

ESAI AKADEMIK

Esai tentang Perkembangan Filsafat Islam dari Al-Kindi sampai Mulla Sadra

Dari fondasi falsafah hingga Hikmah Transenden

Oleh: Rudy C Tarumingkeng

www.rudycr.com/cv.pdf

RudyCT Academic Series • 2026

ESAI TENTANG PERKEMBANGAN FILSAFAT ISLAM DARI AL-KINDI SAMPAI MULLA SADRA

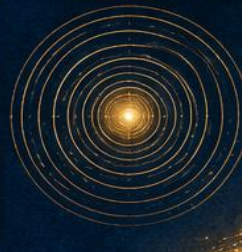
REASON



ILLUMINATION



EXISTENCE



MULLA SADRA



SUHRAWARDI



IBN RUSHD



AL-GHAZALI



IBN SINA



AL-KINDI

Oleh: Rudy C Tarumingkeng

RudyCT Academic Series 2026

Abstrak

Esai ini menelaah perkembangan filsafat Islam dari Al-Kindi hingga Mulla Sadra melalui perubahan historis dan konseptual dalam metafisika, epistemologi, psikologi, filsafat politik, serta hubungan akal dan wahyu. Kajian menunjukkan bahwa tradisi tersebut bukan proses penerjemahan pasif atau garis kemajuan tunggal. Al-Kindi melegitimasi penyelidikan filosofis; Al-Farabi menyistematiskan ilmu, kenabian, dan politik; Ibn Sina merumuskan pembedaan esensi–eksistensi dan Wujud Niscaya; Al-Ghazali mengkritik klaim demonstratif tertentu tanpa meniadakan logika; Ibn Rushd membela kausalitas dan harmoni syariat–filsafat; Suhrawardi mengembangkan filsafat iluminasi; Ibn Arabi memperkaya metafisika mistik; Mulla Sadra menyintesiskannya melalui prinsipalitas wujud, gradasi wujud, gerak substansial, serta kesatuan subjek dan objek pengetahuan. Esai menolak tesis “kematian filsafat” setelah Al-Ghazali dan menekankan kontinuitas melalui kalam filosofis, tradisi komentar, dan Mazhab Isfahan.

Kata Kunci: *filsafat Islam; Al-Kindi; Al-Farabi; Ibn Sina; Al-Ghazali; Ibn Rushd; Suhrawardi; Ibn Arabi; Mulla Sadra; metafisika wujud*

Peta Argumentasi

- Fondasi: penerjemahan kreatif, tauhid, dan legitimasi akal.
- Sistematisasi: logika, kosmologi, kenabian, psikologi, dan politik.
- Kritik dan transformasi: batas demonstrasi, kausalitas, serta takwil.
- Sintesis: iluminasi, irfan, prinsipalitas wujud, dan gerak substansial.

Pendahuluan: Makna Perkembangan Filsafat Islam

Perkembangan filsafat Islam dari Al-Kindi pada abad kesembilan sampai Mulla Sadra pada abad ketujuh belas merupakan salah satu perjalanan intelektual paling kaya dalam sejarah pemikiran dunia. Perjalanan itu tidak berlangsung sebagai garis lurus, tidak pula sekadar berupa penerjemahan filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab. Ia lahir dari perjumpaan antara wahyu, akal, kebudayaan, politik, ilmu pengetahuan, dan pengalaman spiritual. Para filsuf Muslim menerima warisan Plato, Aristoteles, Plotinus, Galen, serta tradisi Helenistik, kemudian menafsirkan dan mengubahnya di bawah cakrawala tauhid. Pertanyaan tentang Tuhan, penciptaan, jiwa, pengetahuan, kebahagiaan, kenabian, dan tata politik memperoleh rumusan baru. Karena itu, istilah “filsafat Islam” menunjuk bukan hanya identitas agama para pemikirnya, melainkan lingkungan konseptual tempat masalah filosofis disusun ulang dalam dialog dengan Al-Qur’an, teologi, hukum, tasawuf, dan ilmu-ilmu rasional.

Kata perkembangan dalam judul esai ini tidak boleh dipahami sebagai kemajuan sederhana dari pemikiran yang kurang matang menuju sistem yang lebih sempurna. Setiap tokoh bekerja dalam medan persoalan dan institusi yang berbeda. Al-Kindi merintis legitimasi filsafat di tengah gerakan penerjemahan Abbasiyah. Al-Farabi membangun sistem mengenai ilmu, emanasi, kenabian, dan negara utama. Ibn Sina menyusun metafisika wujud dan psikologi yang sangat berpengaruh. Al-Ghazali melakukan kritik internal yang tajam terhadap sebagian doktrin para falsafah. Ibn Rushd membela demonstrasi dan menafsirkan Aristoteles secara sistematis. Suhrawardi memperkenalkan filsafat iluminasi. Ibn Arabi memperluas bahasa metafisika mistik. Mulla Sadra kemudian menyintesiskan unsur Peripatetik, iluminatif, teologis, dan irfani dalam apa yang disebut al-hikmah al-muta’aliyah, Hikmah Transenden.

Dengan pendekatan historis-konseptual, esai ini menelusuri perubahan pusat perhatian: dari legitimasi akal, klasifikasi ilmu, dan kosmologi emanasi menuju metafisika eksistensi, kritik epistemologis, simbolisme cahaya, kesatuan realitas, dan gerak substansial. Perubahan itu berlangsung melalui perdebatan, bukan penggantian total. Sebuah gagasan dapat dikritik di satu lingkungan, tetapi hidup kembali dalam bentuk lain di wilayah berbeda. Sesudah Ibn Rushd, tradisi filsafat tidak lenyap; pusat gravitasnya justru bergerak ke Persia, Asia Tengah, Anatolia, dan India, berinteraksi dengan madrasah, kalam, dan tasawuf. Dengan demikian, sejarah ini memperlihatkan pluralitas nalar Islam dan kemampuan tradisi untuk mengolah ketegangan antara kesetiaan keagamaan dan kebebasan penyelidikan rasional.

1. Latar Intelektual: Gerakan Penerjemahan dan Lahirnya Falsafah

Falsafah berbahasa Arab tumbuh dalam konteks ekspansi politik dan kosmopolitanisme Kekhalifahan Abbasiyah. Baghdad menjadi pusat pertemuan tradisi Yunani, Persia, India, Suriah, dan Arab. Karya-karya logika, kedokteran, matematika, astronomi, serta metafisika diterjemahkan terutama melalui bahasa Suryani. Gerakan ini tidak semata digerakkan oleh rasa ingin tahu abstrak. Administrasi negara, kalender, pengobatan, perdebatan antaragama, dan kebutuhan legitimasi politik ikut menciptakan permintaan atas ilmu rasional. Bayt al-Hikmah sering dijadikan simbol, meskipun jaringan penerjemahan sesungguhnya melibatkan patron istana, dokter, biara, keluarga cendekiawan, dan pasar manuskrip yang lebih luas.

Penerjemahan selalu mengandung interpretasi. Istilah ousia diterjemahkan sebagai jawhar, logos dapat hadir sebagai nutq atau 'aql, sementara philosophia menjadi falsafah atau hikmah. Pilihan bahasa tersebut membangun kosakata baru yang kemudian digunakan dalam kalam. Sebaliknya, pertanyaan teologis tentang sifat Tuhan, kebebasan manusia, atom, kausalitas, dan penciptaan memberi tekanan baru kepada materi Yunani. Teks yang dikenal sebagai Theology of Aristotle, misalnya, sebenarnya berisi adaptasi bagian-bagian Enneads Plotinus. Kekeliruan atribusi ini produktif: Aristotelianisme Islam sejak awal mengandung unsur Neoplatonik, khususnya skema emanasi dan pendakian intelek.

Dalam suasana tersebut, falsafah membedakan demonstrasi filosofis dari dialektika teologis, tetapi batasnya tidak pernah mutlak. Mutakallimun meminjam logika, sedangkan filsuf menanggapi doktrin penciptaan, kenabian, dan akhirat. Filsafat Islam berkembang sebagai ekosistem perdebatan. Keasliannya tidak diukur dari ketiadaan sumber asing, melainkan dari cara sumber-sumber itu ditempatkan ke dalam masalah baru. Sama seperti filsafat Yunani tumbuh melalui dialog dengan Mesir, Persia, dan dunia Mediterania, falsafah tumbuh melalui penerjemahan kreatif, kritik, dan pembentukan institusi pengetahuan baru.

2. Al-Kindi: Perintis Filsafat dalam Bahasa Arab

Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq al-Kindi, yang sering dijuluki "filsuf Arab", menempati posisi perintis. Ia berasal dari keluarga Arab terpandang dan bekerja dekat dengan lingkungan Abbasiyah pada masa al-Ma'mun dan al-Mu'tasim. Korpusnya meliputi metafisika, matematika, optika, musik, kedokteran, meteorologi, dan kriptografi. Luasnya minat itu mencerminkan pengertian klasik bahwa filsafat adalah pengetahuan menyeluruh mengenai realitas serta latihan untuk hidup baik. Dalam Risalah fi al-Falsafah al-Ula, Al-Kindi menyatakan bahwa kebenaran harus diterima dari mana pun asalnya. Pernyataan ini sekaligus menjadi pembelaan etis atas penerjemahan pengetahuan asing.

Al-Kindi berupaya menunjukkan keselarasan tujuan filsafat dan wahyu tanpa menyamakan metode keduanya. Filsafat mencari pengetahuan tentang hakikat sejauh kemampuan manusia, sedangkan nabi menerima pengetahuan melalui karunia ilahi yang tidak bergantung pada latihan diskursif. Wahyu lebih

cepat, pasti, dan dapat disampaikan kepada masyarakat luas. Filsafat tetap bernilai karena membantu manusia memahami tanda-tanda keteraturan dan menguatkan pengenalan terhadap Sang Sebab Pertama. Strategi ini penting: filsafat tidak ditempatkan sebagai pesaing agama, tetapi sebagai jalan rasional yang terbatas menuju sebagian kebenaran yang juga ditegaskan wahyu.

Metafisika Al-Kindi menekankan keesaan dan transendensi Tuhan. Yang Maha Esa bukan genus, spesies, bagian, atau komposit. Semua yang majemuk bergantung pada kesatuan yang mendahuluinya. Ia juga membela keterciptaan dan keterbatasan temporal alam dengan argumen mengenai ketidakmungkinan aktualitas tak terhingga. Di sini Al-Kindi tidak sekadar mengikuti Aristoteles, yang cenderung menerima kekekalan gerak dan dunia. Ia menyesuaikan perangkat filsafat dengan doktrin penciptaan. Tuhan merupakan sebab sejati yang mengadakan dari ketiadaan, sedangkan sebab-sebab alam bekerja pada tingkat derivatif.

Dalam teori intelek, Al-Kindi membedakan intelek aktual, intelek potensial, intelek yang beralih dari potensi ke aktual, dan intelek demonstratif. Klasifikasi ini membuka perdebatan panjang tentang bagaimana jiwa manusia memperoleh bentuk-bentuk universal. Dalam etika, ia mengajarkan terapi terhadap kesedihan: manusia harus membedakan barang yang berada di bawah kendali dari barang yang mudah berubah. Kebahagiaan tidak boleh digantungkan sepenuhnya pada milik material. Unsur Stoik dan Platonik diolah menjadi disiplin jiwa yang sejalan dengan orientasi religius. Warisan Al-Kindi terletak pada keberhasilannya membentuk bahasa, agenda, dan keberanian intelektual yang memungkinkan sistem-sistem sesudahnya.

