengenal diri sendiri, seseorang akan mencapai pengetahuan tentang Allah, tetapi bukan Allah sebagai esensi-Nya, sebab tidak mungkin manusia mengetahui esensi Allah, dan tidak ada yang mengetahui Allah selain Allah sendiri, tidak ada yang melihat Dia selain Dia sendiri.<sup>100</sup>

Ketika Dzu al-Nun al-Mishri ditanya perihal cara ia memperoleh pengetahuan tentang Tuhan, ia mengatakan: (Aku mengetahui Tuhanku dengan Tuhanku, dan sekiranya bukan karena Tuhanku niscaya aku tidak akan mengetahui Tuhanku).<sup>101</sup> Perjalanan spiritual dimulai dari jiwa rendah menuju Jiwa Tertinggi; ketika seseorang mencapai pengetahuan tentang Jiwa Tertinggi maka ia telah mencapai pengetahuan tentang Tuhannya.<sup>102</sup> Penempatan diri pada posisi sentral ini menjadikan manusia mengenal dari mana

<sup>99</sup> Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, p. 50

<sup>100</sup> Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (Al-Qamus ash-Shufi)*: *The Mystical Language of Islam*, (Kuala Lumpur: A.S.Noordeen, 1995), p. 134.

<sup>101</sup> Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme dalam Islam*, Cet IX, (Jakarta-Bulan Bintang, 1995), p 76-77

<sup>102</sup> Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (Al-Qamus ash-Shufi)*, p. 134

asalnya, untuk apa eksistensinya di dunia, siapa kawan dan lawannya, dan hendak ke mana akhir tujuannya.

Kebenaran isi mimpi Suhrawardi sebenarnya masih dapat diperdebatkan, mengingat di dalam mimpi terdapat pertentangan metodologis yang signifikan. Aristoteles adalah seorang empiris yang sangat menekankan pengalaman luar dalam mencapai pengetahuan, sedangkan dialog yang terjadi di dalam mimpi, Aristoteles menganjurkan Suhrawardi agar menoleh kepada dunia yang ada di dalam manusia sendiri. Jadi, terdapat kontradiksi secara diametris. Kalau merujuk pada ajaran yang menganjurkan pada pengenalan diri, sebenarnya yang lebih pas adalah Socrates, karena dialah yang memelopori manusia untuk mengenal dirinya sendiri. Socrates menekankan pengetahuan manusia akan dirinya sebelum melangkah pada pencarian pengetahuan tentang sesuatu yang ada di luar dirinya. Sebab, menurut Socrates, bagaimana mungkin manusia akan mencapai pengetahuan tentang berbagai fakta sebelum manusia mengenal dirinya sendiri. Kata-kata Socrates yang terkenal adalah “Kenalilah dirimu!” (*Gnothi seauton*).<sup>103</sup> Jadi, secara substansial, isi dialog Suhrawardi lebih sesuai dengan pendirian Socrates, nneskipun Suhrawardi menyatakan bahwa dialog dalam mimpi tersebut dilakukan bersama Aristoteles.

Di dalam tradisi sufi, “pengetahuan diri” dikenal dengan istilah *ma'rifah*. *Ma'rifah* adalah pengetahuan Ilahi, yaitu cahaya yang disorotkan kepada hati setiap orang yang dikehendaki-Nya, yakni melalui penyingkapan (*kasyf*), penyaksian (*musyahadah*), dan cita rasa (*dzawq*).<sup>104</sup> Dalam tradisi

<sup>103</sup> Lihat Fuad Hassan, *Pengantar Filsafat Barat*, Cet. II, (Jakarta Pustaka Jaya, 2001), p. 21

<sup>104</sup> Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (Al-Qamus al-Shufi)*, p 142.

sufi, konsep *ma'rifah* dipelopori oleh Dzu al-Nun al-Mishri (w. 860). Ia menjelaskan adanya tiga jenis *ma'rifah* tentang Tuhan: (1) *ma'rifah* orang awam, yakni pengetahuan tentang Tuhan yang diperoleh melalui syahadat; (2) *ma'rifah* ulama, pengetahuan tentang Tuhan yang didapat melalui logika akal; dan (3) *ma'rifah sufi*, pengetahuan tentang Tuhan yang diperoleh melalui perantaraan hati-sanubari.<sup>105</sup> Seperangkat pertanyaan yang dimajukan dapat diketahui oleh manusia secara rasional dan juga dapat dirasakan langsung secara intuitif. Oleh karena itu, *alhikmah 'isyraqiyah*, pengetahuan tertinggi ialah pengetahuan yang didasarkan pada kehadiran dan visi (*al'ilm al-hudhuri asy-suhudi*) yang diperoleh seseorang melalui proses *musyihadah* dan *muklsyafah*.<sup>106</sup>

*Musyihadah* adalah penyinaran langsung cahaya atas jiwa yang mampu menghilangkan keragu-raguan (*wahm*). Sedangkan *muklsyafah* ialah sesuatu yang terlintas di dalam hati sehingga terpatri dengan kuat kesan yang didapat dalam ingatan tanpa ada keraguan sedikit pun. Hal ini juga berarti tersingkapnya sesuatu melalui ilham. Proses *muklsyafah* ini bisa terjadi pada saat seseorang sedang tidur ataupun pada saat ia terjaga, yakni dengan tersingkapnya tirai penutup sehingga terlihat dengan jelas hal-hal ukhrawi.

<sup>105</sup> Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme*, p. 76.

<sup>106</sup> Ada tiga macam penyingkapan atau *mukasyafah*: penyingkapan dalam dimensi lahiriyah, penyingkapan kelezatan dalam dimensi batiniyah, dan penyingkapan melalui Tuhan. Adapun *musyihadah* adalah penyaksian atau visi, sejenis pengetahuan langsung tentang hakikat oleh seorang sufi, baik menyaksikan Allah dalam segala sesuatu, sebelum, sesudah, atau bersama sesuatu, atau menyaksikan Allah sendiri. Lihat Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology* (*Al-Qamus al-Shufi*), p. 154 dan 160-161.

Dengan kata lain, *muklsyafah* adalah pengetahuan jiwa, baik melalui proses kegiatan berpikir, estimasi, maupun lintasan-lintasan gaib yang berhubungan dengan kejadian-kejadian tertentu pada masa lalu atau masa yang akan datang.<sup>107</sup> Kedua intsrumen ini sangat vital dalam falsafah *'Isyraqi* Suhrawardi. Al-Ghazali mengatakan, ilmu *muklsyafah* adalah ilmu khusus yang tersembunyi, ia hanya diketahui oleh kalangan tertentu yang benar-benar mengenal Allah SWT. Oleh karena itu, mereka sering menggunakan simbol-simbol khusus yang tidak boleh diungkapkan kepada kalangan awam. Pengetahuan yang ditangkap melalui isyarat tidak boleh diekspos ke masyarakat awam, begitu juga bagi seseorang yang tersingkapkan pengetahuan-Nya ia tidak boleh membukanya kepada orang lain.<sup>108</sup>

Hossein Ziai menguraikan bahwa dalam kaitannya dengan persoalan penyingkapan, di dalam falsafah *'isyraqiyah* terdapat tiga fase, yakni: fase persiapan, fase menerima, dan fase menyusun pengetahuan yang diterimanya.<sup>109</sup> Lebih jauh diterangkan bahwa fase persiapan diawali dengan sejumlah aktivitas khusus, yaitu mengasingkan diri selama empat puluh hari, tidak mengonsumsi daging, dan mempersiapkan diri menerima inspirasi dan ilham.<sup>110</sup> Aktivitas seperti itu menyerupai praktik hidup asketik dan mistik, meskipun tidak sama persis dan tidak seketat aturan

<sup>107</sup> Lihat Appendix, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'ah Mushannafat Syaikh 'Isyraq Syihab adDin Yahya Suhrawardi*, jilid II, (Teheran Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran, 1397 H.), p 299.

<sup>108</sup> Abu al-Wafa al-Ghanimi at-Taftazani, *Al-Madkhil ila Tashawuf al-Islam*, Cet. IV, (Kairo Dar atsTsaqafah li an-Nasyr wa at-Tauzi', 1983). p 181

<sup>109</sup> Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, p. 35

<sup>110</sup> Suhrawardi, *Hikmah al'Isyraq*, p 258

pola hidup sufi yang pernah ditemui Suhrawardi pada masanya. Pada diri seorang filsuf terdapat kekuatan intuitif yang merupakan cahaya Tuhan (*al-bariq al-lilahi*). Dengan cahaya Tuhan ini, seorang filsuf dapat mencerap suatu kebenaran melalui ilham atau penyaksian dan penyingkapan diri (*Musyhadah wa al-muklisyafah*). Jadi, tahap pertama ini terdiri atas: aktivitas, kondisi yang ditemui melalui intuisi seseorang, dan ilham personal.<sup>111</sup>

Tahap kedua, cahaya Tuhan masuk ke dalam wujud manusia. Cahaya ini mengambil bentuk serangkaian cahaya penyingkap (*al-anwar al-saniyah*) dan melalui cahaya-cahaya tersebut, manusia dapat memperoleh pengetahuan sejati (*al'ulum al-haqiqiyat*). Sedangkan tahap ketiga adalah fase merekonstruksi ilmu yang benar (*al-'ilm al-shahih*), dan setelah itu sampai pada fase menurunkan falsafah iluminasi dalam bentuk tulisan.<sup>112</sup>

Refleksi filsafat Illuminasi Suhrawardi bertumpu pada “kesadaran diri” atau yang ia sebut dengan *an'l'iyah* (ke-aku-an) yang juga bersifat intuitif. Tidak mudah memahami apa yang dimaksud “*an'l'iyah*” itu. Fenomenolog Husserl mempunyai konsep “intensionalitas” yang kurang lebih bisa memberikan penjelasan. Intensionalitas adalah asumsi ontologis yang menyatakan bahwa esensi realitas dengan sendirinya menampakkan diri pada kesadaran intuitif subjek. Begitu juga sebaliknya, kesadaran subjek merupakan keinsyafan mendalam di tengah penampakan (kehadiran, pen.) esensi realitas. Kesadaran subjek dan esensi realitas menyatu secara intensional dalam kesadaran subjek.

---

<sup>111</sup> *Ibid.*

<sup>112</sup> *Ibid.* p. 36.

Kesadaran intuitif memungkinkan seseorang memahami (*verstehen*) esensi realitas secara langsung. Bahkan, kesadaran itu tak pernah sedemikian mandiri dan terlepas dari realitas di luarnya. Kesadaran selalu merupakan kesadaran “tentang sesuatu”. Demikian juga, realitas tak lain merupakan realitas dalam kesadaran. Ada interdependensi yang inheren antara kesadaran dan realitas itu.

Dengan intensionalitas, batas-batas inderawi dan akali dapat dilampaui (*transcendent*). Maka manusia tidak saja mendapatkan ‘pengalaman’ atau ‘konsep’ tentang realitas, bahkan keduanya tidak penting, tetapi lebih dari itu, manusia dapat menemukan hakikat realitas, bahkan secara *given*. Warnoek menulis: *Husserl on other hand, while agreeing that the general was not in the mind, insisted that it could be immediately given in experience, indeed that the content of consciousness was it self perfectly unintelligible unless it was thought of as ‘meaning’ the general.*<sup>113</sup> Dengan begitu manusia bermakna bagi realitas, dan realitas bermakna bagi manusia. Karena memang ada kaitan erat antara manusia dengan realitas.

