

FILSAFAT ISLAM DAN RESPON ATAS MODERNITAS

Ahmad Sidqi
Untag. 1945 Jakarta

Abstrak

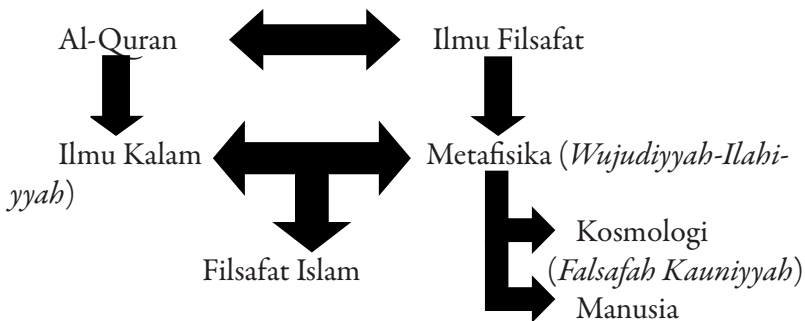
Islam adalah agama yang mengedepankan rasionalisme dan intuisiisme yang berlandaskan pada al-Qur'an dan Hadis. Dengan demikian, para pemikir muslim dapat melakukan pendekatan dari sisi filsafati dan sisi teologis. Kedua hal tersebut adalah kekuatan Islam dalam mencapai masa keemasan di bidang ilmu pengetahuan. Melalui pemikir-pemikir Muslim, peradaban Islam menjadi jaya. Konteks sekarang, filsafat Islam ditantang oleh postmodernisme, maka filsafat Islam dituntut untuk merumuskan jawaban atas tantangan postmodernisme.

Kata Kunci: Filsafat Islam, Peradaban, dan Postmodernisme.

A. Pengantar Ilmu Filsafat Islam

Al-Qur'an adakah kitab suci yang Allah turunkan kepada Nabi Muhammad SAW yang dinukil secara *mutawattir* kepada kita, yang isinya memuat petunjuk, pedoman, dan cara pandang bagi kebahagiaan, dengan prinsip iman, islam, dan akhlak. Semua itu tidak bisa lepas dari prinsip ketauhidan. Penegasan seorang muslim dalam berikrar terhadap Allah merupakan kesaksian muslim atas diri-Nya yang absolut. Kesaksian terhadap Allah tersebut harus diimplementasikan melalui hukum-hukum ketuhanan (*Divine Law*) (Sidqi, 2013: 52).

Filsafat berguna menggunakan pisau analisis rasionalisme dan intusionisme. Filsafat Islam menggabungkan filsafat yang datang dari pemikiran Yunani (rasionalisme dan intusionisme) dan teologi (ilmu kalam al-Qur'an). Kedua aspek itu diletakkan sebagai dasar filsafat Islam, dan golongan ini disebut sebagai *Failasuf ul-Muslim* (Bou'izzah, 2012: 51).



Dalam penyatuan antara filsafat Islam dan ilmu kalam, para filsuf muslim dituntut untuk membahas problematika ketuhanan yang mereka pecahkan sesuai dengan metode-metode (epistemologi) mereka.

Dasar ontologis untuk memproposisikan Al-Quran adalah kajian utama para filsuf muslim, terutama pada tema-tema besar ontologi, seperti *Falsafah Wujudiyah*. Tema besar filsafat ‘Ada’ menyebar pada ilmu-ilmu kealaman dan ilmu kemanusiaan. Menurut Dr. Abdel Halim Mahmoud, Filsafat Islam juga menggunakan penalaran akal (*aqliyyah*) dan intuisi untuk menjelaskan pengetahuan yang sifatnya ketuhanan (*tasybih* dan *tanzil*). Manfaat dari filsafat Islam adalah menjembatani antara kalam *Ilahi* dan hausnya rasionalitas (Mahmoud, 2003: 89).

B. Sejarah Filsafat Islam dan Perkembangannya

Filsafat Islam lahir dari akibat asimilasi budaya dan peran dakwah Islam oleh para ulama (*mutakkallimin*, da’i) yang menyebar keseluruh penjuru dunia. Menurut Majid Fakhry, pada tahun 641 M, kala itu Amr bin Ash berhasil menaklukan Aleksandria (Iskan-

dariah) di Mesir dari ke tangan kekuasaan Yunani, kerajaan Ptolemeus yang *notabene*-nya ada berkebudayaan Yunani (Fakhry, 2004: 1). Semenjak itu Islam mulai aktif hidup di tengah komunitas dan agama-agama lain (Yahudi, Nasrani-Ortodok, Majusi, dll).