3. Al-Farabi: Sistem Ilmu, Kenabian, dan Negara Utama

Abu Nasr al-Farabi membawa falsafah menuju sistematisasi yang lebih luas. Dijuluki “Guru Kedua” setelah Aristoteles, ia menguasai logika dan mengembangkan klasifikasi ilmu yang menghubungkan bahasa, logika, matematika, fisika, metafisika, politik, fikih, dan kalam. Bagi Al-Farabi, logika adalah alat untuk menertibkan pikiran sebagaimana tata bahasa menertibkan ujaran. Namun logika bersifat universal, sementara tata bahasa berkaitan dengan konvensi bahasa tertentu. Penegasan ini membantu menjadikan demonstrasi sebagai standar pengetahuan filosofis.

Kosmologi Al-Farabi memadukan Aristoteles dengan Neoplatonisme. Dari Sebab Pertama memancar intelek-intelek terpisah melalui tatanan hierarkis, berakhir pada Intelek Aktif yang mengatur dunia sublunar dan mengaktualkan intelek manusia. Emanasi tidak dimaksudkan sebagai peristiwa fisik atau pembagian zat Tuhan. Ia merupakan bahasa untuk menjelaskan ketergantungan ontologis seluruh keragaman kepada Yang Satu. Meski demikian, model ini menimbulkan pertanyaan teologis: apakah alam terjadi melalui kehendak bebas Tuhan atau melalui keniscayaan kelimpahan-Nya? Pertanyaan itu kelak menjadi pusat kritik Al-Ghazali.

Salah satu sumbangan besar Al-Farabi ialah teori kenabian. Pengetahuan filosofis diterima intelek rasional melalui hubungan dengan Intelek Aktif. Nabi, selain memiliki intelek sempurna, mempunyai daya imajinasi luar biasa yang menerjemahkan kebenaran intelektual ke dalam simbol, gambaran, dan hukum yang dapat membimbing masyarakat. Dengan demikian, agama dan filsafat memiliki kebenaran yang berhubungan, tetapi bentuk komunikasinya berbeda. Filsafat menggunakan demonstrasi bagi kelompok yang mampu, sedangkan agama menyampaikan representasi persuasif bagi komunitas politik. Penjelasan ini tidak merendahkan agama; justru kenabian menjadi syarat pembentukan tatanan bersama yang berkeutamaan.

Dalam Ara' Ahl al-Madinah al-Fadilah, negara utama dianalogikan dengan organisme sehat. Pemimpin utama harus memiliki kebijaksanaan teoretis, keutamaan moral, kemampuan deliberatif, dan daya komunikasi. Tujuan politik bukan sekadar keamanan atau kemakmuran, melainkan kebahagiaan

sejati. Kota-kota yang menyimpang mengejar kekayaan, kehormatan, kesenangan, atau dominasi sebagai tujuan final. Gagasan ini memperluas filsafat dari metafisika menuju desain kelembagaan dan pendidikan moral. Al-Farabi memperlihatkan bahwa kebenaran, kepemimpinan, dan komunikasi publik saling terkait. Bagi ilmu manajemen modern, tesis tersebut mengingatkan bahwa efektivitas organisasi tanpa orientasi pada kebaikan bersama dapat menghasilkan organisasi yang efisien tetapi tidak utama.

4. Ibn Sina: Metafisika Wujud dan Psikologi Jiwa

Ibn Sina atau Avicenna merupakan pembangun sistem paling berpengaruh dalam filsafat Islam Peripatetik. Ia menulis *Al-Shifa'*, *Al-Najat*, *Al-Isharat wa al-Tanbihat*, serta *Al-Qanun fi al-Tibb*. Pemikirannya menyebar dari dunia Islam ke universitas Latin dan memengaruhi metafisika Skolastik. Keistimewaan Ibn Sina bukan hanya keluasan ensiklopedis, melainkan kemampuannya mengubah bahan Aristotelian menjadi sistem baru. Metafisika baginya mempelajari yang ada sebagai yang ada dan prinsip-prinsip tertingginya. Tuhan dibuktikan bukan terutama melalui gerak, tetapi melalui analisis modal atas wujud.

Pembedaan antara mahiyyah, esensi atau “apa sesuatu itu”, dan wujud, kenyataan bahwa sesuatu ada, menjadi poros sistemnya. Pada segala sesuatu selain Tuhan, esensi tidak mengharuskan keberadaan. Kuda sebagai konsep dapat dipahami tanpa memastikan bahwa kuda tertentu sungguh ada. Makhluk karena itu bersifat mungkin dalam dirinya dan memerlukan sebab yang membuatnya ada. Rangkaian ketergantungan tidak dapat menjelaskan dirinya sendiri; ia menunjuk kepada Wajib al-Wujud, Wujud Niscaya yang esensi-Nya tidak terpisah dari keberadaan-Nya. Tuhan bukan satu anggota dalam kelas benda-benda, melainkan dasar yang membuat segala kemungkinan memperoleh aktualitas.

Argumen Wujud Niscaya menghasilkan atribut ilahi melalui negasi komposisi, materi, dan potensi. Dari kesederhanaan Tuhan, Ibn Sina menjelaskan munculnya tatanan kosmos melalui emanasi intelek. Prinsip “dari Yang Satu hanya muncul satu” berfungsi menjaga keesaan Tuhan, sementara multiplisitas berkembang secara bertingkat. Namun konsekuensinya dipersoalkan: pengetahuan Tuhan tentang partikular dipahami secara universal dan kausal, bukan berubah mengikuti kejadian temporal. Al-Ghazali menilai pandangan ini membatasi pengetahuan ilahi. Para pembela Ibn Sina menjawab bahwa pengetahuan Tuhan justru lebih sempurna karena menjadi sebab, bukan pantulan pasif dari objek.

Psikologi Ibn Sina juga inovatif. Eksperimen pikiran “manusia terbang” membayangkan seseorang tercipta dewasa, melayang, tanpa rangsangan indrawi dan tanpa menyentuh tubuhnya. Orang itu tetap menyadari dirinya. Kesadaran diri dengan demikian tidak identik dengan persepsi tubuh. Argumen ini mendukung immaterialitas jiwa, meskipun tidak membuktikan seluruh dualisme secara langsung. Jiwa adalah kesempurnaan pertama tubuh organis, tetapi jiwa rasional memiliki aktivitas yang tidak tereduksi pada organ material dan karena itu mampu bertahan setelah kematian.

Epistemologi Ibn Sina menjelaskan abstraksi, intuisi terhadap term tengah silogisme, dan hubungan dengan Intelek Aktif. Pengetahuan bukan pengumpulan data belaka; ia merupakan aktualisasi kapasitas intelek melalui bentuk yang dapat dipahami. Kenabian adalah puncak kemampuan intelektual dan imajinatif, memungkinkan penerimaan pengetahuan tanpa proses belajar biasa. Dalam bagian akhir *Al-Isharat*, Ibn Sina memberi perhatian besar pada maqam para arif. Hal ini menunjukkan bahwa sistem Peripatetiknya tidak kering secara spiritual. Rasio demonstratif tetap utama, tetapi disiplin etis dan pemurnian jiwa menyiapkan subjek untuk pengetahuan yang lebih tinggi.

5. Al-Ghazali: Kritik, Batas Akal, dan Transformasi Agenda

Abu Hamid al-Ghazali sering digambarkan secara sederhana sebagai tokoh yang menghancurkan filsafat Islam. Gambaran itu tidak memadai. Ia mempelajari filsafat secara mendalam dan menulis *Maqasid al-Falasifah* sebagai paparan sistematis sebelum menyusun *Tahafut al-Falasifah*. Kritik yang akurat mensyaratkan penguasaan objek kritik. Al-Ghazali menerima logika sebagai alat netral, menggunakan struktur demonstratif dalam teologi dan hukum, serta ikut memasukkan kosakata filosofis ke dalam tradisi madrasah. Sasaran utamanya bukan matematika atau kedokteran, melainkan dua puluh proposisi metafisik para filsuf yang menurutnya tidak terbukti atau bertentangan dengan ajaran Islam.

Dari dua puluh persoalan itu, tiga dinilainya membawa kekufuran: kekekalan alam, pembatasan pengetahuan Tuhan atas partikular, dan penolakan kebangkitan jasmani. Tujuh belas lainnya dinilai sebagai bid'ah atau kesalahan. Perbedaan ini menunjukkan presisi yuridis-teologis. Al-Ghazali tidak menolak semua kesimpulan filosofis dengan satu vonis. Ia menguji klaim demonstrasi dan berusaha menunjukkan bahwa banyak argumen falasifah tidak mencapai kepastian yang mereka nyatakan. *Tahafut* berbentuk debat imanen: premis lawan digunakan untuk memperlihatkan kontradiksi atau terbukanya alternatif.

Perdebatan kausalitas menjadi paling terkenal. Menurut Al-Ghazali, pengamatan hanya menunjukkan keteriringan pembakaran kapas dan sentuhan api, bukan hubungan niscaya yang independen dari Tuhan. Tuhan menciptakan terbakar ketika terjadi kontak, tetapi dapat menciptakan pengecualian dalam mukjizat. Posisi ini sering disebut okasionalisme. Namun tujuannya bukan menolak keteraturan alam atau penelitian empiris. Kebiasaan ilahi membuat dunia stabil dan memungkinkan pengetahuan praktis, sementara keniscayaan metafisis tidak boleh dilekatkan pada benda secara otonom. Kritik ini membuka analisis mengenai perbedaan regularitas, sebab, hukum alam, dan dasar ontologis kausalitas.

Dalam *Al-Munqidh min al-Dalal*, Al-Ghazali menceritakan krisis epistemologis dan pencarian kepastian. Ia menilai indra dapat keliru dan akal memiliki batas. Kepastian akhirnya digambarkan sebagai cahaya yang dianugerahkan Tuhan ke dalam dada. Setelah menguji teolog, filsuf, kelompok batiniyah, dan sufi, ia memilih tasawuf yang diikat oleh syariat. Pengalaman spiritual bukan antirasional, melainkan transformasi subjek pengetahuan melalui praktik. Pengetahuan tentang api berbeda dari terbakar oleh api; penjelasan konseptual berbeda dari rasa langsung.

Dampak Al-Ghazali bersifat paradoksal. Ia melemahkan otoritas beberapa tesis Avicennian, tetapi sekaligus menormalisasi logika dan memaksa filsafat bergerak ke tingkat argumentasi lebih subtil. Sesudahnya, kalam menjadi semakin filosofis. Fakhr al-Din al-Razi, Nasir al-Din al-Tusi, dan banyak komentator mengolah metafisika Ibn Sina dalam kerangka teologis. Oleh sebab itu, Al-Ghazali lebih tepat dipahami sebagai pengubah agenda daripada penutup filsafat. Ia mengajukan pertanyaan yang tetap relevan: apakah kemampuan teknis bernalar menjamin kebenaran metafisik, dan bagaimana karakter moral subjek memengaruhi kualitas pengetahuan?

6. Ibn Bajjah dan Ibn Tufayl: Filsafat di al-Andalus

Di wilayah al-Andalus, filsafat berkembang dalam situasi politik dan budaya tersendiri. Ibn Bajjah atau Avempace menelaah kesempurnaan intelektual individu di tengah masyarakat yang tidak utama. Dalam *Tadbir al-Mutawahhid*, "tata kelola sang penyendiri", ia tidak menganjurkan isolasi mutlak, tetapi membahas strategi menjaga integritas intelektual ketika tatanan sosial gagal mengarahkan manusia kepada kebahagiaan. Kata *tadbir* menarik karena juga berarti pengelolaan. Individu harus mengelola

perhatian, hubungan, dan latihan intelektual agar tidak sepenuhnya dibentuk oleh opini kolektif yang rusak.

