

NALAR TEOSOFIS SEBAGAI BASIS EPISTEMOLOGIS KAJIAN AGAMA DAN PENGETAHUAN

Hammi Syafaq
hammisyaq@yahoo.com

Fakultas Ushuluddin
IAIN Sunan Ampel,
Surabaya

Abstract: This article is an attempt to study the development of epistemology that combines religion and science reasoning in the form of “theosophical sense”. The goal is to provide the opportunity for religious reason and philosophy of reason to move, to walk, to work according to their capacities and freely without having to specify the amount of the portion in between. But at some point, they interact and complement each other. This study is expected to resolve the problem of the conflict between religion—which is based on religious arguments—and knowledge—which is based on human reason—, because each can meet in a single point of wisdom (meeting between aspects of divinity and humanity). Therefore, it has a humanitarian dimension of religion, as well as the knowledge which has dimensions of divinity.

Keywords: epistemology, theosophy, religion, knowledge.

Pendahuluan

Di dunia Islam saat ini, ditemukan adanya polemik di seputar metodologi kajian keislaman, terutama dalam memahami pesan-pesan Tuhan yang termuat di dalam teks suci (al-Qur'ân dan Ḥadîth); antara yang memahami teks sesuai dengan bentuk formalnya (*ḥarfîyat al-naṣṣ*) dan yang menafsirkan teks sesuai dengan tuntutan perubahan konteks (*mutaṭallibât al-ḥadîr*).¹ Implikasi polemik di atas adalah munculnya kontestasi di seputar wacana keislaman kontemporer, seperti gender *mainstreaming*, konsep kenegaraan, demokrasi, modernitas, dan lain sebagainya. Kontestasi wacana itu pun terus berkembang tanpa bisa dikendalikan.

Diawali dari kontestasi wacana yang berkembang itu, muncul kemudian model kajian tentang epistemologi keislaman kontemporer, sebagai upaya memberikan tawaran terkhusus kepada sarjana Muslim dan masyarakat Muslim pada umumnya dalam memahami teks keagamaan. Di antara yang populer adalah model kajian keislaman yang sudah dilakukan oleh Naṣr Ḥâmid Abû Zayd dengan beberapa karyanya, seperti *al-Ittijâh al-'Aqlî fî al-Tafsîr: Dirâsat fî Qaḍîyat al-Majāz fî al-Qur'ân 'ind al-Mu'tazilah*, *Falsafat al-Ta'wîl: Dirâsat fî Ta'wîl al-Qur'ân 'ind Muhy al-Dîn ibn 'Arabî*, *Mafhûm al-Naṣṣ: Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Model kajian serupa juga dilakukan oleh Ḥasan Ḥanafî terutama dalam beberapa karyanya, seperti *Min al-'Aqâd ilâ al-Thawrâb: Muḥâwalah li I'âdat Binâ' 'Ilm Uṣûl al-Dîn*, *Min al-Naql ilâ al-Ibdâ': Muḥâwalah li I'âdat Binâ' 'Ulûm al-Ḥikmah*, *Min al-Fanâ' ilâ al-Baqâ': Muḥâwalah li I'âdat Binâ' 'Ulûm al-Taṣawwuf*, *Min al-Naṣṣ ilâ al-Wâqî': Muḥâwalah li I'âdat Binâ' 'Ilm Uṣûl al-Fiqh*, *Min al-Naql ilâ al-'Aql: Muḥâwalah li I'âdat Binâ' al-'Ulûm al-Naqlîyah*, dan *al-Insân wa al-Târikh: Muḥâwalah li I'âdat Binâ' al-'Ulûm al-Insânîyah*. Sayangnya, dua sarjana Muslim di atas sangat terinspirasi oleh epistemologi pemikiran rasional Mu'tazilah, sehingga terkesan bahwa model kajiannya tidak komprehensif, karena terlepas dari aspek spiritual teks, dan hanya merupakan pengembangan dari karya-karya klasik yang beraliran Mu'tazilah.

Menurut hemat saya, kajian semacam ini tidak fair, karena pengetahuan yang dihasilkan dari kajian tentang objek sangat

¹ Yahyâ Muḥammad, *Madkhal ilâ Fahm al-Islâm* (Beirut: al-Intiṣâr al-'Arabî, 1999), 15-16.

bergantung pada subjek. Di mana kondisi psikologis subjek sudah mendahului sebelum terjadinya proses pemahaman. Pengetahuan yang dihasilkan dari proses semacam ini pun, menurut Suhrawardi, menjadi sangat terbatas.²

Di sela itu, muncul sarjana Muslim lain yang juga intens dengan kajian keislaman. Dia adalah Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî dengan model kritik wacana epistemologis. Di antara karyanya yang menjelaskan model kajian yang dimaksud adalah *Naḥn wa al-Turâth*, *al-Turâth wa al-Ḥadâthab*, *Naqd al-‘Aql al-‘Arabî* (*Takwîn al-‘Aql al-‘Arabî*, *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabî*, *al-‘Aql al-Siyâsî al-‘Arabî*), *al-Khiṭâb al-‘Arabî al-Mu‘aṣir*, *Ishkâlîyat al-Fikr al-‘Arabî al-Mu‘aṣir*. Karya-karya itu memaparkan kritik wacana dari aspek kajian filsafat ilmu dengan menjadikan model pemikiran Arab Islam sebagai objek kajian (kasus). Dengan demikian, kajiannya sangat terbatas di wilayah Arab dan belum tentu dapat menjawab problem epistemologis yang muncul di belahan dunia Islam lainnya.

Jika diamati, dunia pemikiran Islam saat ini sudah terbagi ke dalam beberapa model aliran epistemologis. Di antara yang paling populer adalah model Ghazâlîan (untuk menyebut pengikut model pemikiran Abû Ḥâmid al-Ghazâlî), yang lebih kental dengan aspek spiritualitasnya (tasawuf), atau model Rushdian (untuk menyebut pengikut model pemikiran Ibn Rushd), yang lebih kental dengan aspek rasionalitasnya. Penulis memunculkan dua model pemikiran ini tidak berarti mengabaikan model pemikiran yang lain, tetapi sebagai contoh untuk dua model pemikiran yang sering dianggap berseberangan dalam kajian pemikiran Islam.