Tampaknya antara fenomenologi Husserl dan Ilmu Hudluri Suhrawardi, bisa dikatakan, satu sama lain saling menjelaskan. Intensionalitas lebih mudah dimengerti dengan menggunakan penjelasan-penjelasan Ilmu Hudluri. Demikian juga sebaliknya penjelasan Ilmu Hudluri lebih mudah dipahami dengan menggunakan asumsi-asumsi ontologis dari intensionalitas.

---

<sup>113</sup> Lihat Mary Warnoek, *Existentialism...*, p. 32. maksud pernyataan itu kurang lebih: bahwa sesuatu yang general adanya bukan dalam pikiran, yang diminta dengan tegas bahwa itu bisa jadilah dengan seketika terjadi dalam pengalaman, tentu saja bahwa isi kesadaran adalah secara diri sendiri secara sempurna bersifat unintelligible kecuali jika pemikiran itu sebagai makna general

Kesadaran intuitif yang dimaksudkan oleh Husserl juga tidak jauh beda dengan *an'l'iyah* dalam “konsepsi” Suhrawardi. Demikian juga esensi realitas dalam “fenomena” Husserlian bisa dimengerti sebagai identik dengan prinsip *hudūr* atau “kehadiran objek” Suhrawardi. Bahkan kesadaran intuitif dan “fenomena” Husserlian merupakan dua pilar kunci dari tiga pilar yang disyaratkan oleh Suhrawardi untuk memperoleh *irfān* (pengetahuan intuitif; pengenalan, pen.) atas esensi realitas. Ada satu pilar lagi yang tidak bisa dipisahkan dari dua pilar sebelumnya, yaitu *nūr* atau cahaya. Maka pengenalan atas esensi realitas dalam konsepsi Suhrawardi disyaratkan terkumpulnya tiga pilar, yaitu kehadiran subjek (dalam arti kesadaran diri), kehadiran objek (dalam arti esensi realitas objek), dan adanya *nūr* atau cahaya.

Konsep *nūr* atau cahaya ini adalah khas Suhrawardi, yang tidak ditemukan pada intensionalitas Husserl, bahkan juga berbeda dengan pemikiran filsuf muslim lainnya, seperti teori emanasi (*al-fa'idl*),<sup>114</sup> atau *Hikmah al-Mut'laliyah* Mulla Shadra. Itu sebabnya Suhrawardi disebut “Syaikh al-Isyraq” atau filsuf illuminasi (Isyraqiyah). Suhrawardi membagi cahaya ke dalam dua bagian: cahaya temaram (*nūr al-'aridh*) dan cahaya murni (*nūr al-mujarrad*, *nūr al-mahdhi*).<sup>115</sup> Cahaya temaram (*nūr al-'aridh*) ialah cahaya yang tidak mandiri; ia berhajat kepada lokus lain, seperti *al'anwar al-mujarradat al-'aqiliyyah*, atau jasad-jasad yang memiliki cahaya. Sedangkan

<sup>114</sup> Emanasi (*al-fa'idl*) adalah teori tentang keluarnya sesuatu wujud yang *mumkīn* (alam makhluk) dari Zat yang *wiljib al-wujūd* (Zat yang Mesti adanya; Tuhan). Teori ini dirintis oleh al-Farabi sehubungan dengan temuannya tentang akal sepuluh. Ahmad Hanafi, MA, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991 cet. Ke-5), p. 92-93

<sup>115</sup> Suhrawardi, *Hikmah al'Israq*, p. 107

cahaya murni (*nūr al-mujarrad*, *nūr al-mahdhi*) ialah cahaya yang berdiri sendiri, mandiri dengan dzatnya sendiri. Adapun sesuatu yang bukan cahaya dibagi ke dalam: *al-jauhar al-jismani al-ghasiq* dan *al-hai'ah al-zulmaniyyah*. *al-jauhar al-jismani al-ghasiq* ialah sesuatu yang tidak memiliki cahaya dalam dirinya (*al-muzhlim fi dzatih*), jasad gelap yang tidak memiliki cahaya, terangnya bukan karena dzatnya, melainkan karena datangnya cahaya dari yang lain. Sementara *al-barzakh* adalah pembatas antara dua hal. Jasad yang tebal dapat dijadikan sebagai pembatas, sehingga *al-jism* dinamakan juga *albarzakh* yang dapat dikenali posisinya.<sup>116</sup> *Al-jism* merupakan *barzakh*, sedangkan *barzakh* sendiri ialah sesuatu yang tidak mempunyai cahaya dalam dirinya. Karena itu, *al-jism* senantiasa memerlukan cahaya murni (*nūr al-mujarrad*), yaitu *nūr* yang memiliki cahaya pada dirinya sendiri.<sup>117</sup>

Menurut Suhrawardi, setiap cahaya yang ada pada dirinya, maka cahaya itu merupakan cahaya murni (*nūr al-mujarrad*). Setiap individu yang mengetahui dzatnya sendiri maka ia merupakan *nūr al-mujarrad*. Setiap orang tentu tidak pernah lalai akan kedinianya, ia selalu sadar akan dirinya, dan tiap orang berdiri sendiri dalam mengetahui dirinya sendiri, dengan tanpa melalui citra diri pada dirinya sendiri.<sup>118</sup> Jika orang mengetahui dirinya sendiri melalui dirinya, akan sama artinya orang itu tidak mengetahui citra dirinya dalam dirinya. Oleh karena itu, tidak dapat dibayangkan bagaimana mengetahui dzatnya sendiri melalui sesuatu yang menyertai dirinya.

<sup>116</sup> Ibid., p.108. Lihat juga Syams ad-Din Muhammad Syahrazuri, *Syarh Hikmah al'Israq*, dalam Hossein Ziai (ed.), p. 288

<sup>117</sup> Ibid., p. 109.

<sup>118</sup> Syams ad-Din Muhammad Syahrazuri, *Syarh Hikmah al'Israq*, p. 294-295

Pengetahuan diri tiap individu sendirilah yang paling jelas mengetahui dzatnya sendiri, bukan melalui sifat-sifat bawaan yang melekat pada dirinya. Tiap individu mengetahui dirinya dengan dirinya sendiri, sebab di dalamnya terdapat cahaya murni (*nūr al-mujarrad, nūr al-mahdhī*). Jadi, pengetahuan yang sebenarnya ialah pengetahuan yang datang dari dalam, bukan dari luar dirinya, yaitu pengetahuan mandiri, tanpa campur tangan apa pun selain dirinya sendiri. Tiap individu yang mengetahui dzatnya, dia adalah *nūr mahdhī*, dan tiap *nūr mahdhī* adalah terang bagi dirinya dan ia menyadari dirinya sendiri, oleh karenanya, yang mengetahui, yang diketahui, dan pengetahuan itu sendiri, di sini menyatu menjadi satu, seperti halnya, akal, yang berpikir, yang dipikirkan, dan pikiran itu sendiri, semuanya adalah satu.<sup>119</sup>

Selain itu, "cahaya" dalam Filsafat illuminasi (*Isyraqiyah*) bisa bermakna materiil juga immateriil. Cahaya dalam arti materiil adalah cahaya yang dengannya objek fisik-materiil menjadi tampak, yang dengan begitu, sesuatu objek bisa dikenali (lebih dari sekedar diketahui). Tanpa cahaya, perkenalan atas objek materiil tidak akan terjadi, sekalipun subjek dan objek sama-sama hadir. Itulah sebabnya cahaya dalam arti materiil juga penting dalam proses pengetahuan.

Sementara dalam arti immateriil, cahaya dimaksudkan sebagai cahaya ilahiyyah atau cahaya Tuhan. Tuhan dalam keimanan Suhrawardi adalah *Nūr al-Anwār* (seterang-terangnya cahaya). Pemahaman ini, tampaknya merupakan interpretasi Suhrawardi atas nash al-Qur'an surat 24, ayat 35.<sup>120</sup> Cahaya ini merupakan anugerah Tuhan dan memantul kepada siapa saja yang menginsyafinya. Karena cahaya

merupakan salah satu syarat di antara tiga syarat perolehan pengetahuan (tentang esensi realitas), maka keberadaannya tidak bisa ditawar-tawar.

Jalan pemikiran demikian inilah yang memungkinkan "intensionalitas" berada pada terang cahaya, bahkan cahaya ilahiyyah. Konsekuensi lebih jauh dari "cahaya intensionalitas" dalam konsepsi Suhrawardi ini berujung pada problem ketuhanan atau lebih tepatnya *ma'rifatullāh*, sekaligus merupakan klimaks dari seluruh kritik Suhrawardi atas logika Peripatetik yang rasionalis.

Pengetahuan model *manthiqi* Peripatetik yang digali dari proses *hadd* (pembatasan; definisi essensialis), meningkat ke poposisi (*al-qadlyah*), lalu silogisme (*al-istidhā*) ternyata hanya sampai pada *idrīk* (persepsi). Dengan kerangka keilmuan seperti itu ternyata esensi objek belum tertangkap, sekalipun objek fisik, apalagi objek ghaib-metaphisik. Maka wajar jika Tuhan tampil dalam banyak persepsi. Inilah awal malapetaka kehidupan beragama, sebagaimana *crusada* yang juga disaksikan Suhrawardi.

Tiga syarat pengetahuan Illuminasi, yakni subjek yang hadir, objek yang hadir, dan cahaya (*nūr*), menurut Suhrawardi, menjamin manusia menangkap esensi objek. Karena esensi objek hadir dalam Kesadaran-Diri subjek secara intuitif, atau sebaliknya, Kesadaran-Diri subjek selalu dalam kesiapan menangkap kehadiran esensi objek. Kondisi demikian ini terjadi dalam terang cahaya ilahi. Kerangka keilmuan ini yang disebut proses *ta'rif* yang memungkinkan manusia sampai pada *ma'rifah* (*irfān*), bukan proses *hadd* yang hanya sampai pada 'ilm atau hanya *idrīk*. Pengetahuan illuminasi memungkinkan manusia mengenal objek, lebih

<sup>119</sup> Suhrawardi, *Hikmah al-'Isyraq*. p. 301

<sup>120</sup> "Allah adalah cahaya langit dan bumi" (QS: 24; 35).

dari sekedar tahu.<sup>121</sup>

Bagaimana objek *ghaib* dapat hadir? Tentu tidak sulit menghadirkan objek riil (*al-syahid*) di hadapan subjek, tetapi bagaimana dengan objek *ghaib*? Pertanyaan ini tentu tidak mudah menjawabnya, terutama bagi sebagian kalangan yang melihat satu-satu realitas ini adalah dunia riil yang berjalan di atas hukum-hukum logika-rasional. Konsep “hadir” dalam keilmuan Illuminasi sebenarnya bukan dalam pengertian fisik, di depan mata kepala. Tetapi “hadir” dalam pengertian ruhani, yaitu hadir dalam Kesadaran-Diri. Kehadiran objek bukan dalam bentuk fisik-materiil, bukan pula dalam bentuk konsepsi (*al-tashawwur*), tetapi berupa esensi (*mūhiyah*) yang menyatu dalam Kesadaran Diri subjek.

*Ma'rifatullah* mungkin dapat digapai atau dicapai hanya dengan kerangka keilmuan demikian ini. Esensi ketuhanan mungkin dapat hadir hanya dalam kesiapan atau keinsyafan Kesadaran Diri atas kehadiranNya. Artinya, kesiapan atau keinsyafan Kesadaran Diri atas kehadiran Tuhan memungkinkan kehadiranNya. Dalam tradisi Islam, sebenarnya juga tidak sulit penjelasannya. Ada penjelasan Rasul yang menyatakan: “engkau beribadah seakan engkau melihat-Nya, jika engkau tidak dapat melihatNya, maka yakinlah bahwa Dia melihatmu”.