Secara teritorial, penulis membagi filsafat Islam dalam dua wilayah perkembangan. Pertama adalah perkembangan filsafat Islam di wilayah *Maghrib* (Barat) yang di dalamnya berjajar kekuasaan Bani Umayyah (Mesir, Libya, Palestina, Al-Jazair, Maroko, Spanyol [Andalusia & Kordoba]). Teritori kedua berada di tanah Persia, yang dikuasai oleh Bani Abbas. Kesemua tersebut adalah bentuk dari asimilasi ilmu pengetahuan yang dibawa dari kerajaan Bizantium (Romawi-Yunani).

Selama satu abad di Aleksandria, filsafat Islam mengalami perkembangan yang amat pesat, terutama pada kekuasaan Bani Umayyah dengan kekhalifahan Malik bin Marwan pada tahun 685-705 M (Nasution, 2002: 3). Khalifah Malik bin Marwan membuat kebijakan untuk mengubah bahasa resmi kerajaan dari bahasa Yunani (yang dipakai pada saat itu) ke bahasa Arab, mengumpulkan karya para ilmunan, filsuf Yunani, dan teolog, untuk membuat sebuah khazanah ilmu pengetahuan kerajaan atau membuat perpustakaan Iskandariyah (*Maktabah Iskandariyyah*).

Masa keemasan ilmu pengetahuan tersebut tidak bisa melepaskan diri dari pemikiran-pemikiran para filsuf Yunani Kuno (Sokrates, Aristotle, Plotinus, Phytagoras). Menariknya, karya-karya filsuf Yunani Kuno ini diterjemahkan oleh Kristen Nistor Mesir (*Nasahatoriyyah*) ke dalam bahasa Arab (Nasr, 1971: 14). Kristen Nistor adalah sebuah kelompok ilmunan (bukan sekte dalam Kristen) yang bekerja untuk Gereja Roma-Vatikan di bidang ilmu pengetahuan. Kristen Nistor Mesir mendapatkan kedudukan yang tinggi dari Khalifah Malik bin Marwan.

Di tanah Persia, filsafat Islam mulai berkembang pada tahun 762 M di bawah kekuasaan khalifah Bani Abbas al-Mansur, yang berpusat di Jundishapur. Khalifah Al-Manshur sendiri pernah memanggil secara resmi dokter asal Suria yang juga sebagai ketua rumah sakit Jundisaphur, Georgius ibn Gabriel, untuk bekerja sebagai dokter pribadi khalifah. Dari generasi ke generasi, keturunan

Gabriel melahirkan dokter-dokter terkemuka. Kesemuanya mengabdikan di istana dinasti Abbasiyah selama tiga abad dan mendapat tempat mulia serta menikmati gaji besar, melebihi gaji pembesar khalifah dan para menteri. Selain sebagai dokter, anak keturunan Georgius ibn Gabriel juga sibuk menerjemahkan buku-buku Yunani dan tidak sedikit dari mereka menulis buku kedokteran sendiri. Kemudian pasca sang khalifah wafat, di bawah kekuasaan khalifah Harun ar-Rasyid, filsafat Islam menjadi berkembang dengan luar biasa (Nasution, 2002: 4). Mayoritas para filsuf Islam lahir dan mengembangkannya.

Perkembangan pengetahuan di kerajaan Abbasiyah tidak bisa lepas dari jasa Hunain ibn Ishaq. Ia merupakan penerjemah tersohor di Baghdad pada abad ke-9 M dan paling banyak karya terjemahannya. Setelah masa-masa awal belajar di Baghdad, Hunain merantau ke Byzantium dan Alexandria, Mesir. Sekembalinya merantau, Hunain menguasai bahasa Yunani dan menjadi penerjemah lepas; hal yang sama dilakukan oleh anak-anak Musa ibn Syakir.

Menurut Majalah al-Arabi pada kolom Turats, Hunain menerjemahkan buku-buku kedokteran, filsafat, astronomi, matematika, dan sihir. Hunain juga memberi kesempatan kepada anaknya, Ishaq ibn Hunain, saudarinya, Hubaysh ibn Al-Hasan, dan para pendeta Kristen lainnya untuk melakukan kegiatan terjemah serupa. Namun, di antara semua penerjemah pada masa itu, hanya Hunain ibn Ishaq yang betul-betul menguasai bahasa Yunani, karenanya Hunain kadang menerjemahkan buku Yunani ke dalam bahasa Suryan dan kadang pula menerjemahkan secara langsung ke dalam bahasa Arab (Al-Arabi, 2009: 145-149).