Ibn Tufayl mengembangkan tema tersebut dalam roman filosofis Hayy ibn Yaqzan. Hayy tumbuh sendirian di sebuah pulau dan, melalui observasi alam, eksperimen, refleksi, serta disiplin spiritual, mencapai pengetahuan tentang struktur kosmos dan Tuhan. Ketika bertemu Absal, ia menemukan bahwa simbol agama yang dipahami secara mendalam selaras dengan kebenaran filosofis. Namun upaya menyampaikan kebenaran abstrak kepada masyarakat luas menemui keterbatasan. Cerita ini membahas asal pengetahuan, pendidikan, hubungan alam dan budaya, serta fungsi simbol keagamaan. Ia juga menolak optimisme naif bahwa satu bentuk komunikasi cocok bagi semua tingkat kesiapan intelektual.

Kedua pemikir ini menyiapkan konteks Ibn Rushd. Mereka menampilkan ketegangan antara kesempurnaan individu dan keterbatasan kota aktual. Jika Al-Farabi memusatkan perhatian pada negara utama, filsafat Andalusia sering berhadapan dengan pertanyaan bagaimana kebijaksanaan bertahan di dalam negara yang tidak ideal. Masalah tersebut modern: seorang ilmuwan atau pemimpin etis harus mempertahankan standar pengetahuan tanpa kehilangan tanggung jawab sosial. Filsafat bukan pelarian, tetapi latihan untuk mengatur hubungan antara kebenaran, prudensi, dan komunikasi.

7. Ibn Rushd: Pembelaan atas Demonstrasi dan Harmoni Syariat

Ibn Rushd atau Averroes adalah hakim, dokter, dan komentator Aristoteles. Ia menulis komentar pendek, menengah, dan panjang atas karya Aristoteles, di samping *Fasl al-Maqal*, *Al-Kashf ‘an Manahij al-Adillah*, dan *Tahafut al-Tahafut*. Proyeknya memiliki dua sisi: memurnikan Aristotelianisme dari campuran Neoplatonik tertentu dan membela legalitas penyelidikan filosofis. Menurut *Fasl al-Maqal*, syariat memerintahkan manusia merenungkan ciptaan. Bagi mereka yang memiliki kemampuan demonstratif, studi filsafat bukan hanya boleh, melainkan dapat menjadi kewajiban.

Ibn Rushd membedakan metode demonstratif, dialektis, dan retorik sesuai kapasitas audiens dan jenis pembuktian. Kebenaran tidak bertentangan dengan kebenaran. Jika makna lahiriah teks tampak berlawanan dengan kesimpulan demonstratif yang pasti, diperlukan takwil berdasarkan kaidah bahasa Arab. Akan tetapi, hasil interpretasi tingkat tinggi tidak boleh disebarluaskan tanpa pertimbangan kepada audiens yang dapat salah memahami. Pandangan ini mengandung etika komunikasi pengetahuan: keterbukaan harus disertai tanggung jawab pedagogis, bukan digunakan sebagai alasan mempertahankan monopoli tanpa batas.

Dalam *Tahafut al-Tahafut*, Ibn Rushd menjawab Al-Ghazali perkara demi perkara. Ia mempertahankan realitas kausalitas karena pengetahuan ilmiah bergantung pada pengenalan sifat dan sebab. Menyangkal sebab berarti menghapus kemungkinan definisi yang stabil. Namun ia tidak harus menempatkan sebab alam di luar Tuhan; tatanan sebab adalah bagian dari hikmah ilahi. Mukjizat tidak dapat dianalisis sembarangan melalui logika fisika biasa, tetapi pengecualian tidak membatalkan struktur alam. Perdebatan ini menampilkan dua kekhawatiran: Al-Ghazali menjaga kebebasan dan kemahakuasaan Tuhan, sedangkan Ibn Rushd menjaga intelligibilitas ciptaan.

Ibn Rushd mengkritik teori emanasi Ibn Sina dan argumen Wujud Niscaya dalam bentuk tertentu karena dianggap menyimpang dari Aristoteles atau tidak demonstratif. Baginya, metafisika dan fisika saling terkait melalui pembuktian penggerak. Dalam psikologi, tafsirnya tentang intelek material yang terpisah menimbulkan perdebatan besar di dunia Latin. Gagasan “kebenaran ganda” yang sering dikaitkan dengan Averroisme Latin bukan ajaran eksplisit Ibn Rushd. Ia justru menegaskan kesatuan kebenaran, dengan ragam jalur pengungkapan.

Pengaruh Ibn Rushd di Eropa Latin sangat besar, tetapi penerimaan langsungnya di dunia Islam lebih terbatas dibanding Ibn Sina. Hal ini bukan bukti matinya filsafat Islam. Tradisi sesudah abad kedua belas lebih banyak berkembang melalui Avicennisme, kalam filosofis, iluminasi, dan tasawuf metafisik. Ibn Rushd tetap penting sebagai model integritas intelektual: ia menunjukkan bahwa komitmen kepada hukum agama dapat beriringan dengan disiplin demonstratif dan kritik terhadap pendahulu. Ia juga memperlihatkan bahwa konflik agama dan filsafat sering timbul bukan dari kebenaran keduanya, melainkan dari kekeliruan metode, kategori, atau komunikasi.

8. Suhrawardi: Dari Metafisika Entitas menuju Hikmah Cahaya

Shihab al-Din Yahya al-Suhrawardi mendirikan Hikmat al-Ishraq, filsafat iluminasi. Ia menguasai logika dan filsafat Ibn Sina, tetapi menganggap metode Peripatetik belum cukup untuk mencapai hikmah yang utuh. Seorang hakim sejati memadukan argumentasi diskursif dengan penyaksian atau hudur. Suhrawardi menggunakan simbol cahaya untuk menyusun ontologi: Cahaya segala cahaya adalah sumber tertinggi; realitas lain tersusun dalam derajat cahaya dan kegelapan. Cahaya tidak memerlukan definisi karena paling nyata dalam dirinya dan menyingkap yang lain.

Bahasa cahaya mengubah cara membicarakan eksistensi dan pengetahuan. Pengetahuan bukan selalu representasi mental yang berdiri di antara subjek dan objek. Dalam pengetahuan dengan kehadiran, diri mengetahui dirinya secara langsung karena hadir bagi dirinya. Kesadaran diri menjadi titik masuk menuju ontologi iluminatif. Suhrawardi juga mengkritik anggapan bahwa definisi esensial dapat selalu menangkap hakikat. Banyak definisi bergantung pada istilah yang sama sulitnya dengan objek yang didefinisikan. Penyaksian dan analisis fenomenologis memperoleh peran penting.

Kosmologi Suhrawardi dihuni hierarki cahaya dominan, cahaya pengatur, dan bentuk-bentuk imaginal. Ia menghidupkan kembali figur-figur kebijaksanaan Persia kuno dalam narasi filosofis, sambil tetap menggunakan sumber Islam dan Yunani. Proyek ini bukan nasionalisme sederhana, melainkan konstruksi silsilah hikmah universal. Dunia imaginal, 'alam al-mithal, kemudian menjadi penting untuk menjelaskan mimpi, visi, simbol, dan kebangkitan. Alam tersebut bukan fantasi subjektif, tetapi tingkat realitas antara intelek murni dan benda material.

Suhrawardi dieksekusi di Aleppo ketika masih muda, tetapi pemikirannya berkembang luas di Persia. Ia menggeser filsafat dari dominasi model demonstratif tunggal menuju pluralitas epistemik yang tertib. Iluminasi tidak menggantikan argumen; pengalaman harus dapat dijelaskan dan ditimbang, sementara argumen perlu ditransformasikan oleh penyucian diri. Ketegangan produktif antara burhan dan dhawq ini kelak menjadi bahan utama sintesis Mulla Sadra.

9. Ibn Arabi dan Metafisika Sufistik

Muhy al-Din Ibn Arabi biasanya diklasifikasikan sebagai sufi, bukan falasifah, tetapi pengaruhnya atas perkembangan metafisika Islam tidak dapat diabaikan. Karya seperti *Al-Futuhat al-Makkiyyah* dan *Fusus al-Hikam* membahas tajalli, nama-nama Tuhan, manusia sempurna, imajinasi, dan tingkatan wujud. Istilah *wahdat al-wujud* kemudian digunakan para penafsir untuk merangkum sebagian orientasinya, walaupun ia sendiri tidak menjadikannya slogan sistematis. Intinya bukan bahwa Tuhan identik begitu saja dengan benda-benda, melainkan bahwa wujud sejati milik Tuhan, sedangkan alam merupakan penampakan yang bergantung setiap saat.

Konsep tajalli menjelaskan keberagaman tanpa memutus ketergantungan pada Yang Esa. Nama-nama ilahi menampakkan relasi berbeda: kasih, keagungan, ilmu, keadilan, dan daya. Alam menjadi cermin yang memungkinkan nama-nama itu dikenal. Manusia sempurna berfungsi sebagai cermin paling

komprehensif karena menggabungkan dimensi ruhani dan jasmani. Pengetahuan tertinggi menuntut perubahan cara berada; subjek tidak dapat menguasai Tuhan sebagai objek. Kebingungan yang tercerahkan, hayrah, muncul ketika akal menyadari bahwa setiap penentuan benar dalam batasnya tetapi tidak menghabiskan Realitas.

Imajinasi bagi Ibn Arabi bukan lawan kebenaran. Ia merupakan barzakh, perantara yang menggabungkan tanpa meleburkan dua sisi. Simbol kenabian dan pengalaman mimpi mempunyai struktur ontologis. Gagasan ini beresonansi dengan alam imaginal Suhrawardi dan kelak masuk ke dalam pemikiran Mulla Sadra. Tradisi komentator, terutama Sadr al-Din al-Qunawi, membantu menerjemahkan bahasa mistik Ibn Arabi ke dalam pembahasan metafisika yang lebih sistematis.

Masuknya irfan ke dalam filsafat memperluas kriteria kebijaksanaan. Kebenaran tidak hanya dinilai dari koherensi proposisi, tetapi juga dari kapasitasnya mentransformasi jiwa. Namun hal ini menuntut kehati-hatian: pengalaman personal tidak otomatis kebal kritik. Tradisi Islam mengembangkan disiplin guru, teks, etika, dan penalaran untuk membedakan inspirasi dari ilusi. Mulla Sadra mewarisi tantangan untuk menjalin pengalaman mistik dengan demonstrasi tanpa mereduksi salah satunya.

10. Pasca-Ibn Rushd: Kontinuitas, Kalam Filosofis, dan Mazhab Isfahan

Narasi lama sering menyatakan bahwa filsafat Islam berakhir setelah serangan Al-Ghazali dan hanya bertahan sebentar melalui Ibn Rushd. Penelitian modern menunjukkan kontinuitas yang jauh lebih kompleks. Di wilayah timur, metafisika Ibn Sina menjadi bahasa bersama yang diperdebatkan oleh teolog dan filsuf. Fakhr al-Din al-Razi mengkritik banyak tesis Avicennian, tetapi kritiknya justru memperluas pembahasan tentang wujud, kausalitas, jiwa, ruang, dan pengetahuan. Nasir al-Din al-Tusi menanggapi Al-Razi serta menulis komentar penting atas Al-Isharat. Madrasah bukan selalu musuh filsafat; ia menjadi ruang tempat logika dan metafisika masuk ke kurikulum.

Tradisi komentar juga tidak identik dengan stagnasi. Komentar, superkomentar, dan catatan pinggir merupakan teknologi intelektual untuk menguji konsekuensi, mengklarifikasi istilah, dan merekam perbedaan pendapat. Kreativitas dapat hadir sebagai pembedaan konseptual kecil yang mengubah struktur argumen. Jalal al-Din al-Dawwani, Mir Damad, dan pemikir lain membangun jembatan menuju Mazhab Isfahan. Dalam dunia Syiah, filsafat berinteraksi dengan doktrin imamah, hadis, teologi, dan irfan.

