

Integrasi Ilmu Pengetahuan Menurut Al-Qur'an

by Nyimas Umi Kalsum

Submission date: 28-Jan-2020 01:20PM (UTC+0700)

Submission ID: 1247567240

File name: Integrasi_Ilmu_Pengetahuan_Menurut_Al-Qur_an_Wm.pdf (2.03M)

Word count: 60534

Character count: 381866

INTEGRASI ILMU PENGETAHUAN MENURUT AL-QUR'AN

Membangun Rangka Pikir Ilmu Pengetahuan Islami



prenadamedia
G R O U P

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang telah diatur dan diubah dari Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:

Kutipan Pasal 113

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000,- (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,- (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,- (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,- (empat miliar rupiah).

INTEGRASI ILMU PENGETAHUAN MENURUT AL-QUR'AN

Membangun Rangka Pikir
Ilmu Pengetahuan Islami

PROF. DR. H. J. SUYUTHI PULUNGAN, M.A.
DR. NYIMAS UMI KALSUM, M.HUM.

prenadamedia
G R O U P



INTEGRASI ILMU PENGETAHUAN MENURUT AL-QUR'AN
Membangun Rangka Pikir Ilmu Pengetahuan Islami

Edisi Pertama
Copyright © 2018

ISBN 978-602-422-853-8
14 x 21 cm
xii, 210 hlm

Cetakan ke-1, Desember 2018

Kencana. 2018.1013

Penulis

Prof. Dr. H. J. Suyuthi Pulungan, M.A.
Dr. Nyimas Umi Kalsum, M.Hum.

Desain Sampul

Irfan Fahmi

Penata Letak

Y. Rendy

Penerbit

PRENADAMEDIA GROUP

(Divisi Kencana)

Jl. Tandra Raya No. 23 Rawamangun - Jakarta 13220

Telp. (021) 47864657 Faks. (021) 4754134

e-mail: pmg@prenadamedia.com

www.prenadamedia.com

INDONESIA

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit.



KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim

Assalamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakatuh

Puji syukur kita haturkan atas kehadiran Allah Swt., karena berkat limpahan rahmat dan inayah-Nya kita masih diberi nikmat kesehatan, sehingga mampu melaksanakan semua aktivitas keseharian kita. Selawat dan salam atas junjungan kita Nabi Muhammad saw. yang telah menghantarkan kita pada pencerahan spiritual dan intelektual, sehingga menemukan hakikat makna kesejatan nilai-nilai kemanusiaan universal.

Alhamdulillahirobbil'alamin, buku berjudul *Integrasi Ilmu Pengetahuan Menurut Al-Qur'an: Membangun Rangka Pikir Ilmu Pengetahuan Islami* telah selesai ditulis dan sudah terbit di tangan pembaca. Buku ini ditulis karena sejak tiga dasawarsa terakhir para pemikir Muslim menyadari bahwa munculnya dunia Barat sebagai penguasa ilmu pengetahuan dan teknologi, membawa persoalan serius karena pengembangan ilmu dan teknologi di Barat bercorak sekuler, sehingga memunculkan ekses negatif seperti; sekularisme, materialisme, hedonisme, individualisme, konsumerisme, rusaknya tatanan keluarga, pergaulan bebas, dan penyalahgunaan obat terlarang.

Melihat kenyataan tersebut sudah selayaknya umat Islam berupaya menata diri untuk menghidupkan kembali etos keilmuan sebagaimana pernah dialami di era klasik dengan harapan mampu menyaingi dominasi Barat dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Karena keprihatinan itulah muncul ide atau gagasan mengenai islamisasi ilmu pengetahuan atau integrasi ilmu pengetahuan sebagai upaya untuk menetralisasi pengaruh ilmu pengetahuan Barat modern. Gagasan islamisasi ilmu pengetahuan muncul pada saat diselenggarakan sebuah konferensi dunia yang pertama tentang pendidikan Muslim di Makkah pada 1977.