Problem ketuhanan atau lebih tepatnya *ma'rifatullah* sekali lagi merupakan klimaks dari seluruh kritik Suhrawardi atas logika Peripatetik yang rasionalis sekaligus puncak dari bangunan epistemologi intuitif Illuminasi, alternatif yang ia tawarkan.

<sup>121</sup> Ada perbedaan antara dua istilah ini, misalnya suatu ungkapan: “saya tahu tap i belum/tidak kenal”. Mengenai hal ini lihat misalnya uraian pada catatan kaki oleh penyunting atas buku Seyyed Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, (Bandung: Mizan, 1995), p. 20-24



## BAB III

# LOGIKA KETUHANAN DI TENGAH PARADIGMA KEILMUAN MODERN

### A. Problem Keilmuan Modern

Pada uraian sebelumnya, tampak jelas bahwa epistemologi Illuminasi memberikan penekanan pada aspek spiritual atau intuitif. Dengan berazaskan pada *an'iyah* (kesadaran diri), sekat-sekat formalitas lahiriyah (yang diciptakan oleh tradisi epistemologi manthiqiyah atau burhani) baik dalam bentuk bahasa, agama, ras, etnik golongan, kultur, tradisi yang ikut andil merenggangkan dan mengambil jarak hubungan interpersonal antar umat manusia, semuanya akan diketepikan oleh tradisi pola pikir Illuminatif yang bercorak irfani ini. Corak nalar yang ditekankan epistemologi irfani adalah spiritualitas esoterik yang bersifat lintas

bahasa, agama, ras, etnik golongan, kultur, dan tradisi, bukan sebaliknya pada wilayah eksternal-eksoterik yang lebih menekankan identitas lahiriyah

Untuk itulah prinsip memahami keberadaan orang, kelompok dan penganut agama lain (*verstehen; understanding others*) dengan cara menumbuhkan suburkan sikap empati, simpati, *social skill* serta berpegang teguh pada prinsip *universal reciprocity*, akan mengantarkan tradisi epistemologi irfani pada pola pikir yang lebih bersifat *unity in difference*, *tolerant*, dan *pluralist*. Sikap demikian ini sekaligus sebagai tolok ukur (*validity*) kebenaran epistemologi irfani, yang hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung (*al-ru'yah al-mubasyarah*).

Dengan demikian, dari sudut pandang epistemologi, hubungan subjek dan objek, bukannya subjektif dan bukan pula objektif, tetapi lebih pada intersubjektif. Kebenaran apapun, khususnya dalam hal-hal yang terkait dengan kehidupan sosial keagamaan adalah bersifat intersubjektif. Apa yang dirasakan oleh penganut agama, ras, etnik golongan, kultur, dan tradisi dapat dirasakan oleh yang lain. Dari sini kemudian bisa dimengerti, jika doktrin *wahdah al-adyan* juga berkembang subur dalam tradisi irfani. Begitu pula konsep *wahdah al-wujud*, tidak hanya dipahami sebagai “manunggaling kawula gusti”, tetapi bisa diberi makna *unity of multiplecity* atau *unity in difference*. Karena menyatunya unsur-unsur ketuhanan dan kemanusiaan itu sebenarnya mengandung arti menyatunya *basic human need*. Inilah yang dimaksud dengan *ittihad al-arif wa al-ma'ruf*. Demikian halnya dengan istilah *bila washithah*, *bila hijab* dan *kasyf al-mahjub* pada dasarnya bisa dipahami sebagai suatu peristiwa mencairnya sekat-sekat formal antara masing-masing tradisi tersebut.

Dalam konteks paradigma keilmuan modern, model epistemologi yang bercorak intuitif, bisa jadi dianggap aneh, di kala rasionalitas cukup dominan. Namun, di tengah terjadinya krisis pengetahuan modern ini, diangkatnya model epistemologi yang bercorak intuitif ini bisa menjadi *second opinion*, bahkan diharapkan bisa menjadi alternatif untuk pengembangan keilmuan di masa depan.

Sebaagaimana dimaklumi, banyak kalangan melihat bahwa Dunia Modern saat ini sedang diliputi oleh berbagai krisis, di antaranya dua krisis besar: krisis ekologi dan krisis spiritual yang ditengarai sebagai dampak negatif sains modern.<sup>1</sup> Tentu saja dua krisis tersebut menjadi persoalan global dan mendorong para tokoh dunia untuk mencari solusinya. Nalar modernitas tampaknya tidak bisa mewujudkan janji-janjinya dalam membangun masyarakat baru yang sejahtera.<sup>2</sup>

Krisis ekologi (*environmental crisis*) sudah begitu mengkhawatirkan. Meningkatnya pemanasan global, rusaknya

---

<sup>1</sup> Menurut Fritjof Capra, berbagai krisis terjadi karena “krisis perspektif”, yakni kemiskinan perspektif untuk memahami realitas yang kompleks karena terjebak dalam paradigma Cartesian-Newtonian. Lihat Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban*, terj. M. Thoyibi, (Yogyakarta: Bentang, 1990), p. xx.

<sup>2</sup> Mengikuti pendapat *Marquis de Condorcet* tentang janji-janji modernitas, R.J. Bernstein menyatakan bahwa penyebaran kekuatan-kekuatan rasional dalam masyarakat tidak hanya akan menciptakan pertumbuhan ekonomi dan kesejahteraan material, tapi juga akan menghancurkan segala ketimpangan kultural, politik, ekonomi, menghilangkan segala bentuk diskriminasi dan melenyapkan perang dari muka bumi. Lihat R.J. Bernstein, *The New Constellation*, (Cambridge: Polity Press-Brasil Blacwell Ltd., 1991), p. 33-34 Lihat juga F. Budi Hardiman, “Ilmu-Ilmu Sosial Dalam Diskursus Modernisme dan Pasca-Modernisme,” dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No.1, Vol. V, 1994

lapisan ozon, musnahnya begitu banyak jenis flora dan fauna merupakan beberapa contoh krisis ekologi. Krisis tersebut juga mengancam seluruh struktur kehidupan masyarakat dunia.<sup>3</sup> Bumi menjadi tempat yang tidak lagi menyenangkan. Pertambahan penduduk yang begitu cepat membuat “ruang bernafas” menjadi semakin sesak seiring semakin menipisnya sumber daya alam. Keindahan panorama alami menjadi berantakan oleh mesin yang digerakkan oleh kerakusan manusia. Kerusakan juga menyerang manusia dengan munculnya berbagai jenis penyakit baru berikut pertambahan pesat penderita gangguan mental. Inilah dampak nyata “dominasi terhadap alam” yang menjadi jargon manusia modern.<sup>4</sup>

Persoalan lainnya adalah krisis makna dan tujuan hidup sebagai akibat pemahaman yang dangkal tentang diri dan marginalisasi dimensi spiritual. Manusia modern merumuskan makna hidup sebagai usaha untuk mencapai kebahagiaan dengan standar material. Standar material yang menjadi orientasi tunggal juga selalu mengantar pada ketertekunan mental yang marak di negara-negara maju.<sup>5</sup> Selain itu, konsepsi yang dangkal, juga mempengaruhi prilaku manusia. Eksplorasi alam tanpa ampun demi ambisi materialistik merupakan wujud kongkritnya. Maka krisis

<sup>3</sup> Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, (New York: Oxford University Press, 1996), p. 5

<sup>4</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature*, (London: George Allen & Unwin Ltd. 1968), p. 18

<sup>5</sup> Erich Fromm memiliki data cukup memadai soal: angka bunuh diri dan pengidap penyakit mental yang justru semakin tinggi di negara yang lebih maju secara material. Lihat Erich Fromm, *Masyarakat yang Sehat*, terj. Thomas Bambang Murtianto, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), p. 6

ekologi sebenarnya merupakan dampak dari krisis dalam diri manusia sendiri.<sup>6</sup> Selain krisis spiritual berupa krisis makna hidup, juga terjadi krisis kesadaran tentang kesucian alam sebagai realitas yang tidak semata-mata material. Alam juga memiliki dimensi spiritual seperti halnya manusia, karena sama-sama merupakan perwujudan dari realitas yang lebih tinggi. Bahkan secara umum realitas terdiri dari level-level hingga level puncak, yaitu Realitas Absolut.<sup>7</sup>

Seperti disinggung di atas, problem keilmuan memiliki andil cukup besar dan mendasar terhadap krisis modernitas. Beberapa sumber menyebutkan, tidak kurang dari 400 tahun, dunia keilmuan telah berada dalam dominasi dan otoritas paradigma positivisme, tidak hanya dalam ilmu alam tetapi juga pada ilmu-ilmu sosial, bahkan ilmu humanities. Seiring dengan proses universalisasi norma dan paradigma tersebut, temuan-temuan sains mengalami eskalasi (*escalation*) menjadi apa yang disebut Lyotard sebagai *grandnarrative*<sup>8</sup> yang mematikan narasi-narasi kecil dan menjadi kekuatan kuasa yang memarginalkan apa saja yang dianggap tidak

<sup>6</sup> Lihat, Nasr, *The Encounter...*, p. 14

<sup>7</sup> Menurut Huston Smith, antara realitas alam dan realitas diri manusia terdapat empat level yang sama. Pada diri manusia (*levels of selfhood*) terdiri level *body*, *mind*, *soul* dan *spirit*; sedang dalam realitas terdiri dari: *terrestrial*, *intermediate*, *celestial* dan *infinit*. Lihat H. Smith, *The Forgotten Truth, the Common Vision of the World Religion*, Harper San Francisco, 1992, p. 63; “Perennial Philosophy, Primordial Tradition,” dalam *Beyond the Post-modern Mind*, (New York: Crossroad, 1982), p. 68; Lihat juga Osman Bakar, *Tauhid & Sains*, terj. Yuliani Liputo, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), p. 35; Budhy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2002), p. 93

<sup>8</sup> Lyotard, *The Postmodern Condition, A Report and Knowledge*, (Manchester: Manchester University Press, 1984), p. 37

rasional sebagaimana diungkap Foucault.<sup>9</sup>

Lahirnya norma-norma ilmiah sebagai garis demarkasi antara yang ilmiah dan non-ilmiah, bisa dikatakan sebagai buah dari refleksi filsafat positivisme. Auguste Comte, sang pelopor positivisme, hanya mempercayai fakta positif<sup>10</sup> yang digali dengan metodologi ilmiah. Lalu dilanjutkan oleh para filsuf Lingkaran Wina yang mengajukan prinsip verifikasi untuk membedakan bahasa yang meaningful dan meaningless, juga Karl Popper yang menawarkan falsifikasi (*error elimination*) sebagai standar ilmiah.<sup>11</sup> Beberapa prinsip ini memberikan andil besar bagi tereliminasinya sistem pengetahuan lain dan sistem kebenaran lain yang berada di luar jangkauan norma-norma ilmiah itu, seperti metafisika, seni, tradisi dan lebih-lebih agama.