Hasil yang dicapai gerakan terjemah—khususnya pada masa dinasti Umayyah dan Abbasiyah—tidak akan muncul maksimal kalau bukan karena interaksi dan persinggungan langsung dengan warisan peradaban klasik. Bahwa pemikiran Islam tidak serta merta mengemuka kalau bukan setelah proses pengkajian dan penelitian atas karangan filsuf-filsuf besar Yunani. Begitu pun peradaban Eropa tidak mampu berdiri kecuali berkat sumbangsih peradaban Islam, persisnya setelah Eropa menerjemahkan berbagai disiplin buku-

buku Arab ke dalam bahasa mereka.

Bangsa Arab telah mengembangkan eksperimen ilmiah, baik secara teoritis maupun praktis yang berhasil mereka ambil dari peradaban Yunani. Kemudian setelah melakukan investigasi dan analisa mendalam barulah mereka kembangkan warisan itu dengan kreasi baru. Bangsa Arab menyuguhkan praktek penelitian ilmiah yang benar berdasar pada penelitian dan eksperimen ilmiah. Mereka menempuh pengkajian teori-teori, kaidah-kaidah dan gagasan-gagasan ilmiah dengan tetap mempertahankan kebenaran dari suatu teori serta mengoreksi beberapa teori yang terbukti salah, dan semua itu berjalan di atas atmosfer kebebasan berpikir yang cukup dinamis. Atas dasar ini bangsa Arab berhasil menikmati kemajuan ilmu-ilmu alam (*al-'ulûm al-thabi'iyah*), terutama fisika dan kedokteran, dan secara tidak langsung meninggalkan pengaruh pada ilmuan-ilmuan Eropa seperti Roger Bacon, Leonardo Davinci, Willian Harvey dan ilmuan-ilmuan lain (Bou'izzah, 2012: 71).

Pada pertengahan abad ke-13 Masehi menjadi akhir kejayaan Baghdad lantaran di abad itu pasukan Mongol menghancurkan kota dan seluruh isinya. Hancurnya Baghdad di tangan Mongol merupakan simbol kehancuran peradaban Islam setelah sekian lama bersinar. Bersamaan dengan itu, semua buku, baik terjemahan maupun karya ilmuan di zaman itu, ikut dimusnahkan, ada yang dibakar ada pula yang ditenggelamkan ke laut.

Kehancuran Baghdad patut disayangkan sekaligus disesalkan. Hilangnya khazanah keilmuan di Baghdad menjadi tonggak hilangnya khazanah peradaban intelektual manusia yang sangat berharga. Tidak disangka proses panjang perpindahan kekayaan intelektual Yunani mulai dari Athena, Alexanderia, Edesse, Nissibin, Antokya, Jundishapur, hingga ke Baghdad harus berakhir tragis di tangan pasukan barbar.

C. Filsafat Islam dalam Peradaban

Filsafat Islam sangat berperan penting dalam tatanan kehidupan manusia. Filsafat Islam tidak melulu membicarakan falsafah wujud. Memang falsafah wujud menjadi postulat utama filsafat

Islam, namun dari postulat utama tersebut, termanifestasi dalam kehidupan manusia. Dalam filsafat politik Islam, dikenal dengan konsep masyarakat madani atau dalam bahasa kontemporer dikenal dengan *civil society* yang populer pada abad ke 20.

Masyarakat madani atau *civil society* diterjemahkan sebagai suatu yang bersatu padu, rukun, damai, dan taat kepada pemimpin atau pemerintahan. Terminologi ini sejalan dengan pemikiran Rousseau, yaitu kontrak sosial. Menurut Ibnu Khaldun kekuasaan dalam prinsip *ashabiyah*, kekuasaan dibagi dalam tugas dan peran agar tidak terjadi kediktatoran. Bila kekuasaan mulai menggantikan kepemimpinan, maka *ashabiyah* setahap demi setahap akan kehilangan kekuatan dan akhirnya mati (Khaldun, tt: 188)

Akbar S. Ahmed (1993) menyatakan bahwa Ibn khaldun adalah seorang sarjana yang memiliki kebesaran nama berkat hasil-hasil kajian dan teorinya tentang sejarah, perubahan sosial budaya, dan hukum (Ahmed, 2003: 34). Karya Ibn Khaldun yang berjudul “*Muqaddimah*” berangkat dari teori tentang masyarakat badui yang sifatnya tidak menetap (nomaden) hingga pada permasalahan masyarakat perkotaan (urban) hingga pada kompleksitas sosiologi serta masyarakat yang sederhana hingga yang modern.