Konferensi yang diprakarsai dan dilaksanakan oleh King Abdul Aziz University ini berhasil membahas 150 makalah yang ditulis oleh sarjana-sarjana dari 40 negara, dan merumuskan rekomendasi untuk pembenahan dan penyempurnaan sistem pendidikan Islam yang diselenggarakan oleh umat Islam seluruh dunia. Salah satu gagasan yang direkomendasikan adalah menyangkut islamisasi ilmu pengetahuan. Gagasan ini antara lain dilontarkan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas dalam makalahnya yang berjudul "*Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and the Aims of Education*", dan Isma'il Raj'i al-Faruqi dalam makalahnya "*Islamicizing Social Science*".

Menurut al-Attas, pengetahuan dan ilmu yang tersebar sampai ke tengah masyarakat dunia, termasuk masyarakat Islam, telah diwarnai oleh corak budaya dan peradaban Barat. Sementara peradaban Barat sendiri telah melahirkan kebingungan. Peradaban yang lahir dari pengetahuan Barat telah kehilangan hakikat, sehingga menyebabkan kekacauan hidup manusia. Karena itu al-Attas memandang bahwa peradaban Barat tidak layak untuk dikonsumsi sebelum dipilih dan dipilah, yang sejati dari yang bercampur palsu.

Sementara itu, al-Faruqi, menegaskan peradaban Barat dan westernisasi telah membawa efek negatif bagi umat Islam. Di satu pihak umat Islam telah berkenalan dengan peradaban Barat modern, tetapi di pihak lain mereka kehilangan pijakan yang kokoh, yaitu pedoman hidup yang bersumber moral agama. Akibatnya, umat Islam sulit untuk menentukan pilihan arah yang tepat. Ka-



renanya umat Islam akhirnya terkesan mengambil sikap mendua (ambigu). Pandangan dualisme yang demikian ini menjadi penyebab dari kemunduran yang dialami umat Islam. Untuk menghilangkan dualisme

Di sinilah, islamisasi ilmu pengetahuan yang dimaksudkan al-Faruqi, berarti usaha untuk mendefinisikan kembali, menyusun ulang data, memikirkan kembali argumen dan rasionalisasi berhubung data itu, menilai kembali kesimpulan dan tafsiran, membentuk kembali tujuan dan melakukannya secara yang membolehkan disiplin itu memperkaya visi dan perjuangan Islam. Program islamisasi ilmu al-Faruqi ini terdiri dari 12 program kerja dan kemudian program kerja tersebut dijadikan 5 landasan objek rencana kerja islamisasi ilmu pengetahuan.

Adapun Ziauddin Sardar lebih menekankan perlunya penciptaan suatu ilmu pengetahuan Islam kontemporer sebagai *counter* atas ilmu pengetahuan modern Barat. Yaitu, suatu sistem ilmu pengetahuan yang berpijak pada nilai-nilai Islam. Gagasan ini berbeda dengan Nasr yang menggali kritiknya melalui perspektif kaum tradisional. Sardar dengan cerdas memanfaatkan kritik dari kalangan filsuf dan sejarawan ilmu pengetahuan Barat, terutama kaum pemikir *environmentalis* bahkan hingga kelompok radikal kiri di Barat yang marak sejak 1960-an. Kritiknya tersebut berujung kepada kenyataan ketidaknetralan ilmu pengetahuan modern dan besarnya pengaruh budaya Barat modern dalam bentuk ilmu pengetahuan serta dampak-dampaknya. Menurut Sardar, yang diperlukan adalah reorientasi radikal ilmu pengetahuan hingga ke tingkat epistemologi dan pengisian pandangan dunianya dengan nilai-nilai Islam agar terbentuk suatu ilmu pengetahuan Islam yang lebih sesuai dengan kebutuhan fisik dan spiritual umat Islam.

Melalui kerangka pikir islamisasi ilmu pengetahuan ini serasi dengan konsepsi manusia menurut Al-Qur'an, baik berkaitan dengan hakikat penciptaan, potensi dasar manusia, dan fungsi kekhalifahan manusia di bumi.