Konsekuensinya, jika ingin disebut ilmiah, maka metafisika, seni, tradisi dan termasuk agama harus mengikuti patok-patok ilmiah secara rigid sebagaimana sains. Di sini derajat sains menjadi lebih tinggi dari segalanya. Inilah yang disebut totalitarianisme *in the new fashion*. Era modern bisa dikatakan sebagai masa eksperimen besar-besaran terhadap saintifikasi metafisika, seni, tradisi dan agama. Misalnya

---

<sup>9</sup> Lihat Michel Faucoult, *Diciplin and Punish: The Birth of Prison*, trans. Alan Sheridan, (New York: Peregrine, 1979); Bandingkan dengan Budi Hardiman, "Kritik atas Patologi Modernitas dan [Post]Modernisme: Habermas dan Para Ahli Waris Nietzsche" dalam *Driyarkara*, Tahun XIX, No. 2

<sup>10</sup> Auguste Comte, perintis positivisme, lebih tajam lagi, menjelaskan istilah 'positif' itu dengan membuat beberapa distingsi: antara 'yang nyata' dan 'yang khayal'; 'yang pasti' dan 'yang meragukan'; 'yang tepat' dan 'yang kabur'; serta 'yang berguna' dan 'yang sia-sia'. Lihat F. Budi Hardiman, "Positivisme dan Hermeneutik, Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek" dalam *Basis*, Maret 1991

<sup>11</sup> Uraian lebih luas lihat Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu...*

Emmanuel Kant memulai untuk metafisika,<sup>12</sup> Alexander Gottlieb Baumgarten (1750) dengan estetika ilmiah (indrawi) memulai untuk seni,<sup>13</sup> sementara tradisi segera digantikan misalnya oleh teori-teori developmentalisme, dan agama ditampilkan sebagai deisme atau sebagai *theology of the secular city* yang dipopulerkan Harvey Cox.<sup>14</sup> Sejarah mencatat, upaya ini pada gilirannya menyebabkan makna metafisika, seni, tradisi dan agama menjadi tereduksi, bahkan hilang dan mati. Maka dari sini, sebenarnya wacana dikotomi "ilmu umum dan ilmu agama" dapat dilacak jalannya akar geneologinya.

"Keangkuhan" paradigma keilmuan, sebagaimana digambarkan itu, oleh Kuhn disebut dengan *incommensurable*,<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Rumusan kegelisahan Kant sebenarnya, antara lain dinyatakan: *How is Pure Mathematics Possible?*, *How is Pure Natural Science Possible?*, *How is Pure Metaphysics in General Possible?*, *How is Pure Metaphysics Possible as Science?* Lihat Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, terj. The Paul Carus, revisi oleh James W. Ellington (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1977)

<sup>13</sup> Nyoman Kutha Ratna, *Estetika, Sastra dan Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), p. 2

<sup>14</sup> Lihat Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: The Macmillan Company, 1967). Buku Cox ini mencetuskan *cause célèbre* agama di luar jangkauan pengaruh dan penerbitnya sendiri. Buku ini merupakan 'best-seller' di Amerika dengan lebih 200 ribu naskah terjual dalam masa kurang dari setahun. Buku ini juga adalah karya utama yang menarik perhatian masyarakat kepada isu sekularisasi. Menurut Dr. Marty, beberapa kalangan menjadikan buku tersebut sebagai buku panduan, manual untuk bebas lepas dari sembarang dongeng mitos dan agama. Lihat Martin E. Marty, "Does Secular Theology Have a Future" dalam *The Great Ideas Today* 1967 (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1967)

<sup>15</sup> Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolution*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), p. 150

yaitu suatu gambaran dari paradigma-paradigma yang terus berkompetisi dalam sains dan cenderung menegaskan lawan-lawannya. Paradigma sebagai kerangka bagi penyelesaian teka-teki keilmuan (*puzzle solving*) tidak pernah akur satu sama lain; tidak ada jalinan komunikasi (*communication*) dan terus bersikukuh pada cara pandang masing-masing. Inilah yang membuat para pendukungnya tak pernah saling sepakat.

Dalam konteks Kristen kontemporer, wacana “integrasи sains dan agama” ini dipopulerkan Ian G. Barbour, sebagai salah satu dari empat tipologi hubungan sains-agama. Teolog-fisikawan ini dianggap sebagai salah seorang peletak dasar wacana sains dan agama yang berkembang di Barat, tetapi pengaruhnya kini telah amat menyebar berkat penerjemahan buku-bukunya, termasuk di Indonesia. Barbour memetakan empat tipologi hubungan sains dan agama yaitu: *konflik, independensi, dialog, dan integrasi*.<sup>16</sup>

Pandangan yang kurang lebih sama dengan Barbour diajukan John F. Haught, yang membagi hubungan sains dan agama menjadi *konflik, kontras, kontak, dan konfirmasi*. Keempat pendekatan ini bisa dilihat sebagai semacam tipologi sebagaimana dibuat Barbour, namun Haught lebih melihatnya sebagai semacam perjalanan. “Konflik” terjadi akibat pengaburan batas-batas sains dan agama; keduanya dianggap bersaing dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan yang sama sehingga orang harus memilih salah satunya.<sup>17</sup> Karenanya, langkah kedua menarik garis pemisah

<sup>16</sup> Ian G. Barbour, *Juru Bicara Tuhan (When Science Meets Religion)*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2003).

<sup>17</sup> John F. Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama: Dari Konflik ke Dialog (Science and Religion: From Conflict to Conversation)*, (Bandung: Mizan Pustaka, CRCS, dan ICAS, 2004), p. 20-21

untuk menunjukkan “Kontras” keduanya. Ini mirip dengan Independensi Barbour.

Langkah berikutnya, setelah perbedaan kedua bidang ini jelas, baru bisa dilakukan “Kontak”. Langkah ini didasari oleh dorongan psikologis yang kuat bahwa bagaimanapun bidang-bidang ilmu yang berbeda perlu dibuat koheren. Di sini implikasi-teologis teori ilmiah ditarik ke wilayah teologis, bukan untuk “membuktikan” doktrin keagamaan, melainkan sekadar menafsirkan temuan ilmiah dalam kerangka makna keagamaan demi memahami teologi dengan lebih baik. Dasarnya adalah keyakinan bahwa apa yang dikatakan sains mengenai alam punya relevansi dengan pemahaman keagamaan kita. Batang tubuh sains sendiri tak berubah sama sekali; tak ada data empiris yang disentuh.<sup>18</sup> Gerakan ini melangkah lebih jauh pada “konfirmasi” dalam upaya *mengakarkan* sains pada asumsi metafisis. Asumsi metafisis sains yang disebut Haught di antaranya bahwa alam semesta adalah suatu keteraturan (“tertib wujud”) yang rasional. Tanpa ini, sains sebagai upaya pencarian intelektual tak dapat melakukan langkah pertamanya sekalipun.<sup>19</sup> Ini bisa dibayangkan sebagai semacam “premis awal” Aristotelian yang sifatnya *a priori*, yang diperlukan untuk mengerakkan silogisme pertama. Bagi kaum beragama, “premis awal” ini merupakan objek keimanan.

Bagi Haught, sebagai sebuah perjalanan, saat ini hubungan sains dan agama telah sampai pada hubungan “konfirmasi”. Demikian pula pada Barbour, hubungan “integrasi” tampaknya merupakan pilihan yang paling “menjanjikan”.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 17-19

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 27-29

<sup>20</sup> Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, terj. (Bandung: Mizan, 2005), p. 33

Di sini terlihat keduanya lebih memilih kesatupaduan dalam melihat hubungan sains dan agama. Menurut Zainal Abidin Bagir, wacana ini penting artinya terutama sebagai “pertimbangan etis” dalam melihat perkembangan sains dan perkembangan pemikiran keagamaan.<sup>21</sup>

Di kalangan muslim, wacana sains dan agama atau –lebih tepatnya– sains dan Islam sempat populer antara tahun 1970 sampai tahun 1990-an. Nama-nama yang kerap muncul adalah Syed M. Naquib Al-Attas, Seyyed Hossein Nasr, Isma'il Al-Faruqi, dan Ziauddin Sardar.<sup>22</sup> Al-Attas menyebut gagasan awalnya sebagai “dewesternisasi ilmu”; Isma'il Al-Faruqi berbicara tentang islamisasi ilmu; sedangkan Sardar menusung gagasan “sains Islam kontemporer”. Kecuali Al-Attas yang memasuki wilayah metafisika, yang lainnya bergerak terutama pada tingkat epistemologi.

Kecuali mereka, harus disebut di sini fisikawan Mehdi Golshani. Pada 1980 akhir ia populer dengan karyanya *The Holy Quran and Sciences of Nature*,<sup>23</sup> yang bisa dikatakan awal dari upayanya memadukan sains dengan Islam. Lalu pada tahun 2004, ia menulis *Issues in Islam and Science*, (Tehran: Institute

<sup>21</sup> Zainal Abidin Bagir, “Sains dan Agama: Perbandingan beberapa tipologi Mutakhir” dalam Zainal Abidin Bagir, Liek Wilardjo, Arqom Kuswanjono, dan Mohamad Yusuf (eds.), *Ilmu, Etika & Agama, Menyingkap Tabir Alam dan manusia*, (Yogyakarta: CRCS, 2006), p. 12-14

<sup>22</sup> Pembahasan yang agak lebih terperinci, lihat Zainal Abidin Bagir, “Pergolakan Pemikiran di Bidang Ilmu Pengetahuan”, dalam Taufik Abdullah, et.al., (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, jilid 6, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), p. 137-159

<sup>23</sup> Buku ini terbit dalam edisi terjemahan dengan judul: *Filsafat Sains menurut Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1988)

for Humanities and Cultural Studies, 2004).<sup>24</sup> Golshani membuat distingsi antara apa yang disebutnya “Islamic science” dan “Secular science” dengan alasan bahwa asumsi-asumsi metafisis kerap dapat “diakarkan” (atau berakar) pada pandangan dunia agama.<sup>25</sup>

Maka, apa yang merupakan persoalan serius yang menandai krisis pengetahuan ini bukanlah pola pikir positivistis yang memang sesuai bila diterapkan pada ilmu-ilmu alam, melainkan positivisme dalam ilmu-ilmu sosial, lebih-lebih nantinya juga dalam ilmu keagamaan. Konsekuensi pandangan ini, membuat keilmuan modern menganut tiga prinsip: bersifat empiris-objektif, deduktif-nomologis, instrumental-bebas nilai.<sup>26</sup>

Hal inilah yang kemudian mendorong munculnya upaya untuk mencari dasar dan dukungan metodologis baru yang memberi posisi pada peran subjek dan peran prandaian metafisik, termasuk pra-andaian keagamaan, dalam proses keilmuan. Demikian juga, secara ontologis, pandangan

<sup>24</sup> Edisi Terjemahan: *Melacak Jejak Tuhan dalam Sains*, (Bandung: Mizan Pustaka dan CRCS, 2004)

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 48

<sup>26</sup> Ketiga prinsip positivistis dalam ilmu-ilmu sosial ini, menurut Anthony Giddens, membawa implikasi sebagai berikut. *Pertama*, prosedur-prosedur metodologis ilmu-ilmu alam dapat langsung diterapkan pada ilmu-ilmu sosial. Dengan cara ini, objek observasi ilmu-ilmu sosial disejajarkan dengan dunia alamiah. *Kedua*, hasil-hasil riset dapat dirumuskan dalam bentuk ‘hukum-hukum’ seperti dalam ilmu-ilmu alam. Dan *ketiga*, ilmu-ilmu sosial itu harus bersifat teknis, yaitu menyediakan pengetahuan yang bersifat instrumental murni. Pengetahuan itu harus dapat dipakai untuk keperluan apa saja sehingga tidak bersifat etis dan juga tidak terkait pada dimensi politis. Artinya, seperti ilmu-ilmu alam, ilmu-ilmu sosial bersifat bebas-nilai (*valuefree*). Lihat A. Giddens (ed.), *Positivism and Sociology*, (London: Heinemann, 1975), p. 3-4

spiritualis tentang alam, manusia, dan realitas menunjukkan signifikansinya. Maka “cahaya intensionalitas” tidak saja merupakan temuan baru, tetapi bisa jadi memberikan sumbangan bagi upaya keluar dari krisis modernitas.