Ketergantungan sarjana Muslim kepada dua model epistemologi di atas menggambarkan bahwa model kajian keislaman kontemporer saat ini masih melanjutkan model pemikiran klasik di masa lampau. Seakan-akan para sarjana Muslim yang hidup di masa lampau itu hidup kembali di masa kini. Bahkan, model kajian integrasi antara kajian agama dan filsafat yang marak dilakukan oleh para sarjana Muslim kontemporer saat ini juga tidak lepas dari model kajian yang telah dilakukan oleh filsuf Muslim awal, yaitu al-Kindî.³

² Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Isyraq* (Georgia: Brown University, 1990), 143.

³ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 12-13.

Selama ini, model-model kajian keislaman lebih didasari oleh pertimbangan pembagian porsi secara kuantitatif yang harus diberikan kepada masing-masing dari peran teks dan akal dalam melakukan kajian keislaman, antara melebihkan yang pertama ataukah yang kedua, atau menyeimbangkan di antara keduanya.

Pernyataan ini menunjukkan bahwa model kajian keislaman yang sudah dilakukan oleh mayoritas sarjana Muslim “seakan-akan” tidak murni ranah epistemologis, tetapi lebih berbasis pada penghitungan besaran porsi yang harus diberikan kepada akal dan teks. Jika itu yang terjadi, maka kita tidak akan pernah bebas dari bayangan polemik yang terjadi antara aliran yang berorientasi pada nalar agama (teks) atau aliran yang berorientasi pada nalar filsafat (akal). Padahal, keduanya harus diberi kesempatan yang sama dalam rangka bekerja untuk menjalankan tugasnya sesuai dengan kapasitasnya, tanpa harus dibatasi oleh besaran porsinya. Dalam mengkaji tentang keberadaan Tuhan misalnya, tentu nalar agama dan nalar filsafat sama-sama dibutuhkan, karena meyakini adanya Tuhan membutuhkan nalar agama, sementara membuktikan keberadaan Tuhan membutuhkan nalar filsafat.⁴

Memang, ada sebagian kalangan yang merasa khawatir dan takut jika porsi akal diberikan sepenuhnya dalam mengkaji tentang hakikat Tuhan, karena dikhawatirkan akan terjadi penyelewengan. Tentu saja kekhawatiran ini tidak semestinya dimunculkan karena alasan keterbatasan sebuah penalaran akal, karena jika akal dapat bekerja sesuai dengan kapasitasnya, akal dengan sendirinya akan mengakui kelemahannya dalam memahami Tuhan *an sich*. Jika kemudian ditemukan sikap yang berlebihan dari akal (dalam memahami hakikat Tuhan), itu karena akal diberi tugas yang melebihi kapasitas porsinya oleh pemilik akal. Dengan demikian, sikap itu sudah keluar dari esensi peran akal yang sebenarnya.

Singkatnya, kajian epistemologis sifatnya sangat ilmiah, dan ia murni kajian keilmuan. Ilmu itu bersifat independen, sehingga tidak boleh ditekan oleh unsur apapun, dan oleh siapapun, baik oleh teks maupun akal. Ia harus bekerja sesuai dengan jati dirinya sebagai ilmu. Ilmu itu mulia dan suci selama tidak dicampuri oleh kepentingan-kepentingan pragmatis yang dapat mengotori kemuliaannya.

⁴ H. A. Musthofa, *Filsafat Islam untuk Fakultas Tarbiyah, Syari'ah, Dakwah, Adab, dan Ushuluddin* (Bandung: Pustaka Setia, 2007), 109-110.

Dengan demikian, ketika sebuah epistemologi digunakan untuk memahami sebuah objek, maka masing-masing memiliki karakteristiknya tersendiri. Ibarat memahami hubungan antara aku dan kamu, antara dia dan orang lain. Masing-masing tidak dapat dipaksa untuk dapat bertemu dalam satu kesatuan, tetapi masing-masing berhak untuk memahami yang lainnya. Artinya, epistemologi adalah bagian dari upaya memahami objek kajian secara ilmiah sesuai dengan porsinya.

Jika diamati, sesungguhnya kajian tentang epistemologi dalam Islam sampai kapanpun sangat menarik untuk terus dilakukan, tanpa ada batas waktu. Pengembangan dari model kajian epistemologi itu akan membantu kita dalam memperkaya wacana keislaman kontemporer.

Artikel ini merupakan bagian dari upaya pengembangan yang dimaksud, dengan mencoba memberikan kesempatan kepada nalar agama dan nalar filsafat untuk bergerak, berjalan, bekerja sesuai dengan kapasitasnya dan sebebas-bebasnya tanpa harus menentukan besaran porsi di antara keduanya. Tetapi di suatu titik, mereka saling bertemu, menyapa, dan berbagi pengalaman, saling mengisi, dan saling melengkapi. Konsep yang digunakan sebagai alat kerja penulis dalam artikel dimaksud adalah nalar teosofis.

Kajian ini diharapkan dapat menyelesaikan problem konflik yang terjadi antara agama (yang berpijak pada dalil-dalil agama) dan pengetahuan (yang berpijak pada akal manusia),⁵ karena masing-masing dapat bertemu dalam satu titik kebijaksanaan (pertemuan antara aspek ketuhanan dan kemanusiaan). Sebab, agama itu memiliki dimensi kemanusiaan, sebagaimana pengetahuan yang juga memiliki dimensi ketuhanan.⁶

Artikel ini terinspirasi oleh para sarjana Muslim di masa abad keemasan Islam, di mana di samping mereka sebagai ilmuwan di bidang filsafat, astronomi, fisika, matematika, kedokteran, juga ahli di bidang keagamaan. Ilmu-ilmu rasional, diisi oleh mereka dengan muatan-muatan keagamaan, dibawa ke dalam ranah ketuhanan, sehingga dapat bermanfaat bagi manusia dan alam semesta. Sebaliknya, ilmu-ilmu

⁵ *The New Encyclopedia of Britanica*, Vol. 11 (Chicago: University of Chicago, 1991), 693.

⁶ Osman Bakar, *Taubid and Sains*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), 35.

agama juga dibawa ke dalam ranah kemanusiaan, sehingga dapat menjadi rahmat bagi manusia dan alam semesta.⁷ Di situlah titik temu antara kebijaksanaan yang dimiliki oleh masing-masing dari agama dan pengetahuan.