Mazhab Isfahan pada era Safawi menjadi konteks langsung Mulla Sadra. Mir Damad mengembangkan gagasan huduth dahri, keterciptaan atemporal atau meta-temporal, sebagai jalan menengahi kekekalan dan kebaruan alam. Baha' al-Din al-Amili menggabungkan ilmu agama, matematika, arsitektur, dan sastra. Lingkungan ini memperlihatkan bahwa filsafat tidak berdiri sendiri; patronase politik, jaringan ulama, perpindahan guru, dan konflik otoritas turut membentuknya. Mulla Sadra belajar dari tradisi tersebut, kemudian menjalani masa pengasingan dan latihan spiritual sebelum kembali mengajar di Shiraz.

11. Mulla Sadra: Kehidupan dan Proyek Hikmah Transenden

Sadr al-Din Muhammad al-Shirazi, dikenal sebagai Mulla Sadra, lahir di Shiraz sekitar 1571/1572 dan wafat pada 1640. Karya utamanya, Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah, biasa disebut Al-Asfar al-Arba'ah, mengorganisasikan filsafat sebagai empat perjalanan intelektual-spiritual: dari makhluk menuju Tuhan, dalam Tuhan bersama Tuhan, dari Tuhan menuju makhluk bersama Tuhan, dan dalam makhluk bersama Tuhan. Bentuk perjalanan ini menyatukan metafisika dengan transformasi eksistensial. Filsafat bukan hanya peta realitas, melainkan perjalanan subjek.

Mulla Sadra menyebut dan mengkritik para Peripatetik, iluminasionis, teolog, serta sufi. Sintesisnya bukan campuran eklektik. Ia menilai setiap tradisi dengan prinsip yang mengatur ulang relasi mereka. Demonstrasi burhani, penyingkapan irfani, dan wahyu Qur’ani seharusnya bertemu pada kebenaran yang sama apabila masing-masing dipahami secara benar. Ketidaksesuaian dapat menunjukkan kelemahan argumen, kekeliruan interpretasi pengalaman, atau kedangkalan penafsiran teks. Dengan demikian, Hikmah Transenden adalah metodologi integratif sekaligus sistem ontologis.

Konteks hidupnya penting. Mulla Sadra menghadapi penolakan sebagian otoritas, meninggalkan kehidupan publik menuju Kahak, dan menekuni askese. Setelah itu ia mengajar di Madrasah Khan, Shiraz. Narasi biografis ini sering dibaca sebagai bukti bahwa pengetahuan filosofis memerlukan penyucian jiwa. Namun karya-karyanya tetap sangat teknis: ia membahas kategori, kausalitas, gerak, waktu, intelek, jiwa, kebangkitan, dan tafsir Al-Qur’an. Kedalaman spiritual tidak mengurangi disiplin argumentasi.

12. Prinsipalitas Wujud dan Gradasi Realitas

Doktrin paling mendasar Mulla Sadra adalah asalat al-wujud, prinsipalitas wujud. Dalam pikiran, manusia membedakan esensi dan eksistensi. Pertanyaannya: mana yang memiliki realitas utama di luar pikiran? Suhrawardi cenderung menganggap eksistensi sebagai konstruksi mental, sedangkan esensi menjadi dasar. Mulla Sadra membalik orientasi itu. Yang nyata adalah wujud; esensi merupakan batas atau konsep yang ditarik intelek dari cara khusus wujud menampakkan diri. Seekor kuda, pohon, atau manusia bukan pertama-tama esensi netral yang kemudian diberi keberadaan seperti atribut tambahan. Ia adalah modus wujud tertentu yang dipahami melalui mahiyyah.

Wujud bersifat satu sekaligus bergradasi, tashkik al-wujud. Kesatuan wujud tidak menghapus perbedaan. Cahaya matahari dan cahaya lampu sama-sama cahaya, tetapi berbeda intensitas. Secara analogis, segala yang ada berpartisipasi dalam realitas wujud dengan tingkat kesempurnaan, kekuatan, dan kelemahan berbeda. Tuhan adalah Wujud tak terbatas dan paling intens, sedangkan makhluk merupakan modus bergantung. Gradasi menyediakan kerangka untuk menjelaskan hubungan satu dan banyak tanpa menjadikan Tuhan genus yang mencakup makhluk.

Prinsipalitas wujud memiliki konsekuensi epistemologis. Konsep universal tentang “ada” paling umum, tetapi realitas wujud tidak dapat ditangkap sepenuhnya sebagai genus. Wujud diketahui secara intuitif dan hadir sebelum definisi. Ia juga memiliki konsekuensi teologis: sebab memberikan wujud, bukan sekadar menggabungkan esensi dengan atribut. Akibat merupakan relasi ketergantungan kepada sebab, bukan benda otonom yang sesudah tercipta terputus. Kausalitas menjadi intensifikasi dan pelimpahan realitas.

Perbandingan dengan Ibn Sina memperlihatkan kesinambungan dan transformasi. Ibn Sina telah membedakan esensi dan eksistensi serta menempatkan Tuhan sebagai Wujud Niscaya. Mulla Sadra mengembangkan pembedaan itu menjadi ontologi dinamis. Dunia bukan kumpulan esensi statis, melainkan arus modus wujud. Dengan kerangka ini, banyak persoalan lama—penciptaan, perubahan, pengetahuan, dan kebangkitan—dapat dirumuskan ulang.

13. Gerak Substansial, Jiwa, dan Pengetahuan

Aristoteles mengakui perubahan pada kuantitas, kualitas, tempat, dan kategori lain, tetapi substansi sering diperlakukan sebagai subjek relatif stabil bagi perubahan aksidental. Mulla Sadra mengajukan al-harakah al-jawhariyyah, gerak substansial. Alam material berubah pada kedalaman substansinya. Benda tidak sekadar mempertahankan inti tetap sambil berganti sifat; identitas temporalnya adalah

keberlanjutan dalam pembaruan. Setiap saat, dunia menerima wujud baru dalam rangkaian yang teratur. Waktu menjadi ukuran gerak substansial dan dimensi cara berada alam.

Doktrin ini memungkinkan penjelasan baru mengenai penciptaan. Alam dapat memiliki kesinambungan temporal tanpa menjadi mandiri dari Tuhan, sebab setiap tahap bergantung pada pemberian wujud. Kebaruan tidak harus berarti terdapat satu momen sebelum waktu ketika tidak ada alam; waktu sendiri melekat pada gerak alam. Mulla Sadra dengan demikian menengahi sebagian konflik antara penciptaan teologis dan kosmologi filosofis, meskipun rumusannya tetap diperdebatkan.

Dalam psikologi, jiwa “jasmani dalam asal-usul dan ruhani dalam kelangsungan”. Jiwa muncul bersama perkembangan tubuh, bukan ditanamkan sebagai entitas lengkap dari luar, tetapi melalui gerak substansial ia mencapai tingkat imajinatif dan intelektual yang melampaui materi. Identitas manusia adalah proses. Kebiasaan, pengetahuan, dan tindakan membentuk modus wujud jiwa. Etika karena itu bukan lapisan tambahan; tindakan secara ontologis membentuk siapa manusia menjadi. Kebajikan dan kejahatan menghasilkan konfigurasi jiwa yang akan tampak dalam kehidupan akhirat.

Teori ittihad al-‘aql wa al-ma‘qul, kesatuan subjek yang mengetahui dan objek yang diketahui, memperdalam epistemologi. Dalam pengetahuan intelektual, jiwa tidak hanya memiliki representasi eksternal; ia menjadi bentuk inteligibel pada tingkat wujudnya. Mengetahui adalah cara menjadi. Mulla Sadra juga mengembangkan ilmu huduri, pengetahuan dengan kehadiran: diri, keadaan batin, dan hubungan eksistensial tertentu diketahui tanpa perantara konsep. Pengetahuan representasional tetap penting, tetapi bertumpu pada kehadiran yang lebih dasar.

Implikasinya bagi pendidikan sangat kuat. Pendidikan bukan transfer informasi ke wadah pasif, melainkan transformasi kapasitas dan identitas. Seorang pembelajar bergerak dari potensi menuju aktualitas melalui latihan intelektual, moral, dan spiritual. Dalam bahasa organisasi, pembelajaran yang sejati mengubah cara aktor melihat, menilai, dan bertindak, bukan hanya menambah data. Namun analogi modern ini harus digunakan hati-hati agar metafisika Mulla Sadra tidak direduksi menjadi teori manajemen.

14. Kebangkitan, Alam Imajinasi, dan Hermeneutika

Persoalan kebangkitan mempertemukan filsafat, teologi, dan tafsir. Mulla Sadra mempertahankan realitas kebangkitan jasmani, tetapi tubuh akhirat tidak dipahami sekadar sebagai perakitan kembali materi duniawi yang identik secara numerik. Jiwa, melalui daya imajinatifnya, membentuk tubuh yang sesuai dengan kualitas batinnya. Alam imajinasi memiliki objektivitas pada tingkatnya sendiri. Dengan memanfaatkan Suhrawardi dan Ibn Arabi, Mulla Sadra berusaha menjaga makna literal-doktrinal sekaligus memberi penjelasan filosofis mengenai identitas personal.

Pandangan tersebut terkait dengan tubuh sebagai ekspresi jiwa. Di dunia, jiwa bergantung pada tubuh untuk perkembangan awal. Dalam perjalanan eksistensial, hubungan berbalik: jiwa yang matang mampu menjadi sumber bentuk tubuh imajinal. Surga dan neraka bukan hanya lokasi eksternal, tetapi penyingkapan hakikat yang dibentuk manusia. Ini tidak berarti hukuman dan kenikmatan sekadar subjektif; struktur batin memiliki realitas objektif dalam tatanan wujud.

Mulla Sadra juga menulis tafsir Al-Qur‘an dan komentar atas Usul al-Kafi. Hermeneutikanya bergerak antara makna lahir dan batin. Makna batin tidak membatalkan teks, melainkan mengungkap lapisan ontologis. Ayat dipahami sejalan dengan prinsip bahwa wahyu, demonstrasi, dan penyingkapan bersumber pada kebenaran yang satu. Bahayanya ialah memaksakan sistem kepada teks; kekuatannya ialah menolak pemisahan antara filsafat teknis dan kehidupan religius. Ia berusaha menjadikan metafisika sebagai jalan membaca dunia dan wahyu secara terpadu.

15. Pola Besar Perkembangan: Kontinuitas dan Perubahan

Dari Al-Kindi sampai Mulla Sadra terlihat beberapa pola. Pertama, legitimasi filsafat berubah menjadi integrasi. Al-Kindi harus membela nilai pengetahuan asing; Al-Farabi dan Ibn Sina telah bekerja dengan perangkat filosofis yang mapan. Al-Ghazali menguji klaim kepastian, sedangkan Mulla Sadra mewarisi lingkungan tempat logika, metafisika, tasawuf, dan tafsir dapat saling memasuki. Kedua, pusat ontologi bergerak dari sebab pertama dan emanasi menuju analisis wujud sebagai realitas bergradasi dan dinamis.

Ketiga, epistemologi berkembang dari teori abstraksi menuju sintesis demonstrasi dan kehadiran. Al-Kindi serta Al-Farabi menekankan aktualisasi intelek. Ibn Sina membahas intuisi dan kesadaran diri. Al-Ghazali menyoroti cahaya kepastian dan transformasi moral. Suhrawardi membangun ilmu huduri, sedangkan Mulla Sadra menghubungkan mengetahui dengan menjadi. Perubahan ini tidak meniadakan logika; ia menempatkan logika dalam antropologi pengetahuan yang lebih luas.