Dalam perkembangan pemikiran Barat, gagasan intensionalitas dalam fenomenologi Husserl, mengkritik keras model pengetahuan yang bersifat logis-formalis di satu sisi dan bersifat empiris-positivistis pada sisi yang lain. Pemikiran intensional Husserl memang lebih bersifat intuitif, yang menempatkan ruang manusia dan realitas benar-benar membentuk suatu jalanan sejarah, dalam arti “beruang” dan “berwaktu”. Dengan “beruang” dan “berwaktu” dunia akan menjadi penuh makna. Adanya bukan hanya masuk dalam bilangan tetapi dalam hitungan. Inilah makna eksistensialisme. Demikian juga pengetahuan model *manthiqi* yang berkembang pada tradisi Islam. Pengetahuan demikian digali dari proses abstraksi (*al-tajrid*) untuk pembentukan konsep (*al-tashawwur*), meningkat ke poposisi (*al-qadlyah*), lalu silogisme (*al-istidlal*) ternyata hanya sampai pada *idrak* (persepsi). Ini kelemahan mendasar dari logika Peripatetik.

Sementara visi illuminasi (*al-musyahadah al-isyaqiyah*) memungkinkan subjek mengetahui sesuatu sebagaimana adanya, yaitu mengetahui esensinya. “Kesadaran-Diri” menempati posisi penting dalam filsafat ini. Prinsip dasar pengetahuan ini adalah hubungan antara “aku” (*ana*, dzat subjek) dengan esensi sesuatu melalui jalan “wujud” (*huwa*, dzat yang diobjektivasi, keituan [*the that ness*]) sesuatu. Sebagai epistemologi berbasis agama (spiritualitas), posisi anugrah Tuhan, sebagaimana konsep cahaya, menempati posisi yang penting. Ini yang menyebabkan ilmu tidak hanya dicari (*mathlub*) tetapi diperoleh (*hushul*).

“Pertemuan” Husserl dan Suhrawardi tampaknya menjadi kekuatan yang luar biasa. “Intensionalitas di bawah terang cahaya ilahiyyah” bisa menjadi alternatif, kalau bukan malah sebagai jalan keluar dari pandangan ontologis tentang realitas yang selama ini cenderung materialistik dan mekanistik. Pandangan materialistik-mekanistik seperti itu, pada kenyataannya telah menimbulkan berbagai krisis pada kehidupan modern.

Sebagai asumsi ontologis, “cahaya intensionalitas” dapat menjadi dasar bagi pengembangan pemikiran pada berbagai aspek kehidupan, seperti etika, antropologi (filsafat tentang hakikat manusia), epistemologi, dll. Pengetahuan suci (*scientia sacra*) bisa dikatakan sebagai formulasi epistemologis awal dari “cahaya intensionalitas”. Pengembangan lebih jauh bisa dilakukan terkait aspek-aspek yang lain.

Dari perspektif filsafat ilmu atau *science studies*, “integrasi ilmu” dalam arti, penyatuan antara nalar saintifik dengan teologi, tampaknya menjadi tema studi yang cukup menarik dan menggelisahkan. Dalam konteks ini, “integrasi ilmu” tentu lebih dari sekedar wacana, tetapi dapat dilihat sebagai semacam tawaran paradigma baru bagi pengembangan sains. *Benarkah akan lahir sains generasi baru?*

Spanjang penglihatan filsafat ilmu, sains (modern) telah mengalami dua tahap perkembangan. *Pertama*, saat sains berada pada klaim objektifitas. Di sini, sains berdiri tegak di atas logika saintifik yang, disebut, terlepas dari ruang dan waktu serta aspek sosio-historis komunitas ilmiah, baik pada taraf pra, proses, hasil, hingga pasca pengembangan ilmu. *Kedua*, saat sains mengakui dan bahkan menyediakan perangkat metodologis bagi aspek sosio-historis dalam pengembangan ilmu. Di sini, sains tidak hanya berdiri di

atas basis logika keilmuan, tetapi juga basis sosio-historis, bahkan sains dimengerti sebagai produk sejarah dan produk sosial-budaya.

Setelah dua tahap ini, sekali lagi, benarkah akan lahir sains generasi baru? Apakah paradigma keilmuan yang selama ini saling klaim akan bertemu dan saling berkomunikasi? Mungkinkah lahir paradigma keilmuan baru yang memberikan posisi bagi asumsi metafisis-teologis dalam pengembangan sains?

#### B. Posisi Asumsi Teologis dalam Pengembangan Ilmu Pengetahuan

Dalam perspektif Filsafat Ilmu, kualitas keilmiahinan dari bangunan keilmuan atau aktifitas ilmiah pada umumnya memang sangat ditentukan oleh ketepatan dalam penggunaan teori dan pada akhirnya juga metodologinya. Ketepatan itu dapat diukur dari terbukanya perspektif baru dan perspektif yang lebih luas dari teori sehingga ditemukan lebih banyak bukti pendukungnya, juga diukur dari ketahanannya dari proses falsifikasi dan refutasi. Namun demikian tetap tidak mengabaikan sisi-sisi sosiologis-historis dari paradigma ilmiah, juga sisi teologis-metafisis dari asumsi dasar. Karena bagaimanapun ketiganya merupakan bagian tak terpisahkan dari bangunan keilmuan. Jika yang pertama merupakan basis logis dan objektifitas sains, lalu yang kedua merupakan aspek kemanusiaan dari sains, maka yang ketiga adalah basis keyakinan, keimanan, dan keberagamaan dari sains.

Berdasarkan uraian di atas, proses dan hasil keilmuan pada jenis ilmu apapun, ternyata sangat ditentukan oleh landasan filosofis yang mendasarinya, yang memang berfungsi

memberikan kerangka, mengarahkan, menentukan corak dari keilmuan yang dihasilkannya. Landasan filosofis dimaksud adalah kerangka teori (*theoretical framework*), paradigma keilmuan dan, asumsi dasar. Ketiga hal inilah yang lazim disebut dengan filsafat ilmu atau filsafat keilmuan, dalam arti, basis filosofis yang mendasari bangunan keilmuan dan aktifitas ilmiah pada umumnya. "Kerja" ketiga landasan filosofis ini, memang tidak serta merta bisa ditunjukkan dalam wilayah praktis, namun jelas sangat menentukan 'corak' ilmu yang dihasilkan. Dalam sejarah perkembangan ilmu, ketiga hal ini memiliki keterkaitan tidak saja historis, tetapi juga sistematis. Disebut demikian, karena suatu paradigma tertentu lahir berdasarkan asumsi dasar tertentu, begitu pula teori tertentu bekerja tidak keluar dari 'wilayah' paradigmnya.

Dengan demikian, semua cabang ilmu (ilmu alam, ilmu sosial, dan ilmu humanities) sangat ditentukan oleh kerangka teori (*theoretical framework*) yang mendasarinya, yang 'wilayahnya' lebih umum, abstrak dan filosofis, sementara kerangka teori lahir dan berdiri di atas basis paradigma tertentu yang sifatnya juga lebih abstrak dan filosofis lagi, begitu pula paradigma tertentu juga tergantung dari asumsi-asumsi yang mendasarinya.

Setiap teori memiliki kerangka kerja (*theoretical framework*) yang lazim disebut metodologi, sehingga setiap teori berkonskuensi metodologis tertentu. Berbeda teori akan berbeda metodologinya. Dalam bangunan keilmuan, metodologi merupakan aspek logis dan objektif yang memungkinkan temuan-temuan ilmiah dapat diterima (atau ditolak) secara rasional dan objektif. Itulah sebabnya, metodologi sering dimaknai sebagai *logic of discovery* (logika

penemuan). Dengan begitu, metodologi berbeda dengan metode yang maknanya adalah *process and procedure*. Bedanya, yang disebut pertama bersifat filosofis, sedang yang disebut belakangan bersifat teknis. Dalam kegiatan keilmuan, sekalipun keduanya tak dapat dipisahkan, namun tetap memiliki wilayahnya sendiri-sendiri.

Jika dalam filsafat ilmu ditemukan beberapa teori, itu berarti tersedia beberapa tawaran metodologi sebagai kerangka dalam proses keilmuan. Hal ini, harus dipahami bahwa masing-masing teori, tengah ‘berdiskusi’ tentang persoalan metodologi. Karena setiap teori memang menyediakan *logic of discovery* sesuai dengan kerangka logikanya masing-masing. Setiap teori berkonsekuensi metodologis tertentu. Dalam kegiatan keilmuan, metodologi harus dipahami sebagai ‘kaca mata’ atau perspektif dalam membaca, memahami dan menafsirkan objek ilmu pengetahuan, sehingga fakta dapat ditata dan dipetakan menjadi data sesuai dengan karakteristiknya berdasarkan peta pikir (*mind mapping*, dalam istilah quantum learning) suatu teori tertentu. Fakta atau data akan sulit ditemukan jalinan konsistensinya, jika tidak dibaca, ditata dan dikerangkan dengan sarana metodologi atau perspektif tertentu.

Dalam prakteknya misalnya terlihat dalam beberapa karya ilmiah, buku, dalam ceramah-ceramah, atau khutbah, yang terkadang ditemukan uraian yang sulit ditemukan ujung pangkalnya, sulit dimengerti, ini karena data tidak ditata dalam kerangka yang jelas. Ini artinya, peran ilmu pengetahuan untuk menyederhanakan kompleksitas fakta atau peristiwa, tidak berjalan sebagaimana mestinya. Dengan demikian, lebih jauh dapat dipahami, bahwa metodologi juga merupakan persoalan komunikasi. Dalam pengertian bahwa

dengan metodologi, membuat pengetahuan kita tentang fakta dapat kita komunikasikan dengan orang lain. Meski harus diingat bahwa komunikasi bukanlah sekedar saling bicara, apalagi “yang penting disampaikan” (secara monolog), namun lebih menekankan pada saling memahami, dalam arti, apa yang disampaikan bisa dipahamkan dan karenanya juga dapat dipahami.

Berkaitan dengan problem komunikasi ini, ‘kerja’ suatu metodologi ditunjukkan dengan penggunaan istilah-istilah kunci (*keyword*) yang menjadi ‘hak paten’ dari teori tertentu. Dengan metodologi, fakta yang panjang-lebar dan *semrawut* bisa dikomunikasikan secara sederhana, hanya dengan menggunakan istilah-teoritis tertentu. Oleh karena itu pemahaman terhadap definisi operasional (?) istilah-teoritis sangat diperlukan, agar tidak terjadi kesalahpahaman, yang sudah pasti akan mengarah pada kesalahan langkah. Menyomot istilah-teoritis tanpa disertai pemahaman, berarti telah melakukan tindakan ceroboh, dan bisa saja disebut melakukan eksplorasi teori, yang memang sudah menjadi ‘hak cipta’ dari para ilmuwan atau filsuf sebagai penemu teori tersebut.