D. Tantangan Filsafat Islam pada Demokrasi

Perkembangan dunia saat ini telah memasuki era postmodernisme. Di era posmodernisme ini kita dihadapkan dengan sekularisasi. Sekularisasi berakar dari sekular. Kata “sekular” menurut Bagus berkaitan dengan benda-benda yang tidak dianggap sakral, jauh dari muatan keagamaan, tidak rohani (Bagus, 2002: 980). Sekularisme dimulai dari kejadian revolusi Perancis, yang mana masyarakat Prancis tidak puas atas sistem monarki absolut. Maka, gejolak itu berpengaruh pada agama, karena monarki absolut di Perancis ditenggarai oleh otoritas gereja Katolik Roma. Zaman feodalisme yang berakar dari kekecewaan prinsip teokrasi yang banyak memampukan dimensi spiritual agama (Hashemi, 2009: 105).

Pengaruh lain selain politik adalah filsafat materialisme dan eksistensialisme. Dalam tatanan filsafat, ilmu berkembang pesat pada era modern. Di era modern, progresifitas ilmu menciptakan

sains dan teknologi yang berkembang. Akibat ini pula, sains mendominasi peranan agama. Secara bertahap, agama mulai tereduksi oleh sains. Pengaruh positivisme yang besar dikatakan sebagai gerbang menuju sekularisasi.

Sekularisasi menjadi bahan kajian yang menarik perhatian dari seluruh ranah kehidupan (agama, sosial, politik, budaya, dan lain-lain). Nurcholish Madjid (2006) menjelaskan makna sekularisasi:

Sekularisasi diartikan sebagai proses sosial politik menuju sekularisme, dengan implikasi paling kuat ide pemisahan (total) agama dari negara. Tapi, ini bukanlah satu-satunya arti istilah sekularisasi. Arti lainnya ialah yang bersifat sosiologis, bukan filosofis, seperti yang digunakan oleh Talcott Parsons dan Robert N. Bellah. Parsons menunjukkan bahwa sekularisasi, sebagai suatu bentuk proses sosiologis, lebih banyak mengisyaratkan kepada pengertian pembebasan masyarakat dari belenggu takhayul dalam beberapa aspek kehidupannya (Munawar-Rahman, 2006: 2968-2969).

Nurcholish Madjid meninjau teori sekularisasi dalam tatanan sosiologi, namun sangat berbeda dengan keadaan dengan prinsip filosofis sekularisme itu sendiri. Tentu hal ini tidak dapat dipisahkan antara tatanan sosiologis maupun tatanan filosofis. Cara pandang ini sangat tidak kuat dalam prinsip universalnya aspek keagamaan (psikologi agama, sosiologi agama, dan spiritualitas dalam agama).

Pertentangan makna sekularisme dan sekularisasi memberikan pengaruh dalam pertimbangan dari segi filosofis. Sekularisasi menurut Syed Naquib al-Attas adalah:

Secularization is defined as the deliverance of man first from religious and then from metaphysical control over his reason and his language" It is "the loosing of the world from religious and quasi-religious understandings of itself, the dispelling of all closed world views, the breaking of all supernatural myths and sacred symbols, the delatalization of history, the discovery by man that he has been left with the world on his hands, that he can no longer blame fortune or the furies for what he does with it (al-Attas, 2003: 17).

Nilai metafisika tergerus oleh sekularisasi. Secara otomatis bentuk kesakralan dalam agama juga ikut tergeser. Cara pandang al-Attas mengukuhkan bahwa sekularisasi adalah tantangan dalam pandangan dunia yang sekarang.

Peradaban modern yang begitu besar dalam arus sekularisasi menuai dilema. Dilema ini ditimbulkan secara filosofis hakikat manusia yang dibenturkan dengan sekularisasi. Posisi ajaran spiritual Islam harus kembali pada khazanah tradisi yang lampau untuk memperkuat jati diri manusia di era modern ini. Nasr berargumentasi tentang gejolak manusia. Hal ini terbawa oleh peradaban Barat yang berpengaruh besar pada zaman antroposentrisme. Nasr mengatakan:

Is a gradual alienation from the Center and the axis through the spokes of the wheel of existence to the rim, where modern man resides. But just as the existence of the rim presupposes spokes which connect it to the axis of the wheel, does the very fact of human existence imply the presence of the Center and the axis and hence an inevitable connection of men of all ages with Man in his primordial and eternitu as he has been, is, will continue to be, above all outward changes and transformations (Nasr, 2001: 5).

Jika relasi ini tidak ada, tidak akan mungkin bagi manusia untuk mengidentifikasi dirinya dari periodeisasi sejarah manusia, banyak aspek permanen yang hilang dari sifat alamiah manusia untuk mewujudkan dirinya di dalam dunia modern.