Keempat, hubungan agama dan filsafat tidak pernah memiliki satu model. Al-Kindi menekankan keselarasan tujuan dan superioritas cara kenabian. Al-Farabi membedakan demonstrasi dan simbol politik. Ibn Rushd menggunakan teori metode dan takwil. Al-Ghazali menetapkan batas doktrinal sambil menyerap logika. Suhrawardi serta Mulla Sadra menekankan korespondensi burhan, irfan, dan wahyu. Keragaman ini menunjukkan bahwa ungkapan “Islam dan akal” terlalu umum jika tidak dijelaskan tokoh, metode, dan masalahnya.

Kelima, geografi intelektual bergeser. Tradisi Andalusia memuncak pada Ibn Rushd, sementara Persia menjadi pusat baru melalui Suhrawardi, para komentator Ibn Sina, Mazhab Isfahan, dan Mulla Sadra. Pergeseran ini dipengaruhi bahasa, patronase, mazhab, institusi, dan jaringan guru. Sejarah gagasan selalu juga sejarah sosial pengetahuan. Tidak ada teori besar yang bertahan hanya karena benar secara abstrak; ia bertahan karena diajarkan, dikomentari, diperdebatkan, dan ditanamkan dalam praktik.

16. Relevansi Kontemporer dan Catatan Kritis

Warisan filsafat Islam relevan bukan karena menyediakan jawaban siap pakai bagi setiap masalah modern, tetapi karena menawarkan model berpikir lintas-disiplin. Perdebatan kausalitas membantu membedakan korelasi, mekanisme, dan dasar ontologis. Teori jiwa mengingatkan bahwa kecerdasan tidak identik dengan pengolahan simbol. Filsafat politik Al-Farabi menilai institusi berdasarkan tujuan manusia, bukan efisiensi semata. Epistemologi iluminatif menyoroti dimensi kehadiran dan pembentukan subjek, sementara tuntutan demonstrasi Ibn Rushd menjaga agar intuisi tidak menjadi klaim sewenang-wenang.

Dalam era kecerdasan artifisial, pertanyaan klasik memperoleh konteks baru. Apakah kemampuan menghasilkan bahasa menunjukkan intelek, atau hanya operasi formal? Ibn Sina akan mendorong analisis tentang jiwa, abstraksi, dan kesadaran diri. Suhrawardi menuntut perbedaan antara representasi dan kehadiran. Mulla Sadra akan mengarahkan perhatian pada tingkat wujud subjek, bukan hanya performa. Analogi ini tidak membuktikan kesimpulan teknis tentang AI, tetapi memperluas pertanyaan yang sering dipersempit menjadi ukuran komputasional.

Bagi manajemen, konsep negara utama dan pembentukan jiwa dapat dibaca sebagai kritik terhadap organisasi instrumental. Organisasi yang hanya mengejar output mungkin menghasilkan keberhasilan jangka pendek sembari merusak karakter, kepercayaan, dan kebaikan bersama. Hikmah mengharuskan integrasi pengetahuan faktual, pertimbangan etis, dan orientasi tujuan. Pemimpin bukan sekadar pengendali sumber daya, melainkan arsitek lingkungan yang membentuk kebiasaan serta kapasitas

manusia. Namun penerapan ini harus menjaga jarak historis: filsafat pra-modern tidak boleh dipaksa seolah-olah langsung menyokong teori korporasi modern.

Catatan kritis juga perlu diberikan. Sebagian sistem filsafat klasik bersifat hierarkis dan mengasumsikan pembagian tajam antara elite demonstratif dan massa retorik. Dalam masyarakat demokratis, asumsi tersebut perlu ditinjau berdasarkan kesetaraan, pendidikan publik, dan akses pengetahuan. Di samping itu, narasi kanonik sering kurang memberi tempat kepada penerjemah, ilmuwan, teolog, sufi, komunitas non-Muslim, dan perempuan yang turut menopang ekosistem intelektual. Sejarah yang lebih inklusif tidak mengurangi kebesaran tokoh utama; ia menjelaskan kondisi kolektif yang memungkinkan karya mereka.

Relevansi terbaik lahir dari dialog kritis, bukan romantisasi. Filsafat Islam klasik mengandung konflik nyata dan tidak selalu dapat didamaikan. Justru perbedaan Al-Ghazali dan Ibn Rushd, Suhrawardi dan Peripatetik, atau asalat al-mahiyah dan asalat al-wujud mengajarkan bahwa tradisi hidup melalui argumentasi. Kesetiaan terhadap warisan berarti meneruskan keberanian bertanya, menguji premis, dan menghubungkan pengetahuan dengan pembentukan manusia.

Penutup

Perjalanan dari Al-Kindi sampai Mulla Sadra memperlihatkan transformasi filsafat Islam dari proyek penerimaan kreatif warisan kuno menjadi sintesis metafisika, teologi, pengalaman spiritual, dan tafsir. Al-Kindi membuka ruang bagi filsafat dengan etika menerima kebenaran dari mana pun. Al-Farabi menghubungkan logika, kenabian, dan politik. Ibn Sina memberi bahasa metafisika esensi dan wujud. Al-Ghazali memaksa klaim demonstratif menghadapi batas dan tanggung jawab teologis. Ibn Rushd membela intelligibilitas alam serta kesatuan kebenaran. Suhrawardi mengembangkan ontologi cahaya dan pengetahuan kehadiran. Ibn Arabi memperdalam metafisika tajalli. Mulla Sadra kemudian menata semuanya dalam filsafat wujud yang bergradasi, bergerak, dan mentransformasi subjek.

Tidak ada satu momen yang dapat disebut akhir filsafat Islam. Yang terjadi ialah perubahan bahasa, pusat geografis, institusi, dan bentuk penulisan. Kalam menjadi filosofis; tasawuf memperoleh artikulasi metafisik; komentar menjadi arena inovasi; dan filsafat bergerak dari Baghdad serta Andalusia menuju Persia dan dunia lain. Narasi kemunduran tunggal gagal menangkap jaringan kontinuitas tersebut.

Warisan terpenting tradisi ini adalah gagasan bahwa hikmah menuntut lebih dari kecakapan logis. Ia memerlukan ketelitian demonstratif, keterbukaan terhadap kebenaran, disiplin moral, kesadaran akan batas, dan orientasi kepada kebaikan. Pada saat yang sama, pengalaman spiritual tidak dibebaskan dari tanggung jawab argumentatif dan interpretatif. Ketegangan antara akal, wahyu, dan penyaksian tidak selalu diselesaikan, tetapi dijadikan sumber produktivitas intelektual. Karena itu, membaca para filsuf ini hari ini berarti memasuki percakapan panjang mengenai apa yang ada, bagaimana manusia mengetahui, bagaimana manusia harus hidup, dan bagaimana pengetahuan dapat diarahkan menjadi kebijaksanaan.

Pendalaman K. Transmisi ke Dunia Latin dan Pertukaran Global

Pengalihan karya Arab ke bahasa Latin sejak abad kedua belas mengubah universitas Eropa. Ibn Sina dibaca dalam metafisika, psikologi, dan kedokteran; Ibn Rushd menjadi komentator Aristoteles yang sangat berpengaruh. Toledo, Sisilia, dan pusat lain mempertemukan penerjemah dari komunitas berbeda. Proses ini bukan aliran satu arah. Dunia Islam sebelumnya menerima dan mengubah bahan Yunani, Persia, serta India. Sejarah pengetahuan lebih tepat dipahami sebagai sirkulasi melintasi bahasa, agama, dan kekuasaan.

Avicennisme Latin memengaruhi diskusi esensi-eksistensi, jiwa, intuisi, dan pembuktian Tuhan. Averroisme memicu kontroversi tentang kesatuan intelek dan hubungan filsafat dengan iman. Thomas Aquinas mengkritik beberapa tesis Ibn Sina dan Ibn Rushd sambil memakai perangkat mereka. Perbedaan tidak menghalangi produktivitas. Sebuah tradisi dapat belajar justru melalui penolakan yang akurat. Label Timur dan Barat menjadi kurang tegas ketika konsep berpindah serta memperoleh kehidupan baru.

Transmisi juga melibatkan ketimpangan. Nama penerjemah kadang hilang, istilah berubah, dan karya dilepaskan dari konteks Islamnya. Historiografi Eropa lama sering menempatkan para filsuf Muslim sebagai perantara sementara, bukan mitra pencipta. Koreksi atas narasi ini bukan soal kebanggaan identitas belaka, melainkan akurasi sejarah. Metafisika Ibn Sina atau kritik Ibn Rushd memiliki struktur orisinal yang tidak dapat direduksi menjadi catatan kaki Aristoteles.

Pada masa kini, penerjemahan tetap merupakan tindakan filosofis. Padanan bagi wujud, 'aql, nafs, dan hikmah selalu membawa asumsi. Istilah existence, intellect, soul, atau wisdom tidak sepenuhnya identik. Edisi dwibahasa, glosarium, serta catatan terminologis diperlukan agar pembaca menyadari jarak. Dialog global yang sehat tidak mencari kesamaan dangkal, tetapi membangun keterpahaman sambil mempertahankan perbedaan konseptual.

Pendalaman L. Keindahan, Musik, dan Tatanan Kosmos

Walaupun metafisika mendominasi narasi, filsafat Islam juga memikirkan keindahan dan seni. Al-Kindi menulis tentang musik sebagai ilmu matematis yang menghubungkan rasio nada, jiwa, dan keteraturan. Al-Farabi menghasilkan Kitab al-Musiqa al-Kabir, menganalisis interval, ritme, instrumen, serta efek melodi. Musik tidak hanya hiburan; ia memperlihatkan hubungan kuantitas, persepsi, emosi, dan pendidikan karakter. Keindahan mempunyai dimensi objektif dalam proporsi sekaligus dimensi pengalaman.

Kosmologi hierarkis sering menggunakan harmoni sebagai metafora tatanan. Keragaman tidak harus berarti kekacauan apabila bagian berada dalam relasi tepat. Pada Suhrawardi, bahasa cahaya menghasilkan estetika filosofis: realitas paling nyata sekaligus paling menyingkap. Ibn Arabi melihat alam sebagai tajalli nama-nama ilahi. Keindahan bukan ornamen pada realitas, melainkan cara kesempurnaan menampakkan diri dalam bentuk terbatas.

Imajinasi menjadi jembatan seni dan pengetahuan. Simbol dapat membawa makna yang tidak dapat diringkas menjadi proposisi, tetapi tetap mempunyai struktur dan disiplin. Puisi filosofis, kisah Hayy ibn Yaqzan, serta narasi simbolik Suhrawardi memperlihatkan bahwa bentuk sastra dapat melakukan kerja argumentatif berbeda. Pembaca bukan hanya menerima kesimpulan; ia diajak menjalani perubahan perspektif. Hal ini memperluas pengertian metode filsafat.

Dalam pendidikan, seni dapat membentuk kepekaan terhadap pola, nuansa, dan pengalaman orang lain. Namun estetika juga dapat dimanipulasi oleh propaganda. Karena itu, keindahan perlu dihubungkan dengan kebenaran dan kebaikan. Warisan klasik mengingatkan bahwa organisasi, kota, atau teknologi selalu mempunyai bentuk yang memengaruhi jiwa. Desain tidak netral; ia mengarahkan perhatian, kebiasaan, dan kemungkinan tindakan.

Pendalaman M. Hikmah dan Manajemen Pengetahuan

Perbedaan antara informasi, pengetahuan, dan hikmah dapat diterangi tradisi filsafat Islam. Informasi adalah isi yang dapat dikomunikasikan; pengetahuan menuntut pemahaman hubungan dan alasan; hikmah menilai tujuan serta menempatkan pengetahuan dalam cara hidup yang baik. Seorang

pengelola dapat memiliki data berlimpah tanpa mengetahui sebab, mengetahui sebab tanpa memahami dampak moral, atau memahami dampak tanpa keberanian bertindak. Hikmah mengintegrasikan dimensi tersebut.