Berbeda dengan model-model kajian keagamaan dan pengetahuan di masa modern ini, masing-masing berdiri sendiri tanpa saling memahami yang lainnya, sehingga pengetahuan berkembang dengan pesat tanpa ada nilai-nilai keagamaan, bahkan menyebabkan munculnya berbagai macam krisis kemanusiaan,⁸ sebagaimana juga kajian keagamaan berkembang pesat tanpa ada aspek kemanusiaan, sehingga tidak melahirkan kebijaksanaan.⁹

Sketsa Historis Teosofi

Sebagaimana telah disebutkan pada bab satu, bahwa istilah nalar teosofis diambil dari kata teosofi (*theosophia*), gabungan dari kata *theos* yang berarti Tuhan dan *sophia* yang berarti pengetahuan dan kebijaksanaan. Jadi secara literal, teosofi berarti pengetahuan yang didasarkan pada unsur-unsur ketuhanan, pengetahuan kemanusiaan, dan kebijaksanaan. Pengetahuan teosofis adalah pengetahuan yang diperoleh melalui penyelaman terhadap misteri-misteri objek yang paling dalam. Dengan demikian, yang dimaksud dengan nalar teosofis dalam artikel ini adalah nalar yang berpijak pada wahyu Tuhan, pengetahuan rasional manusia, dan kebijaksanaan. Nalar ini digunakan sebagai basis epistemologi dalam mengkaji antara agama dan pengetahuan, karena masing-masing dari agama dan pengetahuan adalah sama-sama berasal dari satu sumber, Tuhan (Allah), di mana di dalamnya terdapat aspek ketuhanan, kemanusiaan, dan kebijaksanaan.¹⁰

Secara etimologis, kata teosofi berasal dari bahasa Yunani “*theos*” dan “*sophia*”. *Theos* berarti Tuhan dan *sophia* berarti hikmah, kebijaksanaan, kearifan atau *wisdom*. Jadi “*theosofia*” yang kemudian

⁷ Muhammad Ismail Zain, *Binâ' al-Ta'â'yush al-Silmî fî al-Mujtama' al-Islâmî* (Seminar Terbuka dalam Acara Pesantren Outlook di IAIN Sunan Ampel Surabaya Maret 2013).

⁸ Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1968), 18.

⁹ Isma'îl Rajî al-Faruqî, *al-Tawhîd: Its Implications for Thought and Life* (USA: IIIT, 1982), 42.

¹⁰ www.wikipedia.co.id

berubah menjadi “teosofi” yang berarti Kebijaksanaan Tuhan. Bila dijabarkan lebih lanjut, maka artinya adalah segala ilmu, filsafat dan pelajaran tentang kebijaksanaan ilahiah.

Secara historis, terminologi teosofi merupakan sebuah perkumpulan (*theosophical society*) yang didirikan pertama kali di New York pada 1875 oleh sekelompok orang yang terlibat aktif mempelajari kepercayaan-kepercayaan dan tradisi-tradisi kuno dalam okultisme, mistisisme, dan kabbalah. Pendiri dan tokoh sentral teosofi adalah Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891), seorang perempuan aristokrat Rusia berdarah Yahudi yang dijuluki oleh para pengikutnya sebagai *the mother of new age movement* atau *the founder of occult fraternities*. Tokoh-tokoh lain yang terkenal dalam teosofi internasional adalah Henry Steel Olcott (1832-1907), Annie Besant (1847-1933), dan Charles Webster Leadbeater (1847-1934).

Dalam *The Key to Theosophy*, Blavatsky mengatakan, teosofi adalah *the wisdom religion* (agama kebijaksanaan) yang berusaha mempersatukan agama-agama dalam sebuah “kesatuan hidup” yang selaras dengan nilai-nilai kemanusiaan. Teosofi mengaktualisir persaudaraan universal, supremasi kemanusiaan, dan pentingnya menjadikan nilai-nilai kebaikan sebagai titik temu semua agama.¹¹

Jadi makna teosofi, sebagaimana dijelaskan oleh Blavatsky adalah *Divine Wisdom*. Istilah ini tidak berarti Kearifan Tuhan, atau Kebijaksanaan Tuhan, tetapi kebijaksanaan ilahiah atau kearifan ilahiah. Maksudnya adalah bahwa teosofi merupakan kunci membuka hati nurani atas kearifan dan pengertian. Gerakan ini mengajarkan kepada manusia untuk mengenal dirinya/hingga nantinya mengenal Tuhan-Nya, dan mengerti mengapa ia diciptakan di muka bumi ini. Teosofi bertujuan untuk menemukan pengetahuan agung, di mana agama dan ilmu pengetahuan bisa dijembatani. Poin terakhir inilah yang mendasari penggunaan terminologi nalar teosofi dalam artikel ini, bahwa teosofi digunakan untuk mengekspresikan ide-ide universal. Teosofi mengacu pada sistem filsafat esoterik mengenai pengetahuan, alam, dan Tuhan, sehingga ia bisa menjadi lebih luas daripada esoterisme, karena melacak pengetahuan yang tersembunyi. Ia bertujuan untuk mengeksplorasi

¹¹ Helena Petrovna Blavatsky, *Kunci Memahami Teosofi* (Jakarta: PB Perwathin, 1972), 3.

kajian sisi yang paling dalam dari Agama dan pengetahuan dengan cara yang bijaksana.

Robert S. Ellwood berteori, teosofi adalah susunan dari *theos* dan *sophia*. Tanpa bermaksud mengulang arti etimologisnya, *theos* dan *sophia* punya arti yang lebih lengkap dari sekadar arti leksikal. *Theos* atau Tuhan tidak hanya tuhan dalam pengertian pencipta alam semesta yang bernama. Tuhan adalah segala zat yang bisa berbentuk apapun dan bisa meliputi segalanya. Tuhan adalah sesuatu yang selalu berada dalam konteks. Tuhan adalah perwujudan nafas lingkungan.¹²

Pokok dari pengertian Ellwood ini adalah bahwa Tuhan mewujudkan dalam kesemestaan penciptaan. Tuhan meliputi atom, molekul, sel, tubuh, komunitas, planet hingga sistem tata surya yang masing-masingnya saling terhubung. Tidak hanya sampai segitu, masing-masing bagian tadi masih mungkin terhubung kepada entitas yang lebih besar dari yang diketahui manusia. Kenyataan semesta yang berwujud dalam satuan nama dan identitas hakikatnya tidak terpisah. Mereka semua terhubung dalam kesatuan semesta. Kesatuan semesta ini yang disebut sebagai ruang semesta (*continuum of a universe*). Ruang semesta tanpa batas adalah Tuhan. Di dalam Tuhan, manusia menemukan kesatuannya dalam kebajikan.