Pada kesempatan ini, tak lupas saya ingin mengucapkan terima kasih pada segenap jajaran Dekan dan Dosen Fakultas Adab serta Rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Raden Fatah yang se-



lama ini telah bekerja sama dengan baik, sehingga terlaksananya buku ini.

Akhirnya, semoga buku di hadapan pembaca ini dapat bermanfaat dan Allah Swt. selalu memberi petunjuk dan hidayah-Nya pada kita semua. Amin. Selamat Membaca!

Wassalamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakatuh

Palembang, Maret 2018

Prof. Dr. H. J. Suyuthi Pulungan, M.A.



prenadamedia
G R O U P





DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	ix
BAB 1 PENDAHULUAN	1
BAB 2 KERANGKA TEORI	11
A. Hakikat Manusia	11
B. Potensi Dasar Manusia	27
C. Manusia dan Kehidupan Semesta	31
1. Kedudukan Manusia dan Allah Swt.	31
2. Kedudukan Manusia di Alam Semesta/Lingkungan	32
3. Hubungan Manusia dengan Sesamanya	33
D. Term Manusia dalam Al-Qur'an	33
1. Al-Basyar	34
2. Al-Insan	34
3. Al-Nas	36
BAB 3 PARADIGMA KEILMUAN BARAT	39
A. Transformasi Paradigma Keilmuan	39
1. Tahap Praparadigma dan <i>Prascience</i>	47

2. Tahap Paradigma <i>Normal Science</i>	47
3. Krisis Revolusi	49
4. Ilmu Normal	51
B. Ideologi “Terselubung” di Balik Paradigma Keilmuan Barat	54
1. Reinkarnasi Filsafat Yunani Kedua	54
2. Netralitas Etik	79
BAB 4 INTEGRASI FILOSOFIS KEILMUAN MENURUT AL-QUR'AN	85
A. Ontologi Ilmu Pengetahuan	85
1. Hakikat Ilmu Menurut Al-Qur'an	86
2. Struktur Ilmu dalam Al-Qur'an	89
B. Epistemologi Ilmu Pengetahuan	94
1. Makna Ilmu Menurut Al-Qur'an	94
2. Sumber Ilmu Pengetahuan Menurut Al-Qur'an	96
3. Metode Memperoleh Ilmu	99
C. Aksiologi Ilmu Pengetahuan	102
D. Konsepsi Integrasi Ilmu Pengetahuan dalam Al-Qur'an	105
BAB 5 ISLAMISASI ILMU PENGETAHUAN: MEMBANGUN RANGKA PIKIR ILMU PENGETAHUAN ISLAMIS	113
A. Pengertian Ilmu Pengetahuan	113
B. Klaisifikasi Ilmu Pengetahuan Menurut Filsuf Muslim Klasik	119
1. Al-Kindi	119
2. Al-Farabi	129
3. Al-Ghazali	142
C. Proyek Islamisasi Ilmu Pengetahuan di Abad Modern	147
1. Syed Muhammad Naquib al-Attas	149
2. Isma'il Raj'i al-Faruqi	161
3. Ziauddin Sardar	180



BAB 6 PENUTUP	191
A. Kesimpulan	191
B. Saran	192
DAFTAR PUSTAKA	195
PARA PENULIS	209





prenadamedia
G R O U P



1

PENDAHULUAN

Berbicara tentang relasi antara agama dan ilmu pengetahuan, khususnya dalam perspektif epistemologi keilmuan Islam kontemporer, tampaknya menjadi kesulitan tersendiri. Agama Islam yang di masa awalnya sangat *concern* dengan visi ilmu pengetahuan, belakangan justru dikesankan menjadi sebuah agama yang “menjauh” dari hiruk pikuk dunia ilmu pengetahuan. Kalau kita perhatikan, berbagai prestasi temuan di bidang ilmu pengetahuan dan teknologi tingkat dunia, khususnya sejak abad *renaissance*, hampir semuanya didominasi oleh para ilmuwan Barat. Temuan ilmu pengetahuan di dunia Muslim hampir-hampir dikatakan tidak ada.