Klasifikasi ilmu Al-Farabi mengingatkan bahwa disiplin memiliki objek dan metode berlainan, tetapi berada dalam arsitektur tujuan manusia. Spesialisasi diperlukan, namun fragmentasi berbahaya jika ahli kehilangan pandangan mengenai konsekuensi sistemik. Ibn Sina menunjukkan pentingnya demonstrasi, sementara Al-Ghazali menguji klaim kepastian. Suhrawardi menyoroti pengetahuan diri, dan Mulla Sadra menghubungkan pengetahuan dengan perubahan subjek. Bersama, mereka menawarkan model organisasi pembelajar yang lebih dalam daripada penyimpanan dokumen.

Manajemen pengetahuan juga mempunyai dimensi institusional. Gerakan penerjemahan berhasil melalui patronase, standar bahasa, kolaborasi lintas-komunitas, dan penyediaan naskah. Tradisi komentar membangun memori lintas-generasi. Jika pengetahuan hanya berada pada individu, kepergiannya menghasilkan kehilangan. Jika dibakukan terlalu kaku, kreativitas mati. Ekosistem sehat menjaga dokumentasi, pembimbingan, perdebatan, dan ruang revisi.

Hikmah menambahkan pertanyaan siapa yang diuntungkan dan manusia macam apa yang dibentuk. Sistem AI dapat mempercepat pencarian, tetapi tidak otomatis menentukan tujuan adil. Indikator dapat meningkatkan koordinasi, tetapi dapat menggeser misi. Pemimpin berhikmah memahami model sekaligus batasnya, mendengar pengalaman lokal, dan bertanggung jawab atas konsekuensi. Warisan filosofis menjadi sumber kritik atas reduksi keputusan menjadi optimasi teknis.

Pendalaman N. Metode Membaca Teks Filsafat Islam

Membaca teks klasik memerlukan tiga lapisan. Pertama, rekonstruksi historis: siapa audiensnya, genre apa yang digunakan, polemik apa yang dihadapi, dan istilah apa yang tersedia. Tahafut adalah debat, Hayy ibn Yaqzan adalah narasi, Al-Isharat sering padat dan esoteris, sedangkan Al-Asfar menggabungkan perjalanan spiritual dengan pembahasan teknis. Menggunakan standar genre sama akan menghasilkan salah tafsir.

Kedua, rekonstruksi argumentatif. Pembaca perlu menyatakan premis, kesimpulan, serta keberatan dalam bentuk paling kuat. Prinsip kemurahan interpretatif tidak berarti menerima argumen, tetapi menghindari kemenangan atas karikatur. Kritik kausalitas Al-Ghazali tidak cukup diringkas sebagai penolakan hukum alam. Pembelaan Ibn Rushd juga tidak berarti alam independen dari Tuhan. Detail modal dan teologis menentukan posisi.

Ketiga, evaluasi kontemporer. Sesudah konteks dan argumen dipahami, pembaca boleh bertanya apakah premis tetap dapat dipertahankan, apa alternatifnya, dan bagaimana ia berdialog dengan ilmu kini. Tahap ini harus dibedakan dari rekonstruksi agar penilaian masa sekarang tidak disamakan sebagai maksud asli. Anakronisme kadang produktif sebagai eksperimen filosofis, tetapi perlu dinyatakan terbuka.

Praktik membaca yang baik bersifat komparatif dan reflektif. Terjemahan dibandingkan dengan istilah Arab atau Persia penting; komentar klasik dan penelitian modern dipakai bersama; perbedaan edisi dicatat. Pembaca juga memeriksa prasangka sendiri, baik prasangka sekular yang menganggap teologi tidak filosofis maupun prasangka apologetik yang menolak kelemahan tokoh. Tujuan akhirnya bukan menghafal nama, melainkan memasuki praktik argumentasi yang membentuk ketelitian, kerendahan hati, dan keberanian intelektual.

Pendalaman A. Akal dan Wahyu sebagai Relasi Metodologis

Perdebatan akal dan wahyu dalam filsafat Islam tidak tepat disederhanakan menjadi pilihan menerima salah satu dan menolak yang lain. Para pemikir berbeda terutama mengenai yurisdiksi, metode, serta tingkat kepastian. Al-Kindi melihat filsafat dan kenabian menuju kebenaran, tetapi wahyu memperoleh kebenaran tanpa latihan panjang. Al-Farabi menjelaskan bahwa kandungan intelektual dapat dihadirkan dalam gambaran dan hukum melalui daya imajinasi nabi. Ibn Rushd membedakan demonstrasi, dialektika, dan retorika, lalu menempatkan takwil sebagai mekanisme menyelesaikan pertentangan semu. Model-model ini mengakui pluralitas bentuk komunikasi tanpa harus mengakui pluralitas kebenaran yang saling meniadakan.

Al-Ghazali memperingatkan bahwa penguasaan metode rasional tidak menjamin semua kesimpulan metafisik. Ia menerima logika, namun menolak peralihan tanpa bukti dari keteraturan yang teramat menuju keniscayaan independen. Kritiknya menunjukkan perbedaan antara validitas formal dan kebenaran premis. Suhrawardi menambahkan bahwa demonstrasi perlu dilengkapi penyingkapan, sedangkan Mulla Sadra mengharapakan kesesuaian burhan, irfan, dan Al-Qur'an. Keselarasan tersebut bukan asumsi yang membebaskan pemikir dari kerja kritis; ia menjadi tuntutan untuk menguji ulang argumen, pengalaman, dan penafsiran.

Secara hermeneutis, teks wahyu memiliki bahasa, konteks, dan lapisan makna. Filsafat menyediakan konsep untuk membaca, tetapi konsep juga harus dikoreksi oleh teks. Relasi ini berbentuk lingkaran produktif. Seorang penafsir datang dengan horizon tertentu, berjumpa dengan teks, lalu merevisi horizonnya. Bahaya muncul ketika sistem filosofis dipaksakan sehingga teks hanya menjadi ilustrasi, atau ketika literalisme menolak seluruh pertanyaan konseptual. Tradisi klasik tidak selalu berhasil menghindari kedua ekstrem, tetapi perdebatan mereka menyediakan perangkat untuk mengenalinya.

Dalam pendidikan kontemporer, pelajaran utamanya ialah membedakan konflik substantif dari konflik metode dan bahasa. Dua pihak dapat tampak bertentangan karena menggunakan makna "sebab", "pengetahuan", atau "penciptaan" secara berbeda. Klarifikasi konseptual harus mendahului vonis. Pada saat yang sama, dialog tidak berarti semua posisi sama kuat. Argumen tetap dinilai berdasarkan koherensi, premis, daya jelas, dan konsekuensi. Kesantunan intelektual berjalan bersama ketegasan evaluatif.

Pendalaman B. Perubahan Konsep Tuhan dan Penciptaan

Tuhan dalam filsafat Islam dibahas melalui kosakata keesaan, sebab, keniscayaan, ilmu, kehendak, dan kesempurnaan. Al-Kindi menggunakan analisis satu dan banyak untuk menegaskan bahwa Yang Benar-benar Esa melampaui komposisi. Ibn Sina bergerak melalui modalitas: segala yang mungkin memerlukan sebab, sedangkan totalitas ketergantungan menunjuk Wujud Niscaya. Kedua jalan itu tidak identik dengan pembuktian dari rancangan. Mereka bertanya tentang syarat ontologis agar sesuatu dapat ada, bukan hanya mengapa alam tampak teratur.

Kosmologi emanasi berusaha menjaga transendensi dan intelligibilitas. Jika Tuhan sederhana, bagaimana keragaman berasal dari-Nya? Hierarki intelek menjelaskan peralihan bertingkat. Namun model tersebut terlihat mengurangi kehendak bebas apabila akibat mengikuti sebab secara niscaya. Al-Ghazali menolak pembatasan ini dan menegaskan penciptaan melalui kehendak. Ibn Rushd menilai tatanan abadi tidak otomatis meniadakan ketergantungan kepada Tuhan. Mir Damad dan Mulla Sadra kemudian merumuskan jenis kebaruan yang tidak terbatas pada permulaan kronologis sederhana.

Mulla Sadra menggeser persoalan dari kapan dunia dimulai ke bagaimana dunia bergantung. Melalui prinsipalitas dan gradasi wujud, makhluk tidak memiliki keberadaan mandiri yang kemudian dihubungkan dengan Tuhan. Keberadaannya sendiri adalah relasi kemiskinan ontologis. Gerak substansial berarti pembaruan dunia berlangsung terus-menerus. Penciptaan lalu dipahami sebagai ketergantungan eksistensial setiap saat. Pendekatan ini menyatukan kosmologi dengan pengalaman religius: keberadaan bukan kepemilikan, melainkan pemberian.

Perubahan tersebut memperlihatkan bahwa doktrin teologis dapat memperoleh beberapa model filosofis. Model dinilai bukan hanya dari kemampuannya mengulang formula, melainkan menjelaskan koherensi antara transendensi, kebebasan, hukum alam, dan perubahan. Tidak satu model pun bebas dari masalah. Emanasi menghadapi pertanyaan kehendak; okasionalisme menghadapi status kausalitas alam; gerak substansial menghadapi identitas dalam perubahan. Produktivitas tradisi terletak pada keberanian mempertahankan pertanyaan terbuka sambil menawarkan jawaban rasional.

Pendalaman C. Evolusi Konsep Jiwa dan Identitas Manusia

Teori jiwa menunjukkan bagaimana filsafat Islam menggabungkan biologi Aristotelian, metafisika, dan eskatologi. Jiwa mula-mula dipahami sebagai prinsip yang membuat tubuh hidup, merasa, bergerak, dan berpikir. Pembagian daya vegetatif, hewani, dan rasional memungkinkan penjelasan bertingkat. Namun jiwa manusia menimbulkan persoalan khusus: jika berpikir bersifat universal dan tidak terikat materi tertentu, apakah daya rasional bersifat immaterial? Bagaimana ia berhubungan dengan tubuh? Bagaimana identitas bertahan setelah kematian?

Ibn Sina menawarkan argumen kesadaran diri melalui manusia terbang dan analisis aktivitas intelektual. Jiwa rasional mengetahui universal tanpa organ jasmani khusus, sehingga tidak rusak bersama tubuh. Meski demikian, jiwa memperoleh banyak pengetahuan melalui indra dan imajinasi. Hubungan keduanya tidak dapat direduksi menjadi dualisme kasar. Tubuh menyediakan kondisi perkembangan, sedangkan jiwa memiliki tujuan yang melampaui kondisi awal. Persoalan individuasi setelah kematian tetap rumit dan menjadi bahan kritik serta komentar.

Suhrawardi mengartikan diri sebagai cahaya yang hadir bagi dirinya. Kesadaran tidak memerlukan gambar diri kedua, karena itu akan menghasilkan regresi tanpa akhir. Ibn Arabi memperluas identitas melalui konsep manusia sempurna dan imajinasi. Mulla Sadra mengubah hubungan jiwa-tubuh menjadi proses: jiwa jasmani dalam asal-usul, ruhani dalam kelangsungan. Ia tidak datang sebagai substansi lengkap, melainkan tumbuh melalui gerak substansial. Pengalaman dan tindakan secara literal membangun bentuk eksistensial jiwa.