Yang *kedua*, *sophia* adalah kebajikan tertinggi. Kebajikan tertinggi bukanlah kebijaksanaan kognitif semata. Kebajikan tertinggi tidak seperti kemampuan seseorang menyelesaikan teka-teki kotak *rubik*. Kebajikan tertinggi adalah pengetahuan tentang sesuatu yang misteri.¹³

Kebajikan tertinggi adalah kemampuan membaca apa yang tampak dan apa yang tidak tampak sebagai kesatuan pemahaman yang utuh dan menyeluruh. Bahwa setiap segala sesuatu terjadi karena sebab tertentu dan melibatkan elemen-llemen lain. Elemen-elemen lain ini menyatu dalam sinergi pemahaman utuh yang diserupakan ibarat jaring laba-laba. Kebajikan tertinggi adalah kerangka jaring laba-laba, yang telah mencapai kepenuhannya dalam membaca dan memahami.

Teosofi, dengan demikian, adalah usaha manusia untuk menemukan kebajikan tertinggi dengan cara memperluas horizon. Memperluas horizon bertujuan menemukan jaring-jaring pengetahuan

¹² Robert S. Ellwood, *Theosophy: A Modern Expression of the Wisdom of the Ages* (Wheaton: Quest Books, 1986), 8.

¹³ Ellwood, *Theosophy*, 8.

yang semakin banyak dan semakin melengkapi pengetahuan yang sudah ada. Memperluas horizon berarti semakin memantapkan pengetahuan menjadi semakin bijaksana. Ketika pengetahuan yang penuh ini berhasil digapai, di sinilah kebijaksanaan ketuhanan mulai menampakkan keberadaannya.

Selanjutnya, pada penjelasan yang berbeda, Leadbeater menyatakan bahwa teosofi bukan agama. Teosofi adalah kebenaran yang bersemayam di antara agama-agama yang ada. Teosofi adalah filsafat, agama, dan ilmu pengetahuan dalam saat bersamaan.¹⁴

Sebagai filsafat, teosofi menyediakan penjelasan panjang mengenai sejarah evolusi dualisme jiwa dan tubuh dalam skema besar sistem alam semesta. Sisi kefilosofan teosofi berguna sebagai jembatan yang menghubungkan antara kepentingan pemahaman akan kebajikan tertinggi yang khusus dan cenderung sukar dikomunikasikan dengan kepentingan penjelasan rasional dan universal. Berbeda dengan ia sebagai tasawuf, sebagai filsafat, teosofi masih melibatkan penjelasan historisisme dan argumentasi sebab-akibat yang memadai. Menjadi filsafat, teosofi menyediakan praktik berpikir logis yang cukup.

Sebagai sebuah agama, teosofi menyajikan perasaan-perasaan besar yang bisa berpengaruh dalam evolusi. Pada status teosofi sebagai agama, manusia lebih banyak merasakan tujuan-tujuan kebajikannya tercapai dibanding perasaan terjelaskan. Sebagai agama, teosofi bertumpu pada hasil yang bisa dialami dan dirasakan secara langsung daripada hanya diteorikan.

Sebagai ilmu pengetahuan, teosofi mampu melihat kenyataan dan dirinya sendiri sebagai materi yang bisa diinvestigasi. Ilmu meletakkan segala sesuatu di tempatnya sebagai sesuatu yang bisa dijelaskan. Teosofi tidak jalan gelap pencapaian kebijaksanaan tetapi cara yang terang-benderang. Ilmu dibutuhkan untuk menjelaskan semua kekuatan yang terhubung secara sinergis di dalam teosofi sebagai sesuatu yang dicapai melalui tahap-tahap penuh kesadaran.

Melalui ketiga pengertian teosofi tersebut, Leadbeater berusaha merangkum makna teosofi sebagai kesadaran akan kedirian dirinya yang bersifat mikro serta kesadaran akan penyatuannya dengan kenyataan di luar dirinya yang lebih luas. Kenyataan yang senyatanya

¹⁴ C.W. Leadbeater, *A Textbook of Theosophy* (Auckland: The Floating Press, 2009), 4.

tidak di luar dirinya, karena teosofi membantu manusia menemukan kebijaksanaan tertinggi dan Tuhan.¹⁵

Jika merujuk pada definisi yang dibuat oleh Suhrawardî al-Maqtûl, bahwa teosofi adalah gabungan dari filsafat dan tasawuf, yang keduanya melahirkan kebijaksanaan, maka nalar teosofis dapat ditarik menjadi istilah yang bermakna penggabungan nalar filsafat, nalar ketuhanan, dan nalar kebijaksanaan. Hal itu dilakukan dengan cara mengawinkan nalar filsafat dan tasawuf untuk mencapai pemahaman yang bijaksana.

Di Barat, kata teosofi digunakan sekitar 2000 tahun yang lalu untuk menunjukkan pengetahuan tentang hal-hal yang ilahiah, atau pengetahuan yang berasal dari wawasan dan pengalaman serta kajian nalar (intelektual). Jadi gabungan antara nalar ketuhanan dan nalar manusia, dengan harapan melahirkan kebijaksanaan.

Terminologi teosofi ini kemudian digunakan sebagai sebuah bentuk nalar yang memiliki makna sebagai nalar yang berpijak pada pengetahuan Tuhan, pengetahuan rasional manusia, dan juga kebijaksanaan. Nalar ini ingin mengaktualisir kebijaksanaan pengetahuan manusia dalam memahami agama dan pengetahuan. Memahami dirinya dan keterbatasannya, memahami Tuhan dan Kesempurnaan-Nya. Sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Sînâ dalam *Risâlat al-Tabi'iyah* bahwa pengetahuan manusia itu termasuk bagian dari bentuk kebijaksanaan teoretis.¹⁶ Kebijaksanaan pengetahuan manusia ini telah muncul pada diri para filsuf Muslim periode awal, sehingga mereka menyebut al-Kindî dengan beberapa gelar, terkadang fisikawan, terkadang matematikawan, terkadang astronom, terkadang juga filsuf. Gelar filsuf pun diberikan kepada mereka yang dipandang kompeten di bidang akhlaq (etika) atau kepada mereka yang kompeten di bidang kajian ketuhanan.¹⁷

Ini artinya adalah bahwa ketika kebijaksanaan itu sudah menyatu dalam diri subjek, maka kebijaksanaan itu juga akan muncul dalam metode yang digunakan dalam mengkaji objek. Kebijaksanaan itulah yang dapat mempersatukan antara agama dan pengetahuan, baik secara

¹⁵ Leadbeater, *A Textbook*, 5.