Sekularisasi dalam sejarah diasumsikan sebagai jalan tengah dari sikap fundamentalis antaragama yang terjadi hingga sejarah perang dingin antara agama Islam dan agama Kristen. Hal ini tidak melepaskan aspek politik yang menggejolak dari bentuk teokrasi. Samuel Huntington mengutip pemikiran Barry Buzzan (1991). Buzzan mengatakan:

This development is partly to do with secular versus religious values, partly to do with the historical rivalry between Christendom and Islam, partly to do with jealousy of Western power, partly to do with resentments over Western domination of the postcolonial

political structuring of the Middle East, and partly to do with the bitterness and humiliation of the invidious comparison between the accomplishments of Islamic and Western civilizations in the last two centuries (Huntington, 1996: 212).

Perang antar agama dalam peradaban sistem teokrasi menjadi kekecewaan berat bagi masyarakat dan memilih jalan perdamaian dengan bentuk baru, yaitu demokrasi.

Tantangan sekularisasi dalam demokrasi adalah dengan cara dihadapkan dengan tradisi. Tradisi adalah bentuk budaya yang diimplementasikan dan menjadi sebuah kearifan. Manusia modernis dibenturkan dengan aspek ideologi-ideologi (marxisme, liberalisme), dan pemahaman filsafat yang dibawa dari arus Barat (eksis-tensialisme, positivisme). Tradisi Islam menuju pada dekadansi intelektualitas dan spiritualitas.

Pada tahun 1977 di Mekkah terjadi sebuah konferensi pendidikan muslim dunia. Konferensi menghasilkan kesepakatan yaitu “Islamisasi Ilmu”.

Believing in the need to propagate the principles of Islam and the spread of its culture glory throughout the Islamic societies in the world as a whole and to emphasize its rich heritage, its spiritual strength, moral values and laws conducive to progress, justice and prosperity, we are determined to cooperate to provide the human and material means to achieve those objective (Köylü, 2003: 128).

Gerakan Islamisasi Ilmu adalah antitesa terhadap ilmu-ilmu yang sekuler Barat yang dinilai meliberalisasikan nilai-nilai, sehingga kesakralan agama hilang. Islamisasi ilmu mengembalikan tujuan ilmu kalam dan mensinergikannya dengan aspek kehidupan. Islamisasi dalam pandangan sains, berakar pada bentuk dan sistem kreasionisme.

Islamisasi ilmu bermotif memasukkan sistem pendidikan Islam tradisional (*turats*) yang *notabene*-nya bernilai islami. Islamisasi ilmu yang dipergunakan adalah kerangka berpikir utama dalam kitab suci al-Quran. Nasr meragukan proyek islamisasi ilmu seb-

bagai upaya menutup khazanah pengetahuan yang luas, sekaligus mendikotomikan peradaban antara pengetahuan Timur dan Barat (Nasr, 2003: 130). Nasr menimbang kembali ketika kejayaan Islam pada abad pertengahan di bawah asimilasi dan transformasi pengetahuan dari Barat ke Timur, dan sebaliknya. Itulah pentingnya pemahaman tradisi sebagai sumber rujukan dalam pemikiran Nasr.

Dunia modern adalah bentuk keterpisahan antara manusia, filsafat, dll. Manusia dalam berfilsafat terdekandensi, bahkan manusia ditekan saat kebangkitan postmodernisme dan yang mana mendekonstruksi, yang terus memegang kekuasaan di bidang kemanusiaan di Amerika dan Eropa (Nasr, 2001: 6). Nasr menitik beratkan filsafat pada prinsip kemanusiaan yang diklaim oleh Barat. Padahal, prinsip kemanusiaan sangat universal yang terdapat dalam tradisi-tradisi dunia.

Manusia yang mengunggulkan rasionalitas dalam kepastian yang terukur membatasi ruang lingkup jati diri manusianya. Bagi Nasr manusia tersebut diselimuti “rasionalisme totalitarian” yang melekat pada sains modern (Nasr, 2001: 15). Nasr menganggap bahwa jati diri manusia juga terdapat pada metafisika, yang bagi kaum positivis dianggap sebagai sesuatu yang abstrak. Justru Nasr menguatkan bahwa segala hal baik yang mungkin atau tidak mungkin, yang rasional maupun yang irasional bisa saja terjadi.