Sementara paradigma ilmiah adalah pola pikir kollektif ilmuwan (*scientific community*) yang menjadi basis tumbuhkembangnya segala aktivitas keilmuan. Pada sisi yang lain, paradigma juga dapat dipahami sebagai tempat bernaung teori-teori. Dalam bangunan keilmuan, paradigma merupakan basis sosiologis, antropologis, dan historis sains. Sehingga posisi eksistensi ilmuwan sebagai manusia tidak diabaikan begitu saja, dan sebaliknya, bahkan diakui sebagian bagian tak terpisahkan dalam bangunan keilmuan. Ber-satunya para ilmuwan dalam kolektifitasnya dan menyatunya

teori-teori dalam satu paradigma didasarkan pada adanya ikatan logis maupun sosiologis-historis. Berbeda dengan teori yang dapat dijatuhkan, paradigma ilmiah, karena bernaung di bawahnya banyak teori dan didukung oleh *scientific community* maka tidak bisa dijatuhkan begitu saja. Perubahannya memiliki proses tersendiri. Kalaupun harus dikritik, bukanlah pada paradigmanya, tetapi lebih terkait pada alasan pemilihannya.

Sedangkan asumsi dasar adalah sisi terdalam dari bangunan keilmuan. Sifatnya lebih halus dari paradigma dan teori. Dalam bangunan keilmuan, asumsi dasar dimaksudkan sebagai basis teologis-metafisis, karena memang terkait dengan keyakinan atau bahkan keimanan ilmuwan. Dalam perspektif “filsafat ilmu” klasik, posisi basis teologis-metafisis ini bisa diidentikkan dengan “premis mayor” sebagaimana dalam logika tradisional Aristoteles, atau berkedudukan sebagai “idea transcendental” sebagaimana epistemologi Immanuel Kant. “Idea transcendental” ini merupakan cita yang menguasai segenap pemikiran.<sup>27</sup> Idea ini sifatnya semacam “indikasi-indikasi kabur”, yang berupa petunjuk-petunjuk yang membimbing “akal murni” dan “akal praktis. Seperti juga kata “barat” dan “timur” yang merupakan petunjuk-petunjuk: “timur” *an sich* tidak pernah bisa diamati. Kaitannya dengan pengembangan ilmu, idea transcendental itu me-

---

<sup>27</sup> Sifat idea ini, menurut Kant: *ineligible, clear, and decisive..... the transcendental ideas therefore express the peculiar application of reason as a principle of systematic unity in the use of understanding.* Lihat Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, terj. The Paul Carus, revisi oleh James W. Ellington (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1977), p. 89-90

rupakan “postulat” atau “aksioma”<sup>28</sup> yang berperan sebagai asumsi, orientasi dan arah bagi kerja ilmiah. Oleh karena itu, keberadaannya di luar jangkauan pembuktian teoretis-empiris.<sup>29</sup>

Sementara dalam perspektif Filsafat Ilmu kontemporer, asumsi dasar itu justru menjadi “inti” (*hard core*) dalam segala aktivitas ilmiah sebagaimana ditawarkan Lakatos. *Hard core* bersifat *negative heuristic* sehingga tidak bisa dikritik atau disalahkan. Posisinya sangat kuat karena dijamin oleh *protective belt* (lingkaran pelindung). Di luarnya masih terbangun sejumlah teori yang secara koheren saling mendukung dan berkembang sesuai dengan perkembangan hipotesa (*auxillary hypotheses*). Teori-teori ini bersifat *positif heuristic* yang berkemungkinan bisa berkembang dan disalahkan. *Hard core*, *negative heuristic* dan *protective belt*

---

<sup>28</sup> Lihat, F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern, dari Machiavelli sampai Nietzsche*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004), p. 143

<sup>29</sup> Menurut Kant, ada tiga Idea transcendental. Pertama Idea psikis (jiwa) yaitu merupakan gagasan mutlak yang mendasari segala gejala batiniah. Kedua, gagasan yang menyatukan segala gejala lahiriah, yakni Idea kosmologis (dunia). Dan akhirnya, gagasan yang mendasari segala gejala, baik yang lahiriah maupun yang batiniah, yaitu yang terdapat dalam suatu pribadi mutlak, yakni Tuhan sebagai Idea Teologis. Kendati Kant menerima ketiga Idea itu, ia berpendapat bahwa ide-ide itu tidak bisa diketahui lewat pengalaman. Lihat S.P. Lili Tjahyadi, *Hukum Moral, Ajaran Immanuel Kant tentang Etika dan Imperatif Kategoris*, (Yogyakarta: Kanisius, 1991), p. 38-39; Dengan Kritiknya ini, Kant sekaligus menunjukkan kekeliruan argumen ontologis, kosmologis dan teleologis dalam metafisika tradisional yang dikatakan dapat membuktikan adanya Tuhan. Menurut Kant, argumen metafisika tradisional itu telah jatuh ke dalam paralogisme (penalaran sesat). Bagaimana kekhasan argumen-argumen tersebut dan bagaimana kritik Kant, lihat Drs. Amsal Bakhtiar, MA, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), p. 169-188

dalam konsepsi Lakatos inilah yang memungkinkan sains yang berbasis agama seperti Sains Islam menjadi bangunan keilmuan yang ilmiah. Lebih dari itu, menempatkan kata Islam di belakang kata Sains kemudian terkesan menjadi sangat wajar dan tidak aneh.

Model pengembangan sains seperti ini sudah tentu berbeda dengan model justifikasi Bucaillian yang beresiko menyalahkan ayat-ayat kitab suci jika teori terbukti salah sebagaimana diprihatinkan para pemerhati sains Islam. Maka jika harus mengutip sebagian ayat kitab suci, itu sudah tentu dalam kerangka menguatkan asumsi teologis-metafisis dari bidang yang sedang dikaji, yang posisinya sebagai asumsi dasar dan dilindungi oleh *protective belt*.

Sudah tentu asumsi teologis-metafisis yang dimaksud di sini terkait dengan konsep asasi, seperti hakikat kehidupan, dunia, ilmu, dan bahkan keagamaan dan ketuhanan. Beberapa hal ini bisa disebut *fundamental elements of the worldview*. Maka *Islamic worldview* sebagaimana dimaksudkan oleh Alparslan dan Al-Attas, dalam perspektif Filsafat Ilmu, tidak lain merupakan basis teologis-metafisis atau *hard core* atau premis mayor atau ide transcendental dalam keilmuan Sains Islam. Inilah yang membedakan sains yang berbasis agama Islam dengan sains yang berbasis agama lain, atau dengan sains yang tidak berbasis agama, jika ada. Dalam diskursus pemikiran Islam kontemporer, asumsi teologis-metafisis ini bisa diidentikkan dengan problem *al-tsawabit* (yang mapan) sementara paradigma dan teori bisa diidentikkan dalam wilayah *al-mutahawwil* (yang berubah), sekalipun ada perbedaan dalam perubahannya.<sup>30</sup>

<sup>30</sup> Lihat Adonis, *At-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahtsfi al-Ibda' wa al-Itiba' inda al-Arab* (Yang Mapan-Statis dan Yang Berubah-Dinamis:

Dengan begitu, penolakan, apriori, sikap ragu dan pesimistik terhadap lahirnya Sains Islam telah mendapat jawabannya dari sudut pandang filsafat ilmu. Sekedar mempertegas lagi, bahwa dalam perspektif filsafat ilmu kontemporer, terdapat tiga model pengembangan sains, *pertama*, pengembangan sains yang menekankan pada basis metodologi ilmiah. Ini jelas kontribusi Francis Bacon dan Positivisme. Bagi ilmuwan yang hanya mengakui metodologi ilmiah dan teori sebagai basis filosofis sains, sudah tentu mereka menolak adanya sisi sosiologis-historis dari sains, apa lagi sisi teologis-metafisisnya; *kedua* pengembangan sains yang memberi penekanan pada basis metodologi ilmiah *plus* basis sosio-historis. Ini merupakan jasa dari Thomas Kuhn. Pengakuan adanya paradigma ini meniscayakan ilmuwan untuk memahami bahwa sains itu juga *human and social construction*.

Dan, model *ketiga*, pengembangan sains yang sekaligus memberi penekanan pada tiga elemen filsafat keilmuan, yaitu: basis metodologi ilmiah, basis sosio-historis, dan basis teologis-metafisis. Yang terakhir ini merupakan kontribusi Lakatos. Pengembangan sains pada model ketiga itulah yang memungkinkan sains yang berbasis agama seperti Sains Islam menjadi ilmiah. Atau dengan kata lain, keyakinan bahkan keimanan Islam sebagai basis teologis-metafisis ilmuwan telah memiliki posisi yang jelas sebagai bagian tak terpisahkan dalam bangunan keilmuan. Untuk lebih jelasnya tiga model pengembangan sains ini dapat digambarkan pada tabel berikut:

---

Kajian atas kreativitas dan konservativitas menurut bangsa Arab). Buku ini telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia oleh Khoiron Nahdiyyin dengan judul: *Arkeologi Sejarah Pemikiran Arab-Islam*, (Yogyakarta: LkiS, 2007)

Model I	Model II	Model III
Basis Metodologi Ilmiah	Basis Metodologi Ilmiah	Basis Metodologi Ilmiah
	Basis Sosio-Historis	Basis Sosio-Historis
		Basis Teologis-Metafisis



## PENUTUP

Sebagai sistem pikir, logika ternyata dapat dipahami mulai dari yang paling sederhana sekalipun, yakni dalam pengalaman dan kebiasaan sehari-hari. Dari pengalaman dan kebiasaan itu sebenarnya logika bermula, lalu meningkat menjadi sarana ilmiah yang dengannya akan diperoleh pengetahuan ilmiah. Selain itu, perkembangan selanjutnya, logika juga dapat menjadi semacam cara pandang terhadap dunia (*worldview*), yang disebut dengan epistemologi.

Logika diletakkan dasar-dasarnya oleh Aristoteles, filsuf Yunani Kuna. Dalam pandangan logika, pengetahuan mesti melalui proses abstraksi untuk membangun konsep yang benar sebelum dibuat suatu proposisi, dan dari proposisi lalu dibuat silogisme. Proses demikian ini oleh Aristoteles disebut dengan *hylemorpny*, yaitu menyatunya antara *form* dan *matter*, antara hukum pikir dengan isi pemikiran. Konsep-konsep kunci dari Aristoteles ini menjadi pembahasan menarik dalam Ilmu Logika (*'ilm manthiq'*), suatu ilmu yang

membicarakan satu model berpikir yang menjadi basis bagi terbangunnya pengetahuan yang benar.

Logika baik sebagai ilmu maupun sebagai sarana memperoleh pengetahuan yang berbasis ‘rumus-rumus’ rasio, berkembang cukup pesat dalam tradisi Islam. Beberapa filsuf Muslim seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Shina, al-Ghazali, dan Ibn Rusyd, bahkan tidak hanya berjasa mengembangkan ilmu manthiq di dunia Islam, tetapi juga menjadikannya sebagai basis filosofis untuk pengembangan keilmuan yang mereka bangun. Dalam tradisi Islam, logika kemudian menjadi satu mode pemikiran tersendiri yang terkenal dengan *masyya'i* (*peripatetik*) yang diidentikkan dengan pemikiran Aristoteles.

Sebagai episteme, logika memang tidak hanya dijadikan sebagai basis pengembangan keilmuan, tetapi juga sebagai cara pandang terhadap dunia dan bahkan dalam hidup beragama. Artinya, konsepsi-konsepsi tentang dunia dan agama, termasuk tentang tuhan sangat menentukan sikap dan prilaku manusia. Inilah yang menjadi keprihatinan Suhrawardi, sekaligus menjadi latarbelakang dari bangunan epistemologinya.