¹⁶ 'Abd al-Halîm Maḥmûd, *al-Taḥkîr al-Falsafî fî al-Islâm* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1989), 164.

¹⁷ Maḥmûd, *al-Taḥkîr al-Falsafî*, 169.

ontologis maupun epistemologis. Akal yang bijaksana akan menghasilkan pengetahuan yang bijaksana tentang agama dan Tuhan. Paham keagamaan yang bijaksana juga akan menghasilkan sikap keagamaan yang bijaksana tentang pengetahuan.

Maka dengan mengutip pernyataan Iskandar P. Nugraha, dalam *Teosofi, Nasionalisme, dan Elite Modern Indonesia*, bahwa nalar teosofi adalah penggabungan dari nalar agama dan filsafat.¹⁸ Nalar ini penting dimunculkan, karena pengetahuan, menurut Ibn Rushd, adalah pengetahuan tentang objek berkaitan dengan sebab-sebab dan prinsip-prinsip yang melingkupinya.¹⁹ Objek-objek pengetahuan ini terdiri atas dua macam: objek-objek inderawi (*mudrak bi al-ḥawās*) dan objek-objek rasional (*mudrak bi al-‘aql*). Objek-objek inderawi adalah benda-benda yang berdiri sendiri atau bentuk-bentuk lahir yang ditunjukkan oleh benda-benda tersebut. Sedangkan objek-objek rasional adalah substansi dari objek-objek inderawi, yaitu esensi dan bentuk-bentuknya. Dua macam objek itu masing-masing melahirkan disiplin ilmu yang berbeda, dan setiap disiplin keilmuan harus sesuai dengan objek kajiannya. Objek-objek inderawi melahirkan ilmu fisika, sedangkan objek-objek rasional melahirkan ilmu filsafat. Bentuk-bentuk pengetahuan manusia tidak dapat lepas dari dua macam objek tersebut. Oleh karena itu, Ibn Rushd pun menyatakan bahwa dua bentuk wujud objek itulah yang merupakan sumber pengetahuan manusia.²⁰

Pernyataan ini sekaligus menegaskan akan keterbatasan pengetahuan manusia, sehingga ia perlu disempurnakan dengan pengetahuan Tuhan yang berupa wahyu. Oleh karena itu, dalam kesimpulannya, Ibn Rushd menyatakan bahwa sumber pengetahuan ada dua, yang *pertama* adalah realitas-realitas wujud dan yang *kedua* adalah wahyu. Realitas wujud melahirkan pengetahuan, sementara wahyu melahirkan agama. Keduanya tidak bertentangan, tetapi selaras, karena keduanya mengajak kepada kebenaran.²¹

¹⁸ Iskandar P. Nugraha, *Teosofi, Nasionalisme, dan Elite Modern Indonesia* (Yogyakarta: Komunitas Bambu, 2011).

¹⁹ Ibn Rushd, “al-Kashf ‘an Manâḥij al-Adillah fi ‘Aqâ'id al-Millah” dalam *Falsafah Ibn Rushd* (Beirut: Dâr al-Âfâq, 1978), 127.

²⁰ Rushd, “al-Kashf”, 41.

²¹ Rushd, “al-Kashf”, 19.

Jika diamati, polemik yang terjadi antara kajian agama dan pengetahuan adalah karena metode yang digunakan oleh keduanya memaksakan kehendaknya untuk menguasai wilayah yang lainnya tanpa menyadari keterbatasannya; menggunakan satu model metode atau pendekatan untuk segala macam objek kajian. Teosofi dalam kajian ini bertujuan untuk mengembalikan masing-masing dari kajian agama dan pengetahuan kepada wilayahnya dan bekerja sesuai dengan perannya, tetapi tetap untuk memahami esensinya secara bijaksana; tidak menerima tekanan dari sudut manapun; berupaya untuk berjalan independen sesuai dengan tugas yang telah diberikan oleh Allah, pemilik agama dan pengetahuan. Karena kajian agama sebagai ilmu, tidak hanya membatasi sumber ilmu pada observasi inderawi semata, tetapi juga persepsi rasional, pengalaman spiritual, dan wahyu. Islam mengakui indera, akal, hati, dan wahyu sebagai sumber pengetahuan. Keempat sumber itu dapat diintegrasikan dalam melakukan penjelasan ilmiah terhadap suatu objek tertentu.²²

Memang banyak orang memiliki pandangan bahwa pengetahuan itu berbeda dengan agama. Banyak yang berpandangan bahwa objek ilmu (pengetahuan) hanya pada fisika, sehingga menolak kajian metafisika, demikian juga dengan pandangan mereka tentang agama yang hanya dipahami sebagai wahyu, sehingga menolak pendekatan rasional. Padahal, pengalaman spiritual yang mistis dalam kehidupan keagamaan dapat dijelaskan dengan secara rasional sehingga dapat dijadikan sebagai sumber yang sah bagi ilmu, sebagaimana pengalaman inderawi.²³

Ada penjelasan bijak yang dikemukakan oleh Ismail Raji al-Faruqi yang dapat dijadikan sebagai argumentasi tambahan untuk memperkuat pernyataan di atas, bahwa tauhid (mengesakan Allah) adalah sebagai esensi dari aktivitas keagamaan masyarakat Muslim. Tauhid pula sebagai esensi dari pengetahuan dalam Islam, sebab tauhid itulah yang memberikan identitas kepada pengetahuan Islam, kebudayaan Islam, dan peradaban Islam. Maka, ilmu tauhid sebagai ilmu yang mengajarkan tentang keesaan Allah mengembangkan

²² Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Jakarta: Mizan, 2005).

²³ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejabilan: Pengantar Epistemologi Ilmu* (Bandung: Mizan, 2003), 84-92.

beberapa disiplin keilmuan tentang pengetahuan, yaitu logika, epistemologi, metafisika, dan etika.²⁴ Penjelasan Ismail Raji al-Faruqi ini bisa disebut sebagai upaya untuk memberikan status keilmuan kepada agama. Sebagaimana Ibn Sînâ juga telah memberikan status agama kepada pengetahuan dengan memasukkan metafisika, selain dari logika, fisika, dan matematika, sebagai bagian dari ilmu pengetahuan,²⁵

Akan tetapi yang berkembang di kalangan ilmuwan adalah bahwa ilmu itu sudah mencapai tingkat objektivitas yang paling tinggi, sehingga berlaku universal dan bebas nilai. Padahal dalam kenyataannya, ilmu itu sangat dipengaruhi oleh pengetahuan, pengalaman, kecenderungan, bahkan ideologi dan kepercayaan pemiliknya.