Penemu ilmu pengetahuan abad ke-20 M ini yang muncul dari kalangan dunia Muslim paling baru Abdus Salam di bidang dunia fisika, atau Habibie yang menemukan teori keretakan pesawat, sehingga Habibie digelar sebagai *Mr. Crack*. Adapun ribuan jenis temuan lainnya masih didominasi oleh ilmuwan Barat. Menjadi sebuah pertanyaan besar bagi kita, mengapa fenomena kemandegan temuan ilmu pengetahuan bisa terjadi di dunia Muslim. Tentunya beragam jawaban bisa dikemukakan, sekadar ilustrasi kecil, di antaranya akibat politik isolatif umat Islam terhadap dinamika pengetahuan modern.

Dalam hal ini, menurut Nurcholis Madjid, dalam lembaga-lembaga pendidikan itu terasa sekali semangat pengucilan diri dari sistem kolonial pada umumnya. Secara simbolik semangat itu dicerminkan dalam sikap para ulama yang mengharamkan apa saja yang datang dari Belanda, sejak dari yang cukup prinsipil seperti ilmu pengetahuan modern (dan huruf Latin) sampai hal-hal sederhana seperti celana dan dasi. Ajakan pemerintah kolonial kepada mereka untuk ikut serta dalam “peradaban modern” disambut dengan sikap berdasarkan sebuah Hadis, “Barangsiapa meniru suatu kaum, maka ia termasuk kaum itu” (*Man tasyabbaha bi qawm-in fa-huwa min-hum*).¹ Tentu ini bukan alasan satu-satunya yang membuat tradisi keilmuan kaum Muslimin mengalami kemandegan.

Dalam tradisi keilmuan Barat modern, ilmu pengetahuan, menurut Rene Descartes sebagai pencetus filsafat modern telah melahirkan revolusi paham keagamaan bahwa pada dasarnya manusia itu merdeka, sekaligus melahirkan revolusi pemikiran yang pada akhirnya menimbulkan revolusi ilmu pengetahuan. Revolusi ilmu pengetahuan ini ternyata juga menimbulkan masalah-masalah baru. Semangat untuk membebaskan diri dari Tuhan, malah ternyata menyebabkan agnotisisme terhadap agama, dan pada gilirannya menimbulkan sekularisme. Sementara itu, revolusi ilmu pengetahuan dalam semangat non-agama dan bahkan anti-agama, menghasilkan paham bahwa ilmu pengetahuan secara *inherent* bersifat bebas nilai.²

Ada beberapa kelompok yang paling dirugikan akibat penerapan konsep sekularisasi ini. Mereka adalah kelompok masyarakat yang memiliki ikatan moral dengan ajaran agamanya, terutama masyarakat Muslim. Ketika mengikuti arus perkembangan ilmu pengetahuan modern dari Barat, mereka secara sadar maupun terpaksa menggantikan nilai-nilai religius mereka dengan sekuler yang sangat kontras. Selama ini agama Islam diyakini memiliki peranan yang penting dalam mewarnai bangunan ilmu pengetahuan dan juga unsur-unsur lain yang terkait. Namun kenyataannya, ma-

¹ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992), h. vi.

² Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), h. 114.



syarakat Muslim seolah dipaksa untuk melaksanakan ajaran sekuler dalam kehidupan lantaran derasny arus sekularisasi. Kondisi inilah yang menjadi keprihatinan para pemikir Islam, sebab bisa membahayakan keimanan (akidah) Islam.³