Sains modern lahir dari revolusi ilmu yang berkembang pada abad ke enam belas atau tujuh belas. Cara pandang revolusi ilmu dilatarbelakangi oleh ilmu kealaman dan berkembang pada ilmu hitung (matematika dan fisika). Era postmodernisme di dominasi oleh *scientism*. Dengan latar belakang ilmu hitungan yang bersifat pasti dengan bentuk validitas dan terukur. Nasr mengatakan:

Today, to a large extent these functions have been transeferred to the shoulders of scientists as far as the general public is concerned, even if individual scientists refuse to indentify themselve with such functions (Nasr, 2003: 188).

Bagi Nasr, paradigma umum saintis melupakan jati diri manusia yang di dalamnya dimensi ontologis, religiusitas dan keilmuan.

Permasalahan kedua adalah dekadensi moral secara ontologis. Produk dari sains (teknologi modern) mendehumanisasikan manusia, serta merusak kesinambungan alam secara berlebihan (Nasr, 2003: 189). Proyek industrialisasi dari dunia modern tak luput dari sistem politik yang berkuasa dan paradigma tatanan masyarakat modern. Hal ini menciptakan kesenjangan antara sains, kondisi sosial politik dan masyarakat atas rasa kebijaksanaan yang ditradisikan oleh filsafat.

E. Merajut Kembali yang Tercerai-Berai

Desakralisasi agama memiliki arti ketidaksakralan agama. Kesakralan agama ditentukan dengan bentuk Iman, Islam, dan Ikhsan. Iman adalah ketauhidan dalam satu Tuhan. Islam adalah agama yang menjembatani prinsip-prinsip religiusitas. Ikhsan adalah prinsip etika atau perilaku manusia di dalam kehidupan. Prinsip-prinsip kewahyuan yang tertulis dalam kitab suci al-Quran, sebagai penuntun, sebagai peraturan dari Tuhan yang wajib dipatuhi kepada setiap muslim.

Arus sekularisasi di dunia modern mempunyai pengaruh besar terhadap agama. Adanya sekularisasi mencipta pemisahan antara agama dan tatanan sosial. Jika agama adalah eksoterik, maka sekularisasi mendestruksi sisi eksoterik. Eksoterik agama merupakan sistem peribadatan (*ubūdiyyah*) dan aturan yang berlaku dari Tuhan (*syariah*). Jika dilepaskan pada tatanan sosial, maka akan ada ketimpangan pada dimesi esoterik.

Ada dua tantangan umat muslim dalam menghadapi modernisme. Nasr menguraikan hal tersebut dalam dua hal, yaitu dekadensi dan deviasi. Dekadensi dalam menghadapi modernisme bagi Nasr yaitu harus ada suatu norma yang diukur dan terkait dengan pedoman hidup. Sementara beberapa abad-abad lalu, Islam dipandang juga sebagai norma. Dekadensi adalah sistem nilai yang diadopsi secara sadar atau tidak sadar dari modernisasi Barat, dalam cara yang tersembunyi dan halus, norma dan kriteria untuk menentukan keadaan dekadensi (Nasr, 2001: 186).

Tantangan kedua adalah deviasi. Deviasi adalah bentuk pe-

nyimpangan. Istilah ini dari para ulama muslim tradisional yang masih sadar akan kehadiran norma spiritual dan keagamaan yang digunakan untuk menilai setiap manusia. Untuk berbicara tentang tradisi dalam arti luas juga merupakan *ad-din* yang berarti sisi lain norma agama yang mengajarkan segala kebaikan (Nasr, 2001: 188).

Islam merespon baik dengan adanya modernisasi. Karena modernisasi membuat perubahan positif yang signifikan dalam peradaban. Nasr mengatakan:

The Islamic world has a special responsibility as the recipient of the Quranic revelation to act as the protector of Allah's creation, of the world of nature, and not to betray the function of khalifah or vicegerency, which all Muslims possess by virtue of human being, on the pretext that they have to modernize and catch up with the West. In the present situation the problem is not Islamic society or for the matter any other society to catch up but to be able to sustain itself in harmony with the natural environment without which the very act of "catching up" would be synonymous with the destruction of the Islamic community and by extension the human collectivity as a whole (Nasr, 2003: 192).

Kebersamaan hidup dalam kemajemukan manusia di tengah tantangan globalisasi adalah sebuah fenomena *mu'ammalah* dalam kehidupan. Kemajemukan adalah *sunnatullah*, maka sikap yang diambil dalam adalah memahami pluralitas manusia, yang di dalamnya terdapat pluralitas agama.