Untuk itu perlu ditegaskan kembali bahwa objek kajian agama dan pengetahuan itu sama, yaitu ayat-ayat Allah. Hanya saja banyak yang beranggapan bahwa agama itu mengkaji ayat-ayat Allah yang berupa teks (al-Qur'ân), sementara pengetahuan adalah mengkaji ayat-ayat Allah yang berupa alam. Objek yang berbeda itu kemudian mengarah pada pemisahan wilayah masing-masing dari keduanya, sehingga agama dan pengetahuan berdiri secara terpisah di tempat masing-masing.

Tentu problem di atas harus diatasi dengan cara, di antaranya, menyatukan objek kajian agama dan pengetahuan sebagai satu kesatuan objek. Jika objek dapat disatukan, demikian halnya dengan subjek (agama dan pengetahuan), keduanya juga akan bersatu dalam satu kesatuan untuk saling mengisi. Penyatuan dua subjek itu akan berdampak pada pemahaman dan penangkapan esensi dari kedua objeknya. Upaya untuk mencapai tujuan di atas adalah dengan menggagas satu bentuk nalar yang penulis sebut dengan nalar teosofi.

Tawaran-tawaran di atas menunjukkan bahwa kajian tentang hubungan antara agama dan ilmu pengetahuan menjadi menarik untuk dilakukan, sebagai lanjutan dari beberapa kajian di atas. Di antara cara kerja nalar teosofis dalam kajian agama dan pengetahuan adalah

²⁴ al-Faruqi, *al-Tawhid*, 17.

²⁵ H. L. Beck dan N. J. G. Kaptein (ed.), "Philosophy, Theology, and Mysticism" dalam *Pandangan Barat terhadap Filosofi, Teologi, dan Mistik Tradisi Islam* (Jakarta: INIS, 1988), 85.

mendamaikan dikotomi antara kajian agama dan pengetahuan yang disebabkan oleh pemaksaan metode yang tidak tepat pada objeknya.

Ibn Rushd menempuh jalan yang sama, walau keduanya kemudian berakhir dengan kesimpulan yang berbeda soal ilmu filsafat khususnya. Pandangan al-Ghazâlî yang menolak filsafat ia pilih dan pilah dan ia simpulkan salah. Ibn Rushd memilih filsafat dan menolak al-Ghazâlî. Demikianlah terjadi proses pemilihan dan dan pemilahan ulang secara terus menerus.

Tidak terlalu penting untuk mengatakan apakah al-Ghazâlî atau Ibn Rushd yang benar. Yang penting adalah bahwa mereka telah memberikan pelajaran berharga dalam berkaitan dengan prosedur pemilihan dan pemilahan ini. Dan jelas, tanpa prosedur yang baku dan tegas, kajian keislaman pastilah sudah kehilangan karakter dan identitasnya yang paling mendasar.

Nalar Teosofis dalam Kajian Agama dan Pengetahuan

Di antara pertanyaan paling fundamental dalam epistemologi adalah “apa yang dapat diketahui” dan kalau sudah ditentukan, “bagaimana mengetahuinya”. Pertanyaan pertama telah dijawab pada bagian awal dari artikel ini, yaitu “seluruh rangkaian wujud” baik yang bersifat metafisik, matematik, maupun fisik. Sedangkan pertanyaan kedua, “bagaimana mengetahui objek-objek tersebut” berkenaan dengan metodologi yang akan menjadi topik utama bagian ini. Dalam metodologi ini pun, basis ontologis yang digunakan akan sangat berpengaruh.

Karena lingkup penelitian epistemologi filsafat di dunia Islam tidak dibatasi hanya pada objek-objek fisik, seperti di dunia Barat, maka epistemologi filsafat di dunia Islam harus menggunakan bukan hanya metode yang cocok dengan objek-objek fisik-empiris, tetapi juga dengan objek-objek yang lainnya (non-fisik). Karena itu, kalau di Barat para filsuf hanya menggunakan satu metode saja, metode observasi (karena objeknya hanya benda-benda fisik), maka filsuf Muslim telah memikirkan dan berhasil menciptakan metode-metode lain yang cocok untuk objek-objek non-fisik, yaitu “metodologi multifold”. Metodologi ini telah diakui validitas dan kegunaannya oleh ilmuwan-ilmuwan dan filsuf-filsuf besar Muslim, seperti al-Bîrûnî (w. 1041), seorang ensiklopedis Muslim sejati; Ibn Sînâ, filsuf dan ahli kedokteran

berpengaruh; dan Ibn Haytham (w. 1039), seorang fisikawan sejati. Ibn Haytham dalam kitabnya *al-Manâẓir*, misalnya mengatakan, “segala sesuatu yang sifat dasar (*nature*)-nya yang dijadikan objek penelitian harus diteliti dengan cara yang cocok dengan macamnya”. Macam-macam metode ini dipandang oleh para ilmuwan Muslim sebagai sama-sama sah, penting dan saling melengkapi, bukannya konflik dan saling menghalangi.

Memang, selama ini ada yang menekankan aspek matematik dan metafisik atau simbolik, namun ada juga yang lebih menekankan pada penelitian fisik atau empiris. Ibn Rushd, (w. 1196) dalam kitab *al-Kullīyat*, mengkritik penggunaan metode matematik (atau dengan katanya sendiri “seni aritmatik dan musik”) dalam ilmu kedokteran, sebagaimana yang digunakan oleh al-Kindī. Baginya, demonstrasi dicapai terutama melalui penelitian fisik atau empirik, yang tentu saja digunakan dalam penelitiannya di bidang kedokteran. Adapun Ibn Haytham memandang bahwa pendekatan matematik dan empirik sama-sama pentingnya dalam metode demonstratif atau ilmiah. Dalam kitabnya *al-Manâẓir*, ia menggunakan keduanya ketika melakukan eksperimen di bidang teori penglihatan (*direct vision*).

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa para filsuf Muslim tidak hanya menggunakan metode-metode yang abstrak, tetapi juga metode-metode ilmiah yang empiris dalam riset-riset mereka, khususnya pada bidang-bidang atau objek-objek fisik.