Pandangan prosesusal tersebut memberi kedalaman pada tanggung jawab moral. Keputusan bukan hanya peristiwa yang memperoleh nilai eksternal; ia meninggalkan disposisi dan membentuk pelaku. Kebiasaan adil membuat seseorang menjadi adil, sedangkan kebiasaan manipulatif mengubah cara ia melihat orang lain. Identitas memiliki kontinuitas, tetapi kontinuitas itu dinamis. Dalam pendidikan, manusia bukan produk yang selesai; ia adalah kemungkinan yang mengaktual melalui latihan, teladan, refleksi, dan komunitas.

Pendalaman D. Kausalitas, Ilmu Alam, dan Mukjizat

Kausalitas menjadi titik temu metafisika dan ilmu. Para filsuf memandang pengetahuan ilmiah sebagai pengetahuan tentang sebab. Mengetahui bahwa obat sering diikuti kesembuhan berbeda dari memahami mekanisme, dosis, kondisi pasien, dan sifat bahan. Ibn Sina menyusun kausalitas material,

formal, efisien, serta final dalam tatanan yang bergantung pada Tuhan. Ibn Rushd mempertahankan stabilitas sifat alam karena tanpa itu definisi dan demonstrasi kehilangan objek.

Al-Ghazali mengajukan tantangan: pengamatan kebersamaan dua peristiwa tidak dengan sendirinya menunjukkan keniscayaan logis. Api dan kapas biasanya diikuti pembakaran, tetapi akal dapat membayangkan Tuhan mencegah efek tersebut. Pernyataan ini membedakan ekspektasi empiris dari keniscayaan mutlak. Ia juga melindungi kemungkinan mukjizat. Kritik tersebut kadang dibaca sebagai penolakan sains, padahal Al-Ghazali tidak menyangkal penggunaan pengobatan, astronomi, atau pola alam. Yang ditolak ialah otonomi metafisis sebab yang membatasi tindakan Tuhan.

Perdebatan dapat dirumuskan dalam beberapa lapisan. Pada lapisan empiris, terdapat regularitas yang dapat diuji. Pada lapisan mekanistik, ilmuwan menjelaskan proses internal. Pada lapisan modal, filsuf bertanya apakah hubungan dapat berbeda. Pada lapisan teologis, dipertanyakan dasar keberadaan sebab dan hukum. Kekacauan muncul bila jawaban pada satu lapisan dianggap otomatis menyelesaikan seluruh lapisan. Ibn Rushd kuat dalam menjaga struktur ilmu; Al-Ghazali kuat dalam menyingkap lompatan dari praktik ilmu menuju klaim metafisik.

Dalam konteks modern, statistik dan pembelajaran mesin membuat perbedaan ini semakin relevan. Prediksi akurat tidak selalu berarti model mengetahui sebab. Korelasi dapat berguna tanpa mekanisme lengkap, tetapi intervensi kebijakan membutuhkan pemahaman lebih dalam. Warisan klasik mengajarkan kerendahan hati epistemik: jangan mengubah keberhasilan prediksi menjadi klaim ontologis berlebihan. Sebaliknya, kerendahan hati tidak boleh menjadi alasan menolak bukti. Dunia yang bergantung pada Tuhan tetap dapat memiliki struktur yang layak dipelajari.

Pendalaman E. Kenabian, Imajinasi, dan Komunikasi Publik

Teori kenabian para filsuf menjawab dua pertanyaan: bagaimana nabi mengetahui, dan bagaimana kebenaran membentuk komunitas. Al-Farabi menjelaskan kesempurnaan intelek dan imajinasi. Intelek menangkap kebenaran universal, sementara imajinasi memberinya bentuk simbolis yang dapat menggerakkan tindakan. Hukum, kisah, ritual, dan perumpamaan tidak sekadar versi buruk dari proposisi. Mereka memiliki fungsi pedagogis dan politik yang tidak dapat digantikan oleh silogisme.

Ibn Sina menambahkan kemampuan intuisi luar biasa yang memungkinkan nabi memperoleh term tengah tanpa proses belajar biasa. Daya imajinasi juga dapat menerima bentuk dari tingkat yang lebih tinggi. Mukjizat dan pengaruh jiwa dibahas dalam kosmologi yang lebih luas. Ibn Rushd mempertahankan perbedaan tingkat pembuktian dan menuntut agar takwil tidak diberikan tanpa pertimbangan konteks. Di sini muncul pertanyaan etis mengenai siapa yang berhak menafsir dan bagaimana menghindari elitisme.

Suhrawardi dan Ibn Arabi memberi status ontologis lebih kuat kepada imajinasi. Imajinasi bukan khayalan sewenang-wenang, melainkan perantara yang memungkinkan makna spiritual tampil dalam bentuk. Simbol memiliki kebenaran bila dibaca pada tingkatnya. Kesalahan dapat timbul dari literalisme yang membekukan simbol atau subjektivisme yang membuat setiap asosiasi sama sah. Disiplin tafsir diperlukan untuk menghubungkan bentuk, konteks, dan realitas yang dilambangkan.

Bagi komunikasi publik, pelajarannya adalah bahwa fakta tidak berpindah ke tindakan tanpa narasi, citra, dan kepercayaan. Pemimpin perlu menerjemahkan pengetahuan ahli ke dalam bahasa bersama tanpa memalsukannya. Penyederhanaan yang bertanggung jawab berbeda dari manipulasi. Teori klasik memang terbentuk dalam masyarakat hierarkis, tetapi intuisinya tentang ragam kapasitas audiens dapat diterapkan secara demokratis melalui pendidikan, transparansi metode, dan kesempatan bagi warga meningkatkan literasi.

Pendalaman F. Filsafat Politik dan Etika Kepemimpinan

Al-Farabi menempatkan kebahagiaan sebagai tujuan negara utama. Politik adalah arsitektur kondisi yang memungkinkan keutamaan, bukan hanya teknik memperoleh dan mempertahankan kuasa. Pemimpin ideal menggabungkan pengetahuan, karakter, deliberasi, keberanian, dan komunikasi. Daftar itu mungkin terlalu sempurna untuk satu manusia; Al-Farabi membuka kemungkinan kepemimpinan kolektif ketika kualitas tersebar pada beberapa orang. Hal ini memungkinkan pembacaan institusional: tata kelola baik harus menggabungkan kompetensi yang tidak selalu berada pada satu figur.

Kota menyimpang diklasifikasikan menurut tujuan palsu: kebutuhan dasar, kekayaan, kesenangan, kehormatan, dominasi, atau kebebasan tanpa orientasi kebaikan. Tujuan-tujuan tersebut bukan semuanya buruk sebagai sarana. Masalah muncul ketika salah satunya menjadi tujuan final. Organisasi modern menghadapi distorsi serupa ketika indikator keuangan, popularitas, atau pertumbuhan menggantikan misi. Pengukuran yang semula membantu keputusan dapat menjadi sasaran dan merusak perilaku.

Al-Ghazali menambah dimensi pemeriksaan diri dan bahaya cinta kedudukan. Pengetahuan dapat menjadi alat status, sehingga ulama atau pejabat perlu menguji motivasi. Ibn Bajjah membahas integritas individu dalam tatanan tidak ideal. Mulla Sadra menghubungkan tindakan dengan pembentukan jiwa. Ketiga orientasi ini menyatakan bahwa korupsi kelembagaan dan korupsi batin saling memperkuat. Reformasi aturan tanpa formasi karakter rapuh, sedangkan kesalehan individual tanpa desain institusi mudah dikalahkan insentif buruk.

Etika kepemimpinan yang diinspirasi tradisi ini mengandung tiga tingkat: tujuan yang benar, proses yang adil, dan pembentukan manusia. Efektivitas diperlukan karena niat baik tanpa kemampuan tidak menghasilkan kemaslahatan. Namun efektivitas perlu dibatasi keadilan dan diarahkan hikmah. Pemimpin dinilai bukan hanya dari output, tetapi dari jenis komunitas dan manusia yang muncul melalui kebijakannya. Inilah pergeseran dari organisasi cerdas menuju organisasi bijaksana.

Pendalaman G. Demonstrasi, Intuisi, dan Validasi Pengetahuan

Filsafat Peripatetik memberikan kedudukan tinggi kepada burhan. Silogisme demonstratif harus bertolak dari premis pasti, universal, dan menjelaskan sebab. Struktur ini membedakan ilmu dari persuasi. Akan tetapi, bagaimana premis pertama diperoleh? Ibn Sina membahas pengalaman, abstraksi, dan hads, intuisi yang menangkap term tengah. Intuisi bukan tebakan irasional; ia adalah kecepatan atau ketajaman menemukan hubungan penjas yang kemudian dapat dinyatakan dalam argumen.

Al-Ghazali menunjukkan bahwa perasaan pasti dapat menipu. Krisis skeptisnya mempertanyakan indra dan akal, lalu berbicara tentang cahaya ilahi. Namun cahaya tidak membuat metode tidak perlu. Sesudah krisis, ia menulis karya logika dan hukum dengan struktur ketat. Suhrawardi menuntut penyaksian, tetapi juga menulis karya demonstratif. Mulla Sadra mengklaim kesesuaian argumen dan penyingkapan. Pola ini menghindari dikotomi antara rasionalitas dingin dan pengalaman tanpa bentuk.

Validasi pengetahuan spiritual menjadi persoalan serius. Pengalaman bersifat kuat bagi subjek, tetapi komunikasi publik membutuhkan kriteria intersubjektif. Tradisi menawarkan konsistensi dengan wahyu, buah etis, bimbingan guru, koherensi, dan kemampuan artikulasi sebagai sebagian pengujian. Tidak ada kriteria tunggal yang menghapus risiko. Risiko tersebut sebanding dengan ilmu empiris yang juga menghadapi bias, kesalahan pengukuran, dan interpretasi, walaupun prosedur replikasi memberi kontrol berbeda.

Epistemologi yang matang mengakui jenis bukti sesuai objek. Keadaan batin tidak diukur persis seperti massa benda, sedangkan klaim fisik tidak cukup dibuktikan oleh pengalaman batin. Kesalahan kategori harus dihindari. Integrasi bukan pencampuran metode, tetapi koordinasi yang menjelaskan batas masing-masing. Tradisi dari Ibn Sina sampai Mulla Sadra berguna karena tidak membiarkan pengetahuan menjadi aktivitas tanpa subjek moral, tetapi juga tidak membiarkan transformasi personal menggantikan kewajiban memberi alasan.

Pendalaman H. Dari Esensi Statis ke Wujud Dinamis

Salah satu garis perkembangan paling dramatis adalah peralihan dari perhatian kepada esensi menuju prinsipalitas wujud. Klasifikasi Aristotelian menanyakan apa sesuatu itu dan menempatkannya dalam genus serta diferensia. Ibn Sina menunjukkan bahwa pemahaman esensi tidak menjamin keberadaan. Analisis ini memungkinkan pembuktian Wujud Niscaya, tetapi banyak penafsir masih memperlakukan esensi sebagai pusat struktur konseptual. Suhrawardi bahkan menganggap eksistensi sebagai konsep mental yang tidak mempunyai tambahan real di luar benda.

Mulla Sadra berargumentasi bahwa jika eksistensi hanya abstraksi tanpa dasar nyata, penjelasan aktualitas menjadi mustahil. Esensi berbeda-beda sebagai batas intelektual, sedangkan yang membuat sesuatu nyata ialah wujud. Pergeseran ini mirip perubahan dari katalog benda menuju pemahaman intensitas dan relasi realitas. Akan tetapi, wujud tidak menjadi benda terbesar. Ia tidak berdefinisi karena definisi mengandaikannya. Semua penentuan terjadi di dalam cakrawala ada.