Bentuk masyarakat muslim di tengah modernisme ada tiga bentuk. Tiga bentuk masyarakat muslim di tengah modernisme dan arus positivisme menurut Akbar S. Ahmed, yaitu; *Pertama* antara percaya (*faith*) disandingkan dengan skeptis (*scepticism*). *Kedua* antara tradisional (*traditional*) disandingkan dengan ikonisme (*iconalism*). *Ketiga* antara puritan (*purity*) disandingkan dengan eklektisme (*eclecticism*) (Ahmed, 1992: 5). Pluralisme adalah bentuk kemajemukan masyarakat muslim di tengah modernisme tentu menjadi jalan tengah. Pluralisme dalam agama menjadi solusi baru dalam memahami nilai eksoterik dan esoterik, serta berbagai aspek lainnya.

Pluralisme agama di tengah arus modernisme menjadi solusi atas munculnya fundamentalisme agama atau neo-revivalisme. Fundamentalisme agama dan bentuk neo-revivalisme lahir akibat reaksi ketakutan munculnya modernisme. Dunia muslim mengalami proses penegasan kembali keislamannya, yang jauh dari agama yang ketat, adalah berhubungan lebih dekat dengan kehidupannya untuk menemukan bahasa politik dan budaya miliknya sendiri, tidak bisa dipisahkan dari, baik pengalaman kolonialisme atau kegagalan modernisasi dan proses sekularisasi yang digerakkan oleh para elit pasca kolonial sejak tahun 1960 dan 1970-an (Esposito [et, al], 2010: 9).

Teknologi dan modernisme yang hadir akibat ideologi, berhasrat mendirikan pemisah, dan memisahkan kaum beriman dalam suatu tempat suci yang mana hukum diberlakukan dengan keras karena takut punah akibat pembasmian yang akan dilakukan kaum sekuler, sebagaimana hal ini menjadi kepercayaan mereka. Selain itu, gerakan ini merupakan gerakan modern yang inovatif dan selalu memodernkan diri (Amstrong, 2000: 468-369).

Filter dalam arus modernisme adalah bentuk restorasi. Restorasi ini yang berkarakter religiusitas manusia. Menurut Nasr, ada empat respon dalam menghadapi dunia modern untuk mensakralkan kembali ajaran agama (Nasr, 2003: 239-250):

1. *The heart of an Islamic response to the modern world consists, of course, in the religious, spiritual and intellect aspects of human life. It is these aspects which determine how a human being acts and how he views the world about him*
2. *When one turns to the social, economic and political domains of life, the most important point to note first of all is the most young Muslims are not able to distinguish between the authentic Islamic teachings which have been incorporated to a large extent into the social structure of the part of Islamic world in which they have grown up and local customs and habits which also surround their life.*
3. *Coming to the artistic realm, in general sense of the term, unfortunately many young Muslims, while even living in the*

Islamic world which has now lost much of its traditional civilization, do not have a first hand knowledge and experience of the great beauty and significance of traditional Islamic art save perhaps for a new monuments of Islamic architecture.

4. *Finally, coming the question of lifestyle, it must be granted that it is very difficult for a young person, whether he be Muslim or form another religion, to resist the very powerful appeal which the modern lifestyle has for the young because this lifestyle appeals precisely to the passionate and rebellious element in the soul to which involves ultimately surrender to Allah.*

Restorasi ini bermaksud bahwa adanya keharusan untuk menemukan kembali kekhasan filsafat dan agama, serta harapan reformasi keduanya (teologi dan filsafat). Sebuah pencerahan dari restorasi teologi sehingga merangkul filsafat (Nasr, 1990: 114).

F. Penutup

Islam merespon baik atas modernisme yang bertujuan untuk kemaslahatan umat manusia. Karena itu adalah yang menjadi eksotik dalam Islam. Setiap muslim dianjurkan untuk mampu melihat struktur-struktur kehidupan dalam tinjauan keotentikan dari ajaran Islam dan menganalisis permasalahan yang terjadi di dunia modern. Di sisi lain, menganjurkan mengkaji sejarah peradaban Islam, baik itu seni islami maupun hal yang lain, untuk menilai peradaban, baik peradaban tradisional maupun kontemporer dengan tujuan mencari keharmonisan. Islam juga menganjurkan kepada setiap muslim untuk memegang teguh etiket (*akhlak ul-karimah*) dalam gaya hidup yang bernuansa islami. ❀