Karena objek-objek yang ditelitinya hadir dalam jiwa, kita bisa mengalami dan merasakannya. Selain itu objek-objek tersebut juga bisa diketahui secara langsung, karena tidak ada lagi jurang yang menisahkan subjek dengan objeknya. Dalam modus pengetahuan yang seperti ini terjadilah apa yang disebut kesatuan antara subjek dan objek, atau lebih lengkap lagi antara yang mengetahui, pengetahuan, dan yang diketahui. Dalam suasana demikian, agama benar-benar akan memperoleh tempat sentral dalam sistem sosial, politik, ekonomi, budaya, dan ilmu pengetahuan.

Upaya ini dilakukan agar upaya para pemikir modern yang mencoba menggunakan pendekatan filsafat murni dalam kajian Agama, menjadi tidak bijaksana, karena telah melakukan desakralisasi atau sekularisasi peran agama. Nilai kebenaran tidak lagi dirujuk dari doktrin dan narasi agama, karena agama dalam sejarahnya telah dipandang

sebagai biang konflik dan kemandegan kreativitas manusia dalam merespons realitas dunia kosmik. Dalam prosesnya kemudian, kebenaran mulai dicari dari realitas yang menggejala pada dunia empirik, dan pendekatan filosofis yang digunakan adalah rasionalisme, positivisme, dan empirisme. Begitu juga ketika mengkaji tentang sains alam, dan sains sosial. Agama telah disisihkan, sehingga ontologi keilmuannya tidak menyisakan sedikit pun unsur Tuhan, atau unsur kebenaran metafisik di dalamnya.²⁶

Dalam diskursus filsafat, ditemukan paham dualisme; hubungan antara fisik dan non-fisik.²⁷ Pandangan ini menyatakan adanya dua substansi yang mendasari dunia. Lorens Bagus, dalam *Kamus Filsafat*-nya, mengatakan bahwa dualisme adalah pandangan filosofis yang menegaskan eksistensi dari dua bidang yang terpisah, tidak dapat direduksi, dan sangat unik. Antara Tuhan dan alam semesta, antara ruh dan materi, antara jiwa dan badan, dan sebagainya.²⁸

Kaitanya dengan artikel ini adalah bahwa dualisme menjelaskan kepada kita bahwa realitas itu ada dua; yang tampak dan yang tidak tampak. Yang tampak adalah realitas inderawi, sedangkan yang tidak tampak adalah realitas meta-inderawi. Keduanya sangat terkait baik secara ontologis maupun aksiologis. Tuhan diketahui Ada karena ada alam dan manusia. Alam dan manusia ada karena Tuhan dan untuk menjelaskan keberadaan Tuhan.²⁹

Tuhan disebut sebagai aspek esoteris, sementara alam dan manusia adalah aspek eksoteris.³⁰ Alam dan manusia disebut aspek eksoteris karena tampak secara fisik, sementara Tuhan disebut aspek esoteris karena tidak tampak (metafisik).³¹

²⁶ Beck dan Kaptein (ed.), “Philosophy”, 5.

²⁷ Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), 217.

²⁸ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2005), 671.

²⁹ J. D. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi*, terj. Kartini Kartono (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2005), 308.

³⁰ Lihat catatan kaki nomor 24 dan 28 dalam Adnin Arnis, “Gagasan Frithjof Schoun tentang Titik Temu Agama-agama” dalam *Islamia*, Tahun I, No. 3 (September-November 2004), 14-15.

³¹ Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Wheaton: Theosophical Publishing House, 1984), 15.

Kajian tentang Tuhan melahirkan ilmu Agama, kajian tentang alam dan manusia melahirkan pengetahuan. Keduanya merupakan pengetahuan Islam. Yang *pertama* disebut pengetahuan Islam murni (*pure Islamic science*) dan yang *kedua* disebut pengetahuan Islam terapan (*applied Islamic science*). Keduanya sangat terkait karena keduanya menggali Keberadaan Tuhan. Yang pertama disebut realitas batin, yang kedua disebut realitas zahir, di mana dalam al-Qur'ân Ia menyebut diri-Nya sebagai *al-Zâhir* dan *al-Bâtin*.³² Wahyu sendiri mempunyai dimensi lahir dan dimensi batin. Dimensi lahir adalah ayat-ayat *qawliyyah*, sementara dimensi batin adalah penjelasan dari ayat-ayat *qawliyyah* itu.³³ Maka mengkaji tentang Tuhan harus melalui kajian alam dan manusia. Kajian tentang alam dan manusia juga harus melalui kajian tentang Tuhan.³⁴

Penjelasan semacam ini akan ditemukan jika kita memahami bahwa kajian agama dan pengetahuan itu sama-sama membahas tentang teodisi, antropologi, eskatologi, dan alam. Teodisi menyangkut kenyataan bahwa Allah itu Ada, Kekal, Maha Kuasa, Tunggal, Pencipta langit dan bumi, Pengasih, dan Maha Tahu. Kehendak-Nya bersifat kreatif. Walaupun Ia transenden, tetapi Ia tidak jauh dari manusia yang bermohon kepada-Nya.³⁵ Antropologi, menyangkut kenyataan bahwa manusia diciptakan langsung oleh Allah. Adam dan Hawa telah membangkang, tetapi dosanya tidak temurun kepada anak turun mereka. Masing-masing jiwa bertanggung jawab atas perbuatannya sendiri. Manusia telah diciptakan agar menyembah kepada Allah dan mengabdikan kepada-Nya.³⁶ Maka seorang Muslim adalah yang hidup di bawah ajaran Allah, dan masyarakat Islam adalah masyarakat yang teosentris. Eskatologi menyangkut kenyataan bahwa manusia di atas

³² Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (United Kingdom: the Islamic Texts Society, 2002), 45-47.

³³ Ibid., 48.

³⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (London: George Allen Unwin, 1981), 193.

³⁵ Dalam Hadîth disebutkan bahwa Allah Berfirman: Aku sebagaimana prasangka hamba-Ku kepada-Ku. Jika ia mengingatKu dalam dirinya, Aku pun akan Mengingatnya dalam diri-Ku. Jika ia mendekat kepadaKu satu jengkal, Aku akan mendekat kepadanya satu hasta. Jika ia mendekat kepadaKu satu hasta, maka Aku akan mendekat padanya satu depa. Jika ia mendatangi-Ku dengan berjalan kaki, maka Aku akan mendatangnya dengan berlari.

³⁶ Dan Aku tidak Menciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah kepada-Ku.

bumi ini adalah pengelana. Takdirnya di alam baka. Maut ada di tangan Allah, dan jika waktunya tiba tidak dapat ditawar.³⁷ Jasadnya akan hancur, tetapi suatu hari akan dihidupkan kembali dan ikut menikmati kenikmatan surga atau menanggung azab neraka.