Sebagai umat Islam kita sudah menyadari bahwa sejak awal diturunkannya Al-Qur'an, Allah Swt. memerintahkan kita menggali dan mengembangkan ilmu pengetahuan dengan cara memikirkan ciptaan langit dan bumi, menyuruh untuk berpikir, mengamati, dan meneliti alam semesta. Al-Qur'an menantang manusia untuk meneliti alam semesta hingga sekecil-kecilnya. Misalnya, QS. al-Ghasyiyah: 17-30: "Tidakkah mereka perhatikan bagaimana unta diciptakan, langit ditinggikan, gunung ditegakkan, dan bumi dihamparkan." Kutipan ayat Al-Qur'an tersebut jika diresapi maknanya secara mendalam, sebenarnya merupakan perintah dan anjuran menggali ilmu pengetahuan seluas-luasnya dengan melakukan riset terhadap alam semesta. Persoalannya adalah, bahwa selama ini para ilmuwan seperti ahli biologi, kimia, fisika, sosiologi, dan psikologi dalam mengembangkan dan meneliti alam semesta belum mengacu kepada ayat-ayat Al-Qur'an. Sementara kebanyakan para ulama yang menekuni Al-Qur'an dan Hadis berhenti pada kajian teks saja, belum sampai melahirkan semangat untuk meneliti alam semesta ciptaan Allah secara ilmiah sebagaimana yang dipesan Al-Qur'an.

Akibatnya, akrab di telinga kita istilah dikotomi ilmu agama dan ilmu pengetahuan umum. Ilmu agama Islam adalah ilmu yang berbasiskan wahyu, Hadis Nabi dan ijtihad para ulama. Misalnya, ilmu fikih, ilmu tauhid, ilmu tasawuf, ilmu tafsir, ilmu Hadis, sejarah peradaban Islam dan lain sebagainya. Adapun ilmu pengetahuan umum lainnya adalah ilmu yang berbasiskan eksperimentasi dan penalaran manusia berdasarkan data yang empiris melalui penelitian, seperti, matematika, astronomi, biologi, kimia, kedokteran, antropologi, ekonomi, sosiologi, dan psikologi. Keduanya memiliki wilayah masing-masing, terpisah antara satu dan lainnya,

³ Mujamil Qamar, *Epistimologi Pendidikan Islam dari Metode Rasional hingga Metode Kritik*, (Jakarta: Erlangga, 2005), h. 115.



baik dari segi objek formal-materiel, metode penelitian, kriteria kebenaran, dan juga peran yang dimainkan.

Karena keprihatinan itulah muncullah ide atau gagasan mengenai islamisasi ilmu pengetahuan atau integrasi ilmu pengetahuan sebagai upaya untuk menetralisasi pengaruh ilmu pengetahuan Barat modern. Gagasan islamisasi ilmu pengetahuan muncul pada saat diselenggarakan sebuah konferensi dunia yang pertama tentang pendidikan Muslim di Makkah pada 1977.

Konferensi yang diprakarsai dan dilaksanakan oleh King Abdul Aziz University ini berhasil membahas 150 makalah yang ditulis oleh sarjana-sarjana dari 40 negara, dan merumuskan rekomendasi untuk pembenahan dan penyempurnaan sistem pendidikan Islam yang diselenggarakan oleh umat Islam seluruh dunia. Salah satu gagasan yang direkomendasikan adalah menyangkut islamisasi ilmu pengetahuan. Gagasan ini antara lain dilontarkan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas dalam makalahnya yang berjudul "*Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and the Aims of Education*", dan Isma'il Raj'i al-Faruqi dalam makalahnya "*Islamicizing social science*".⁴

Bagi al-Attas, islamisasi ilmu pengetahuan adalah pembebasan ilmu dari penafsiran-penafsiran yang didasarkan pada ideologi sekuler dan dari makna-makna serta ungkapan manusia-manusia sekuler.⁵ Menurut al-Attas, pengetahuan dan ilmu yang tersebar sampai ke tengah masyarakat dunia, termasuk masyarakat Islam, telah diwarnai oleh corak budaya dan peradaban Barat. Sementara peradaban Barat sendiri telah melahirkan kebingungan. Peradaban yang lahir dari pengetahuan Barat telah kehilangan hakikat, sehingga menyebabkan kekacauan hidup manusia. Karena itu, al-Attas memandang bahwa peradaban Barat tidak layak untuk dikonsumsi sebelum dipilih dan dipilah, yang sejati dari yang bercampur palsu.⁶

⁴ Muhaimin, *Arah Baru Pengembangan Pendidikan Islam, Pemberdayaan, Pengembangan Kurikulum, hingga Redefinisi Islamisasi Pengetahuan*, (Bandung: Nuansa, 2003), h. 330.