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmed, Akbar. S. *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society* (Biddles Ltd: New York). 2002.
- Amstrong, Karen. *The Battle of God: Fundamentalism in Judaism, Christianity and Islam* (Harper Collins Publisher: London). 2000.
- Attas, Naquib Muhammad. S. Al. *Islam and Secularism* (International Institute of Islamic and Civilization: Kuala Lumpur). 1993.
- Al-Arabi, *Hunain ibn Ishâq: al-Mutarjim al-Mausû'ie wa al-Thabîb al-Iklînîkîe*, yang dimuat di rubrik *Turâts* dalam majalah budaya "Al-Arabi" edisi 610. September 2009. hal. 145-149 (*Published by Ministry of Information – state Kuwait*)
- Badawy, Rahman Abdel. *Dirāsāt Fī al- Falsafat ul- Wujūdiyyah* (Muāsisat ul- Arabiyāh li-ad- Dirāsāt wa an-Nisyar: Beirut). 1980.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. cet. III (PT Gramedia Pustaka Utama: Jakarta). 2002.
- Munawar-Rahman, Budhy. "Ensiklopedia Nurcholish Madjid; Pemikiran Islam di Kanvas Peradaban" (Ed: Ahmad Gaus AF, dkk). Jilid IV (Penerbit Mizan:Bandung). 2006.
- Bou'izzah, Tayyeb. *Fī ad-Dilālat il-Falsafah wa Su'al in-Nasya'at* (Markaz Nihāi Lil Buhūts wa ad-Dirasāat: Beirut). 2012.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy* (Columbia University Press: New York). 2004.
- Fārābī, Abu Muhammad ibn Muhammad Nasr. *al-Kitab fī al- Man-tiq al- Ibarāh*, Tahqīq; Dr. Muhammad Salim Sālam (Wazarah at-Tsaqafah Markaz Tahqīq wa at-Turāts: Jumhuriyah Mishri al-Arābiyyah). 1976.
- Hashemi, Nader. *Islam, Secularism, and liberal Democracy* (Oxford University Press: New York). 2009.
- Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order* (Simon & Schuster, Inc: New York). 1996.

- Khaldun, Ibn. tt. *Al-Muqaddimah* (Daar Fikr al-Matba'ah: Cairo)
- Kindī, as-Sabbāh Ishāq ibn Ya'qūb Yūsuf Abu. Al. *Risālah al-Kindī al-Falsafīyah* (Mathba'ah Hassān: al-Qahirah). 1950.
- Köylü, Mustafa. *Islam and its Quest for Peace: Jihad, Justice, and Education, Cultural Heritage And Contemporary Change*, Series IIA, Volume 15, (Library of Congress Cataloging, The Council for Reaserch in Values and Philosophy. Washington DC). 2003.
- Mahmoud, Halim-Abdel. *Muwaqof ul-Islam Fi al-'Aql wa al-'Ulūm wa a-Falsafah*, (Jami' Haqīqā wa –Nasyar Mahfudzat, Al-Azhar Syarif: Cairo) 2003.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mitisisme Dalam Islam* (Bulan Bintang: Jakarta). 2002.
- Nasr, Hossein Seyyed. *Tsalātsab Hukamā Muslim* Judul Asli; *Three Sage Muslim* (Jamā'ah al-Haqīqa Mahfūzah Dār al-Nahār Li –an-Nasyar: Alexandria). 1971.
- _____. *The Essential Seyyed Hossein Nasr* Ed: Willian C. Chittick (World Wisdom, Inc: Indiana). 2007.
- _____. *Islamic Art and Spirituality* (State University of New York Press: New York). 1987.
- _____. *Knowledge and The Sacred* (State University of New York Press: New York). 1989.
- _____. *Man and Nature; The Spiritual Crisis of Modern Man* (Unwin Paperbacks: Boston). 1990.
- _____. *Islam and The Plight of Modern Man* (ABC International Group. Inc: Chicago). 2001.
- _____. *A Young Muslim's Guide To The Modern World* (Kazi Publications.Inc: Chicago IL). 2003.
- _____. *Islamic Philosophy From Its Origin To The Present* (NewYork University Press: New York). 2006.
- _____. *at-Tasawwuf al-Faris* (International Islamic Symposium, American University of Washington DC: Washington DC). 2012.

- Sidqi, Ahmad. *Filsafat 'Ada' Seyyed Hossein Nasr* (Penerbit Lembaga Analisis Wacana Agama dan Nasionalisme: Jakarta). 2013.
- Sinā, Ibnu Alī Abī. *An-Najāh : fi al-Hikmati al-Manthiqiyyati wa al-Thābi'iyah wa-al Ilahiyyah*, Tahqiq: Dr. Madjid Fakhry (Mansyurāt Dār ul- Afāq ul-Jadidah: Beirut). 1982.
- Yazdī, Muhammad Taqī Mishbāh. *Buku Daras Filsafat Islam*, Judul Asli; *Al- Manhaj al- Jadid Fi Tā'lim al-Falsafah*, Terj: Musa Kazhim dan Saleh Baqir (Mizan Media Utama: Bandung). 2003.