Pengetahuan model *manthiqi* Peripatetik yang digali dari proses *tajrid* (abstraksi), *tashawwur* (konsepsi), *hadd* (batasan; definisi essensialis), meningkat ke poposisi (*al-qadlyah*), lalu silogisme (*al-istidlal*), dalam penglihatan Suhrawardi, ternyata hanya sampai pada *idrak* (persepsi). Dengan kerangka keilmuan seperti itu esensi objek belum tertangkap, sekalipun objek fisik, apalagi objek ghaib-metaphisik, seperti persoalan ketuhanan misalnya. Maka wajar jika Tuhan tampil dalam banyak persepsi. Inilah awal malapetaka kehidupan beragama, sebagaimana *crusada* yang juga disaksikan Suhrawardi.

Pengetahuan menurut Suhrawardi adalah pengetahuan yang benar-benar tahu. Istilah yang dipakainya adalah *yaqīn* atau *haqq*. Atau, dalam istilah kaun sufi, pengetahuan Suhrawardi adalah pengetahuan yang sudah sampai pada tingkat *haqq al-yaqīn*, bukan ‘*ain al-yaqīn* apalagi ‘*ilm al-yaqīn*. Sementara pengetahuan yang hanya sampai pada ‘*ilm al-yaqīn*, menurut filsafat ini, sebenarnya bukanlah pengetahuan dalam arti ‘ilm, tetapi hanya *idrak* (persepsi). Meskipun *idrak* sendiri mempunyai beberapa tingkatan, yaitu *idrak bi al-hissi* dan *idrak bi al-aql*. Klaim Suhrawardi bahwa pengetahuan yang dicari melalui definisi, sebagaimana pada metode diskursif Peripatetik, hanyalah sampai pada *idrak*, belum ‘ilm.

Bagi Suhrawardi, pengetahuan tentang sesuatu tidak akan dapat diperoleh dengan cara mendefinisikannya, dalam arti essensialis. Apa yang dilakukan kaum Peripatetik hanya-lah reduksi atau pembatasan terhadap genus (*jins*). Suatu organisme mustahil diketahui hanya dengan mendekatkan antara yang substansi dan yang aksidensi; antara *genus* (*al-jins*) dengan *diferensia* (*al-fashl*). Menurut Suhrawardi, “bahkan kesulitan itu juga diakui oleh guru kaum Peripatetik sendiri (Aristoteles).” Karena *ta'rif* hanya bisa terjadi dengan perantara benda-benda yang menghususkan totalitas suatu benda (*ijtima'*), yaitu keseluruhan organik. Maka, *hadd* itu bukan *ta'rif*.

Sejalan dengan itu, untuk dapat mendefinisikannya, sesuatu itu harus lebih dulu dispesifikasi, sesuai dengan sesuatu yang lebih nampak jelas atau lebih jelas (*al-azhar*). Inilah sebagian gagasan epistemologi illuminasi tentang mengetahui sesuatu berdasarkan “melihat” sesuatu sebagaimana adanya. Maka konsep sesuatu, “kursi” misalnya, sebagaimana diakui oleh Peripatetik, tidak pernah ada. Karena itu tidak

lebih dari konsep formal yang diciptakan dengan menyirikan sifat partikularnya. Berbeda dengan itu, logika Illuminasi tidak terbatas oleh kategori (*ten categories*) dan sebaliknya menekankan pada tangkapan essensi sesuatu itu. Maka logika Illuminasi tidak hanya benar secara formal tetapi juga material.

Untuk dapat mempunyai pengetahuan yang meyakinkan (*al-ma'rifah al-mutayaqqinah*) tentang sesuatu, keseluruhan essensi (*al-jami' al-dzatiyyat*) harus diketahui. Ini tidak dapat dilakukan hanya dengan proses mengurangi secara khas essensi-essensi (*diferensia*) sesuatu, karena bisa jadi masih terdapat berbagai-sifat ‘tersembunyi’ (*sifat ghayr zhabirah*) yang berhubungan dengan sesuatu, karena tidak mungkin membuat uraian yang sempurna.

Tiga syarat pengetahuan Illuminasi, yakni subjek yang hadir, objek yang hadir, dan cahaya (*nūr*), menurut Suhrawardi, menjamin manusia menangkap esensi objek. Karena esensi objek hadir dalam Kesadaran-Diri subjek secara intuitif, atau sebaliknya, Kesadaran-Diri subjek selalu dalam kesiapan menangkap kehadiran esensi objek. Kondisi demikian ini terjadi dalam terang cahaya ilahi. Kerangka keilmuan ini yang disebut proses *ta'rif* yang memungkinkan manusia sampai pada *ma'rifah* (*irfan*), bukan proses *hadd* yang hanya sampai pada ‘ilm atau hanya *idrak*. Pengetahuan illuminasi memungkinkan manusia mengenal objek, lebih dari sekedar tahu.

Begitulah struktur fundamental epistemologi Illuminasi yang bercorak ketuhanan, atau yang memberikan posisi bagi “nalar ketuhanan” sebagai bagian tak terpisahkan dalam proses pembangunan pengetahuan, yang dalam penelitian ini disebut “logika ketuhanan”.

Dalam perspektif Filsafat Ilmu kontemporer, model keilmuan demikian memang terkesan cukup aneh, di tengah-tengah bangunan *episteme* yang menempatkan rasionalitas melebihi wahyu, kritik lebih dari sikap adaptif terhadap tradisi dan sejarah, dan progresivitas lebih dari sekedar konservasi tradisi. Maka keyakinan adanya Tuhan dan peranNya sama sekali tidak disentuh, bahkan dinafikan dalam proses pengembangan ilmu. Namun, kontribusi seperti itu bisa jadi memberikan jalan keluar atas kebuntuan epistemologi saat ini atau paling tidak, menjadi model pengetahuan alternatif, semacam “second opinion”.

Bangunan keilmuan yang bercorak rasionalis jelas berujung pada pembentukan konsep, teori dan semacamnya. Ini merupakan kelebihan sekaligus kelemahan model keilmuan yang bertumpu pada rumus-rumus *manthiqi*. Maka logika ketuhanan Suhrawardi bisa menjadi alternatif, sebagai suatu bangunan keilmuan yang dapat mengantarkan “pengenalan” pada hakikat objek, termasuk Tuhan.

Dalam perspektif Filsafat Ilmu kontemporer, keilmiah-an dari bangunan keilmuan atau aktifitas ilmiah pada umumnya memang sangat ditentukan oleh ketepatan dalam penggunaan teori dan pada akhirnya juga metodologinya. Ketepatan itu dapat diukur dari terbukanya perspektif baru dan perspektif yang lebih luas dari teori sehingga ditemukan lebih banyak bukti pendukungnya, juga diukur dari ketahanannya dari proses falsifikasi dan refutasi. Namun demikian tetap tidak mengabaikan sisi-sisi sosiologis-historis dari paradigma ilmiah, juga sisi teologis-metafisis dari asumsi dasar. Karena bagaimanapun ketiganya merupakan bagian tak terpisahkan dari bangunan kilmuan. Jika yang pertama merupakan basis logika dan objektifitas ilmu pengetahuan,

lalu yang kedua merupakan aspek kemanusiaan dari sains, maka yang ketiga adalah basis keyakinan, keimanan, dan keberagamaan dari ilmu pengetahuan.

Dengan demikian, penelitian ini bisa menjawab persoalan krisis pengetahuan dewasa ini yang berada pada dominasi paradigma positivistik, yang tidak hanya menafikan asumsi teologis, tetapi bahkan mengeliminasinya. logika ketuhanan Suhrawardi bisa disebut sebagai satu model pengembangan ilmu yang memberikan posisi bagi asumsi teologis atau keimanan akan peran Tuhan dalam proses keilmuan.

Berdasarkan beberapa temuan penelitian ini, dapat disampaikan catatan bahwa, dalam perspektif filsafat ilmu, model epistemologi yang bercorak rasionalistik di satu sisi dan bercorak positivistik di sisi yang lain, dewasa ini tampaknya cukup hegemonik dalam proses pengembangan ilmu atau aktivitas ilmiah pada umumnya. Hal ini terjadi karena belum tersedianya paradigma alternatif, bahkan kalau perlu, “paradigma tandingan” sebagai upaya kritik. Kalaupun ada, suaranya sangat kecil, sehingga perlu terus diwacanakan, agar *public space* dalam dunia ilmiah bisa terisi juga oleh model keilmuan yang lain. Upaya demikian, mesti dibarengi dengan pembangunan filsafat keilmuan yang kuat, dengan didukung oleh kerangka metodologis yang operasional. Sudah tentu, beberapa persoalan ini belum semuanya terjawab dalam penelitian ini. Maka penelitian dan kajian seperti ini masih sangat diperlukan, dengan objek dan perspektif yang lain.

Seperti ditunjukkan pada hasil penelitian ini, bahwa apapun model atau corak pengetahuan seseorang, langsung atau tidak langsung memiliki pengaruh, tidak saja terhadap

keberagamaan, tetapi bahkan terhadap kehidupan pada umumnya. Maka bisa dimengerti jika problem keberagamaan dan problem kehidupan ini mstinya bisa dilacak akarnya pada persoalan corak pengetahuan. Maka pencerahan terhadap kerangka berpikir, dan bangunan keilmuan masyarakat mesti menjadi perhatian kita semua, termasuk sektor pendidikan dan dakwah.



## INDEKS

<i>al-'ilm al-syuhudi</i>	<i>dzaūqiyah kasyfiyyah</i>
al-Basthami, Abu Yazid	<i>Dzawq</i>
al-Farabi	eksistensialisme
al-Ghazali, Imam	Episteme
al-Hallaj	falsifikasi
<i>Al-Istdlal</i>	<i>genus</i>
al-Kindi	Hermetisme
<i>al-tajrīd</i>	Husserl, Edmund
<i>al-Talwih</i> ﷺ	<i>Hylemorph</i>
<i>ana'iyya</i>	Ibn 'Arabi
<i>anwar mujarradah</i>	Ibn Rusyd
Aristoteles	Ibn Shina
<i>bahtsiyyah nazhariyyah</i>	<i>Idrak</i>
Balaghah	<i>ilmu hudluri</i>
<i>Barzakh</i>	<i>innate ideas</i>
Cartesian	Intensionalitas
Corbin, Henry	<i>istidlal qiyasi</i>
Descartes	Kant, Immanuel
<i>diferensia</i>	<i>ma'rifah</i>
Diskursif	<i>manthiq</i>

*masysya'i*  
metafisika  
*musylhadah*  
Nasr, Seyyed Hossein  
*Organon*  
Peripatetik  
Plato  
positivistik  
refutasi  
Saintisme  
Schimmel, Annimarie  
Silogisme  
Socrates  
*tashawwur*  
*Tashdiq*  
*transcendent*



## DAFTAR PUSTAKA

- Abri, Ali, Drs. MA, *Pengantar Logika Tradisional*, (Surabaya: Usaha Nasional, 1994)
- Achmad, Mudlor, *Ilmu dan Keinginan Tahu*, (Bandung: Trigenda Karya, 1995)
- al-Ahwani, Ahmad Fuad, *al-Madrasah al-Falasafiyyah*, (Kairo: al-Dar al-Misriyyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1965)
- Al-Attas, Seyyed Naquib, *Islam dan Filsafat Sains*, (Bandung: Mizan, 1995)
- al-Jabiri, Mohammad 'Abied, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1993)
- al-Jabiri, Mohammed Abied, *Takwīn al-'Aql al-'Arabi*, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, cet. VIII, 2002)
- Amein, Miska Muhammad, *Epistemologi Islam*, (Jakarta: Universitas Indonesia, 1983)
- Angel, Richard B., *Reasoning and Logic*, (New York: Century Crafts, 1964)