Tashkik menjawab bagaimana satu konsep wujud merujuk kepada realitas beragam tanpa menjadi ekuivokal sepenuhnya. Perbedaan terjadi dalam kesempurnaan realitas itu sendiri. Sebab lebih kuat daripada akibat karena memberi aktualitas. Pengetahuan dan kehidupan merupakan intensifikasi wujud. Tuhan tidak sekadar berada pada puncak daftar, tetapi Wujud tak terbatas yang menjadi sumber setiap tingkat. Analogi cahaya membantu, walaupun tidak boleh dipahami secara fisik.

Gerak substansial membuat ontologi ini temporal. Makhluk material adalah identitas yang terus menjadi. Stabilitas muncul sebagai pola kontinuitas, bukan kebekuan. Implikasi etisnya ialah manusia selalu membentuk dirinya; implikasi ekologisnya ialah alam bukan stok benda mati, tetapi tatanan proses yang bergantung. Implikasi teologisnya ialah penciptaan selalu kini. Sintesis ini merupakan alasan Mulla Sadra dipandang sebagai puncak tertentu, bukan akhir mutlak, dari perkembangan metafisika Islam klasik.

Pendalaman I. Tradisi Komentar sebagai Ekosistem Inovasi

Sejarah intelektual modern kerap mengutamakan karya orisinal dan menganggap komentar sebagai tanda kemunduran. Penilaian ini lahir dari konsep kepengarangan tertentu dan tidak selalu cocok bagi tradisi manuskrip. Komentar dapat memperlambat pembacaan, mengurai argumen, mengidentifikasi asumsi, membandingkan varian, serta mengajukan keberatan. Superkomentar dan catatan pinggir menciptakan percakapan lintas-generasi. Banyak inovasi teknis tersembunyi dalam bentuk tersebut.

Sesudah Ibn Sina, Al-Isharat menjadi medan perdebatan antara Fakhr al-Din al-Razi dan Nasir al-Din al-Tusi. Al-Razi mengajukan keberatan teologis dan filosofis, sedangkan Al-Tusi membela atau merevisi Ibn Sina. Interaksi ini mengubah Avicennisme. Di sekolah-sekolah berikutnya, isu keberadaan mental, modalitas, kausalitas, serta pengetahuan Tuhan berkembang melalui rantai komentar. Tradisi tidak sekadar mengulang teks pendiri; ia membangun laboratorium konseptual.

Institusi memengaruhi bentuk pemikiran. Kurikulum madrasah, patronase istana, perpustakaan, perjalanan ulama, serta bahasa pengajaran menentukan teks yang bertahan. Dunia Persia memberi

ruang bagi perjumpaan filsafat, Syiah, dan irfan yang mendukung Mazhab Isfahan. Di wilayah lain, logika serta kalam filosofis terus diajarkan meskipun label falsafah tidak selalu dipakai. Karena itu, pemetaan sejarah berdasarkan judul “filsafat” saja akan menghilangkan sebagian besar aktivitas filosofis.

Pemahaman ekosistem juga mengoreksi kultus tokoh besar. Al-Kindi bergantung pada penerjemah; Ibn Sina pada tradisi medis dan logis; Mulla Sadra pada guru, komentator, serta jaringan manuskrip. Kejeniusan tetap penting, tetapi selalu bersifat relasional. Dalam universitas modern, pelajaran ini menekankan pentingnya infrastruktur pengetahuan: kebebasan akademik, arsip, penerjemahan, seminar, pembimbingan, dan komunitas kritis. Inovasi bukan hanya produk individu, melainkan kapasitas sistem menjaga percakapan bermutu.

Pendalaman J. Evaluasi Warisan dan Agenda Penelitian

Penilaian terhadap filsafat Islam perlu menghindari dua kutub. Kutub pertama melihatnya hanya sebagai penjaga warisan Yunani yang kemudian diserahkan kepada Eropa. Narasi ini menghapus transformasi konseptual serta tujuan internal dunia Islam. Kutub kedua meromantisasi semua gagasan sebagai jawaban sempurna bagi modernitas. Pendekatan akademik menempatkan teks dalam konteks, merekonstruksi argumen secara adil, dan tetap mengizinkan kritik filosofis.

Agenda penelitian dapat memperluas kanon. Peran Hunayn ibn Ishaq dan jaringan penerjemah Kristen Arab, kontribusi pemikir Yahudi dalam bahasa Arab, hubungan filsafat dengan kedokteran serta astronomi, sirkulasi manuskrip ke India dan Asia Tenggara, serta partisipasi perempuan dalam budaya ilmu perlu ditelusuri. Kajian juga perlu membandingkan manuskrip, bukan hanya edisi cetak, karena varian dapat mengubah interpretasi. Humaniora digital membuka peluang pemetaan jaringan kutipan, tetapi hasil komputasi harus disertai filologi.

Secara filosofis, dialog dengan fenomenologi, filsafat pikiran, metafisika modal, etika kebajikan, dan filsafat sains dapat dilakukan tanpa menghapus perbedaan sejarah. Manusia terbang Ibn Sina dapat dibandingkan dengan eksperimen pikiran kesadaran, tetapi tidak boleh dipisahkan dari psikologi dan eskatologinya. Ilmu huduri dapat berdialog dengan teori self-acquaintance, sedangkan gerak substansial dapat dibandingkan dengan ontologi proses. Perbandingan yang baik bersifat dua arah: tradisi klasik juga dapat mengkritik asumsi modern.

Akhirnya, studi filsafat Islam memiliki fungsi pendidikan publik. Ia meruntuhkan stereotip bahwa iman dan rasio selalu bermusuhan, sekaligus menolak gambaran harmoni tanpa konflik. Mahasiswa belajar bahwa tradisi keagamaan dapat memelihara perdebatan internal yang keras dan canggih. Mereka juga belajar bahwa kebenaran membutuhkan institusi, bahasa, karakter, dan keberanian. Dari Al-Kindi sampai Mulla Sadra, hikmah tampil sebagai usaha tak selesai untuk menyatukan ketepatan berpikir dengan keluhuran hidup.

Glossarium

‘Aql: Intelekt atau daya rasional; dalam beberapa sistem juga menunjuk intelek kosmik.

Asalat al-wujud: Prinsipalitas wujud: tesis Mulla Sadra bahwa realitas utama adalah eksistensi, sedangkan esensi merupakan konstruksi atau abstraksi intelektual.

Burhan: Demonstrasi; pembuktian yang premisnya pasti dan menghasilkan pengetahuan ilmiah.

Falsafah: Tradisi filsafat diskursif dalam dunia Islam, terutama yang berkembang dari penerimaan kreatif warisan Yunani.

Fayḍ: Emanasi atau pelimpahan; model ketergantungan bertingkat alam kepada Sebab Pertama.

Hikmah: Kebijakan; pengetahuan benar yang terkait dengan cara hidup dan kesempurnaan manusia.

Hikmat al-ishraq: Filsafat iluminasi Suhrawardi yang memadukan demonstrasi dan penyingkapan dalam ontologi cahaya.

Huduth dahri: Keterciptaan pada tingkat meta-temporal, dikembangkan Mir Damad untuk menengahi kebaruan dan kekekalan alam.

Hudur / ilmu huduri: Kehadiran / pengetahuan dengan kehadiran, yakni pengetahuan langsung tanpa perantara representasi konseptual.

Irfan: Pengetahuan gnostik atau mistik yang diperoleh melalui penyucian dan penyingkapan, lalu dapat diartikulasikan secara intelektual.

Jawhar: Substansi; sesuatu yang menjadi dasar bagi aksiden atau memiliki keberadaan tidak dalam subjek lain.

Mahiyah: Esensi atau ke-apaan sesuatu; jawaban atas pertanyaan 'apakah sesuatu itu?'

Madinah al-fadilah: Negara atau kota utama dalam filsafat politik Al-Farabi, diarahkan pada kebahagiaan sejati.

Mumkin al-wujud: Yang mungkin ada; sesuatu yang esensinya tidak mengharuskan ada atau tiada dan karena itu memerlukan sebab.

Nafs: Jiwa atau diri; prinsip kehidupan, persepsi, gerak, dan pada manusia juga intelek.

Tajalli: Penyingkapan atau manifestasi ilahi; konsep penting dalam metafisika Ibn Arabi.

Takwil: Penafsiran yang mengembalikan ungkapan kepada makna lebih dalam ketika ada dasar linguistik dan demonstratif.

Tashkik al-wujud: Gradasi wujud: kesatuan realitas eksistensi yang memiliki tingkat intensitas dan kesempurnaan berbeda.

Wajib al-Wujud: Wujud Niscaya, yang tidak mungkin tidak ada dan menjadi dasar keberadaan segala yang mungkin.

Wahdat al-wujud: Kesatuan wujud; istilah tradisi penafsir untuk orientasi metafisik yang menegaskan wujud sejati milik Tuhan dan alam bergantung sebagai manifestasi.

Daftar Pustaka

Adamson, P. (2007). Al-Kindi. Oxford University Press.

<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195181425.001.0001>

Adamson, P. (2016). Philosophy in the Islamic world: A history of philosophy without any gaps (Vol. 3).

Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199577491.001.0001>

Al-Ghazali. (2000). The incoherence of the philosophers (M. E. Marmura, Trans.). Brigham Young University Press.

- Al-Kindi. (2012). *The philosophical works of al-Kindi* (P. Adamson & P. E. Pormann, Trans.). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195181425.001.0001>
- Al-Farabi. (1985). *Al-Farabi on the perfect state* (R. Walzer, Trans.). Clarendon Press.
- Avicenna. (2005). *The metaphysics of The healing* (M. E. Marmura, Trans.). Brigham Young University Press.
- Corbin, H. (1993). *History of Islamic philosophy* (L. Sherrard & P. Sherrard, Trans.). Kegan Paul International.
- Davidson, H. A. (1992). *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on intellect*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195074238.001.0001>
- Fakhry, M. (2004). *A history of Islamic philosophy* (3rd ed.). Columbia University Press.
- Gutas, D. (1988). *Avicenna and the Aristotelian tradition*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004451100>
- Gutas, D. (1998). *Greek thought, Arabic culture*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203017432>
- Ibn Rushd. (2001). *The book of the decisive treatise determining the connection between the law and wisdom* (C. E. Butterworth, Trans.). Brigham Young University Press.
- Ibn Tufayl. (2009). *Hayy Ibn Yaqzan: A philosophical tale* (L. E. Goodman, Trans.). University of Chicago Press.
- Knysh, A. D. (1999). *Ibn 'Arabi in the later Islamic tradition*. State University of New York Press.
- Leaman, O. (2002). *An introduction to classical Islamic philosophy* (2nd ed.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139164719>
- Marmura, M. E. (1981). Avicenna's proof from contingency for God's existence in the *Metaphysics* of the *Shifa'*. *Mediaeval Studies*, 42, 337–352. <https://doi.org/10.1484/J.MS.2.306255>
- McGinnis, J. (2010). *Avicenna*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195331479.001.0001>
- Morris, J. W. (1981). *The wisdom of the throne: An introduction to the philosophy of Mulla Sadra*. Princeton University Press.
- Nasr, S. H., & Leaman, O. (Eds.). (1996). *History of Islamic philosophy*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203824597>
- Rahman, F. (1975). *The philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi)*. State University of New York Press.
- Rizvi, S. H. (2009). *Mulla Sadra and metaphysics: Modulation of being*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203880807>
- Suhrawardi. (1999). *The philosophy of illumination* (J. Walbridge & H. Ziai, Trans.). Brigham Young University Press.
- Taylor, R. C., & López-Farjeat, L. X. (Eds.). (2016). *The Routledge companion to Islamic philosophy*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315709027>
- Walbridge, J. (2000). *The leaven of the ancients: Suhrawardi and the heritage of the Greeks*. State University of New York Press.
- Wisnovsky, R. (2003). *Avicenna's metaphysics in context*. Cornell University Press. <https://doi.org/10.7591/9781501711527>