Di sini nalar teosofis adalah upaya menggabungkan antara unsur agama dan pengetahuan, dengan tujuan untuk menggapai kebijaksanaan yang biasa disebut dengan *hikmah*. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dengan merujuk pada pemikiran Ibn Sīnā mengatakan bahwa kebijaksanaan (*hikmah*) adalah penyempurnaan jiwa manusia dengan cara menganalisa segala perkara yang dihadapinya dan meyakini segala bentuk kebenaran teoretik maupun praktis sesuai dengan kemampuan dirinya sebagai manusia, sehingga dapat memahami dengan baik bagaimana mengkaji Agama dan pengetahuan.³⁸ Maka al-Kindī, filsuf Muslim pertama, telah memperkenalkan relasi antara filsafat dan agama, antara akal dan wahyu, sebagai upaya untuk mempertegas hubungan relasional antara agama dan pengetahuan.³⁹

Ibn Rushd juga mengatakan bahwa *hikmah* (kebijaksanaan) dalam kajian agama dan pengetahuan adalah menempatkan sesuatu pada tempatnya, dan menemukan maksud dan nilai yang terkandung di dalam kajian agama dan pengetahuan.⁴⁰

Catatan Akhir

Nalar teosofis adalah nalar yang berpijak pada wahyu Tuhan, pengetahuan rasional manusia, dan kebijaksanaan. Nalar ini digunakan basis epistemologi dalam mengkaji agama dan pengetahuan, karena masing-masing dari agama dan pengetahuan adalah sama-sama dari Tuhan (Allah), ada aspek ketuhanan, kemanusiaan, dan kebijaksanaan.

Cara kerja nalar teosofis adalah menggabungkan antara unsur agama dan pengetahuan dalam setiap kajian agama dan pengetahuan, dengan tujuan untuk menggapai kebijaksanaan yang biasa disebut

³⁷ Dan jika ajal manusia datang, maka tidak bisa diundur dan tidak pula bisa ditunda.

³⁸ Maḥmūd, *al Tafaḥr al Falsafī*, 163-169.

³⁹ William C. Chittick, “Sufism” dalam John L. Esposito (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 5 (New York: Oxford University Press, 1995), 207.

⁴⁰ Mukhammad Zamzami, “Teologi Humanis Jamāl al-Bannā: Sebuah Rekonstruksi Epistemologis Studi Keislaman”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 02 No. 01 (2012), 174-200.

dengan *hikmah*, dengan cara menganalisa segala perkara yang dihadapinya dan meyakini segala bentuk kebenaran teoretis maupun praktis sesuai dengan kemampuan dirinya sebagai manusia, sehingga dapat memahami dengan baik bagaimana mengkaji agama dan pengetahuan. Atau dalam bahasa Ibn Rushd menempatkan sesuatu pada tempatnya, dan menemukan maksud dan nilai yang terkandung di dalam kajian agama dan pengetahuan sehingga melahirkan kebijaksanaan.

Daftar Pustaka

- al-Faruqi, Isma'il Raji. *al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. USA: IIIT, 1982.
- Arnis, Adnin. "Gagasan Frithjof Schoun Tentang Titik Temu Agama-agama" dalam *Islamia*, Tahun I, No. 3, September-November 2004.
- Bagus, Lorens *Kamus Filsafat*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2005.
- Bakar, Osman. *Tauhid and Sains*, terj. Yuliani Liputo. Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
- Beck, H. L. dan Kaptein, N. J. G. (ed.). "Philosophy, Theology, and Mysticism" dalam *Pandangan Barat terhadap Filosofi, Teologi, dan Mistik Tradisi Islam*. Jakarta: INIS, 1988.
- Blavatsky, Helena Petrovna. *Kunci Memahami Theosofi*. Jakarta: PB Perwathin, 1972.
- Chaplin, J. D. *Kamus Lengkap Psikologi*, terj. Kartini Kartono. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2005.
- Chittick, William C. "Sufism" dalam John L. Esposito (ed.). *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. 5. New York: Oxford University Press, 1995.
- Daudy, Ahmad. *Kuliah Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Ellwood, Robert S. *Theosophy: A Modern Expression of the Wisdom of the Ages*. Wheaton: Quest Books, 1986.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Jakarta: Mizan, 2005.
- , *Menyibak Tirai Kejabilan: Pengantar Epistemologi Ilmu*. Bandung: Mizan, 2003.

- Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Leadbeater, C.W. *A Textbook of Theosophy*. Auckland: The Floating Press, 2009.
- Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥalīm. *al-Taḥkîr al-Falsafî fî al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1989.
- Muḥammad, Yahyâ. *Madkhal ilâ Fahm al-Islâm*. Beirut: al-Intiṣâr al-‘Arabî, 1999.
- Musthofa, H. A. *Filsafat Islam untuk Fakultas Tarbiyah, Syari’ah, Dakwah, Adab, dan Ushuluddin*. Bandung: Pustaka Setia, 2007.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam and the Plight of Modern Man*. United Kingdom: the Islamic Texts Society, 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Life and Thought*. London: George Allen Unwin, 1981.
- , *The Encounter of Man and Nature*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1968.
- Nugraha, Iskandar P. *Teosofi, Nasionalisme, dan Elite Modern Indonesia*. Yogyakarta: Komunitas Bambu, 2011.
- Rushd, Ibn “al-Kashf ‘an Manâhij al-Adillâh fî ‘Aqâ'id al-Millâh” dalam *Falsafah Ibn Rushd*. Beirut: Dâr al-Âfâq, 1978.
- Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton: Theosophical Publishing House, 1984.
- , *The New Encyclopedia of Britannica*, Vol. 11. Chicago: University of Chicago, 1991.
- Zain, Muhammad Ismail. *Binâ' al-Ta'âlyush al-Silmî fî al-Mujtama' al-Islâmî*. Seminar Terbuka dalam Acara Pesantren Outlook di IAIN Sunan Ampel Surabaya Maret 2013.
- Zamzami, Mukhammad. “Teologi Humanis Jamâl al-Bannâ: Sebuah Rekonstruksi Epistemologis Studi Keislaman”, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 02 No. 01 (2012).
- Ziai, Hossein. *Knowledge and Illumination: A Study of Subrawardi's Hikmat al-Isyraq*. Georgia: Brown University, 1990.