- Arkoun, Mohammad, *Qadhaya fi Naqd al-Aql al-Dini: Kayfa Nafhamu al-Islam al-Yawm?*, (Dar al-Thali'ah). Lihat juga Mukhtar al-Fajjari, *Naqd al-'Aql al-Islami 'inda Muhammad Arkoun*, (Dar al-Thali'ah).
- Armstrong, Karen, *The Battle for God, Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam*, (New York: The Random House Publishing Group, 2001); buku ini telah diterjemahkan dengan judul, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, (Bandung: Mizan dan Serambi, 2001)
- Bakar, Osman, *Tauhid & Sains*, terj. Yuliani Liputo, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994)
- Bernstein, R.J., *The New Constelation*, (Cambridge: Polity Press-Brasil Blacwell Ltd., 1991)
- Blosser, Philip, "Kant and phenomenology", dalam *Philosophy Today*, vol. xxx, no. 2/4, 1986
- Cairns, Dorion, "Phenomenology" dalam Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy*, (Totowa, New Jersey: Littlefeild, Adam & Co., 1976)
- Capra, Fritjof, *Titik Balik Peradaban*, terj. M. Thoyibi, (Yogyakarta: Bentang, 1990)
- Caputo, John D., "Transcendent and Transcendental in Husserl's Phenomenology", dalam *Philosophy Today*, vol. xxiii, no. 3/4, 1979
- Connant, James B., *Modern Science and Modern Man*, (Garden City: Doubleday Co., 1954)
- Conoly, Peter (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama (Approaches to the Study of Religion)*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: LkiS, 1999)
- Copi, Irving M., *Introduvtion to Logic*, (New York: MacMillan Publishing, 1978)
- Corbin, Henry, (ed.), *Majmu'ah Musannafat Shaikh al-Ishraq Shihab al-Din Yahya Suhrawardi*, (Teheran: Anjuman Shahanshahay Falsafah Iran, 1397H)
- Corbin, Henry, "Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya" dalam Paul Edwards (ed.), *Te Encyclopedia of Philosophy*, (New York & London: Macmillan Publishing Co., 1967)
- Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, (London: Kegan Paul International, 1993)
- Cox, Harvey, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: The Macmillan Company, 1967)
- Drajat, Amroeni, *Filsafat Illuminasi, Sebuah Kajian terhadap Konsep "Cahaya" Suhrawardi*, (Jakarta: Riora Cipta, 2001)
- Drajat, Amroeni, *Suhrawardi, Kritik Falsafah Peripatetik*, (Yogayakarta: LKiS, 2005)
- Edie, James M., *Edmund Husserl's Phenomenology, a Critical Commentary*, (Bloomington Indianapolis: Indiana University Press, 1987)
- Eliade, Mircea, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. XIV, (New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995)
- Elliston, Federick, "Phenomenology Reinterpreted: from Husserl to Heidegger", dalam *Philosophy Today*, vol. xxi, no. 3/4, 1977
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, (London: Longman Group Limited, 1983)
- Faucoult, Michel, *Diciplin and Punish: The Brith of Prison*, trans. Alan Sheridan, (New York: Peregrine, 1979)

- Foucault, Michel, *The Order of Think: An Archeology of Human Sciences*, (New York: Vintage Books, 1994)
- Fromm, Erich, *Masyarakat yang Sehat*, terj. Thomas Bambang Murtianto, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995)
- Gazalba, Sidi, *Sistematika Filsafat*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1977)
- Giddens, A. (ed.), *Positivism and Sociology*, (London: Heinemann, 1975)
- Hamersma, Harry, *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*, (Jakarta: Gramedia, 1983)
- Hanafi, Hasan, *Dirasat Islamiyyah*, (Kairo: al-Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, tt)
- Hardiman, Budi, "Kritik atas Patologi Modernitas dan [Post]Modernisme: Habermas dan Para Ahli Waris Neitzsche" dalam *Driyarkara*, Tahun XIX, No. 2
- Hardiman, Budi, *Melampaui Positivisme dan Modernitas, Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003)
- Hardiman, F. Budi, "Ilmu-Ilmu Sosial Dalam Diskursus Modernisme dan Pasca-Modernisme," dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, No.1, Vol. V, 1994
- Hardiman, F. Budi, "Positivisme dan Hermeneutik, Suatu Usaha untuk Menyelamatkan Subjek" dalam *Basis*, Maret 1991
- Heideger, Martin, *Die Tecnik und die Kehre*, (Plüllingen, 1962)
- Husserl, Edmund, *Cartesian Meditation*, (The Hague Martinus Nijhoff, 1960)
- Ibrahim, Muhammad Nur, *'Ilmu alMantiq*, (Surabaya: Maktabah Said ibn Nashir Nabhan, tt)
- Ijsselina, Samuel, "Hermeneutics and Textuality: Question Concerning Phenomenology", dalam *Studies of Phenomenology and Human Sciences*, (Atlantics Highlands NJ: Humanities Press, 1979)
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Translated by JMD. Meiklejohn, (New York: Prometheus Books, 1990)
- Kertanegara, Mulyadhi, "Peran Agama Dalam Memecahkan Problem Etniko-Religi: Perspektif Islam", makalah disampaikan pada Seminar Sehari kerjasama Studi Perbandingan Agama PPS UGM dengan Jemaat Ahmadiyah, dengan tema "Reaktualisasi Agama dalam Konteks Perubahan Sosial" UGM, Yogyakarta, 23 Agustus 2001
- Kneller, George F., *Logic & language of Education*, (New York: , 1966)
- Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolution*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970). Buku ini telah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia dengan judul, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1989)
- Langeveld, MJ., *Menuju ke Pemikiran Filsafat* (terj.), (Jakarta: PT. Pembangunan, 1959)
- Lyotard, *The Postmodern Condition, A Report and Knowledge*, (Manchester: Manchester University Press, 1984)
- Ma'luf, Louis, *Munjid*, (Beirut: ,1973)
- Machasin, "Pendekatan Filosofis", diktat kuliah Metodologi Penelitian Agama, PPS UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Macquarrie, John, *Existentialism*, (New York: Penguin Books, 1977)

- Mahzar, Armahedi, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islami, Revolusi Integralisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2004)
- Marty, Martin E., "Does Secular Theology Have a Future" dalam *The Great Ideas Today 1967* (Chicago: Encyclopaedia Britannica, Inc., 1967)
- McCall, Raymond J., *Basic Logic*, (New York: Barnes&Noble, 1966)
- Muslih, Muhammad, *Filsafat Ilmu, Kajian atas Asumsi dasar, Paradigma, dan Kerangka Dasar Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2003)
- Nasr, Seyyed Hossein, (ed.), *World Spirituality : Islamic Spirituality Manifestations*, Vol. XX, (New York: The Crossroad Publishing Company, 1991)
- Nasr, Seyyed Hossein, "Pengantar", dalam Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri, Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 1994)
- Nasr, Seyyed Hossein, "Syihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul", dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1963)
- Nasr, Seyyed Hossein, "Syihab al-Din Suhrawardi al-Maqtul", dalam MM. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, (Wisbaden: Otto Harrassowitz, 1963)
- Nasr, Seyyed Hossein, Pengantar, dalam Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri, Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 1994)
- Nasr, Seyyed Hossein, *Religion and the Order of Nature*, (New York: Oxford University Press, 1996)
- Nasr, Seyyed Hossein, *Science and Civilization in Islam*, (New York, Toronto&London: New American Library, 1968)
- Nasr, Seyyed Hossein, *The Encounter of Man and Nature*, (London: George Allen & Unwin Ltd. 1968)
- Nasr, Seyyed Hossein, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, (Surrey: Curzon Press, 1996)
- Nasr, Seyyed Hossein, *Three Muslim Sages*, (Cambridge: Harvard University Press, 1964)
- OFM, Alex Lanur, *Logika Selayang Pandang*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990)
- Poedjawijatna, *Logika, Filsafat Berpikir*, (Jakarta: CV. Mutiara Agung, 1980)
- Poespoprojo, W., *Logika Scientifica, Pengantar Dialektika dan Ilmu*, (Bandung: Pustaka Grafika, 1999)
- Rahman, Budhy Munawar, *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2002)
- Randall & Buchler, *Introduction to Philosophy*, (New York: Barnes and Noble, 1994)
- Rapar, Jan Hendrik, *Pengantar Logika, Asas-Asas Penalaran Sistematis*, (Yogyakarta: Kanisius, 1996)
- Ratna, Nyoman Kutha, *Estetika, Sastra dan Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007)
- Rayyan, Muhammad 'Ali Abu, *Ushul al-Falsafah al-Ishraqiyah 'Inda Shihab al-Din as-Suhrawardi*, (Beirut : Dar al-Talabat al-Arab, 1969)
- Razavi, Mehdi Amin, *Suhrawardi and the School of Illumination*, (Surrey: Curzon Press, 1997)
- Sambas, Drs. H. Sukriadi, *Mantik, Kaidah Berpikir Islami*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000 cet ke-3)
- Schimmel, Annimarie, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, et.al., (Jakarta: Pustaka

- Firdaus, 2000)
- Sharif, M.M. (ed.), *History of Muslim Philosophy*, Vol. I, (Delhi: Santosh Offset, 1961)
- Sholeh, Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004)
- Silva, Antonio Barbosa da, *The Phenomenology of Religion as Philosophical Problem*, (Swiss: CWK Gleerup, 1982)
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Yogyakarta: Rajawali Press, II/1997)
- Smith, Huston, "Perennial Philosophy, Primordial Tradition," dalam *Beyond the Post-modern Mind*, (New York: Crossroad, 1982)
- Smith, Huston., *The Forgotten Truth, the Common Vision of the World Religion*, (Harper San Francisco, 1992)
- Sugiharto, Bambang, "Kebudayaan, Filsafat, dan Seni (Redefinisi dan Reposisi)" di Kompas
- Suhrawardi, "Pengantar Hikmah al-Isyraq", lihat Apendix A dalam Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Isyraq*, (Georgia: Brown University, 1990)
- Suhrawardi, Syihabuddin Yahya, *Majmu'ah Mushannafat Syaykh Isyraq*, (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran, 1397 H) Jilid I dan II
- Suhrawardi, Syihabuddin Yahya, *Majmu'ah Mushannafat Syaykh Isyraq*, (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran, 1397 H) Jilid I dan II
- Titus, Harold H., dkk, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. HM. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), p. 187-188
- Warinoek, Mary, *Existentialism*, (Oxford, New York: Oxford University Press, 1989)
- Weiss, Allen S., "Marleau-Ponty's Interpretation of Husserl's Phenomenological Reduction", dalam *Philosophy Today*, vol. xxvii, no. 4/4, 1983
- White, Morton, *The Age of Analysis*, (New York: New American Library, 1960)
- Zayd, Nasr Hamid Abu, *Naqd al-Khitab al-Diny*, (Mesir: Sina li.al-Nashr, 1994)
- Ziai, Hossein, *Knowledge and Illumination, A Study of Suhrawardi Hikmah al-Ishraq*, Terj., (Bandung: Zaman Wacana Ilmu, 1998)
- Ziai, Hossein, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Isyraq*, (Georgia: Brown University, 1990)