⁵ Abdullah Ahmad Na'im, dkk, *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), h. 337.

⁶ *Ibid.*, h. 338.



Menurut al-Attas, ilmu-ilmu rasional, intelektual, dan filosofi dengan segenap cabangnya harus dibersihkan dari unsur-unsur dan konsep-konsep Barat lalu dimasuki dengan unsur-unsur dan konsep-konsep kunci Islam. Islamisasi ilmu merupakan suatu proses eliminasi unsur-unsur dan konsep-konsep pokok yang membentuk kebudayaan Barat, dan ilmu-ilmu yang dikembangkan, memasukkan unsur-unsur dan konsep-konsep pokok Islam. Tetapi, sebelum melaksanakan islamisasi pengetahuan, ada sesuatu yang harus dilaksanakan terlebih dahulu, yaitu islamisasi bahasa.⁷

Adapun menurut al-Faruqi, islamisasi pengetahuan itu harus mengamati sejumlah prinsip yang merupakan esensi Islam. Untuk menuangkan kembali disiplin-disiplin di bawah kerangka Islam, berarti membuat teori-teori, metode, prinsip-prinsip dan tujuan-tujuan tunduk kepada keesaan Allah, kesatuan alam semesta, kesatuan kebenaran dan kesatuan pengetahuan, kesatuan hidup dan kesatuan umat manusia.⁸

Menurut al-Faruqi, peradaban Barat dan westernisasi telah membawa efek negatif bagi umat Islam. Di satu pihak umat Islam telah berkenalan dengan peradaban Barat modern, tetapi di pihak lain mereka kehilangan pijakan yang kokoh, yaitu pedoman hidup yang bersumber moral agama. Akibatnya, umat Islam sulit untuk menentukan pilihan arah yang tepat. Karenanya umat Islam akhirnya terkesan mengambil sikap mendua (ambigu). Pandangan dualisme yang demikian ini menjadi penyebab dari kemunduran yang dialami umat Islam. Untuk menghilangkan dualisme ini maka pengetahuan harus diislamisasikan.⁹ Al-Faruqi selanjutnya mengatakan bahwa sebelum orang Islam mengalami kerusakan dan kemunduran, mereka harus mengembangkan, membangun, dan mengklarifikasi disiplin-disiplin ilmu modern yang sesuai dengan pandangan dunia dan nilai-nilai Islam.¹⁰

Di sinilah, islamisasi ilmu pengetahuan yang dimaksudkan al-

⁷ *Ibid.*, h. 340.

⁸ Didin Saefuddin, *Pemikiran Modern dan Postmodern, Biografi Intelektual 17 Tokoh*, (Jakarta: Grasindo, 2003), h. 163.

⁹ Ramayulis dan Syamsul Nizar, *Ensiklopedi Tokoh Pendidikan Islam, Mengenal Tokoh Pendidikan Islam di Dunia Islam dan di Indonesia*, (Ciputat: Quantum Teaching, 2005), h.110.

¹⁰ *Ibid.*, h.129.



Faruqi, berarti usaha untuk mendefinisikan kembali, menyusun ulang data, memikir kembali argumen dan rasionalisasi berhubung data itu, menilai kembali kesimpulan dan tafsiran, membentuk kembali tujuan dan melakukannya secara yang membolehkan disiplin itu memperkaya visi dan perjuangan Islam. Program islamisasi ilmu al-Faruqi ini terdiri dari 12 program kerja dan kemudian program kerja tersebut dijadikan 5 landasan objek rencana kerja islamisasi ilmu pengetahuan.

Baik pemikiran islamisasi ilmu pengetahuan al-Attas maupun al-Faruqi memiliki kesamaan, yaitu mereka sama-sama meyakini bahwa ilmu itu tidak bebas nilai, konsep tauhid adalah kunci dari ilmu, sumber dari masalah yang dihadapi umat Islam adalah berasal dari sistem pendidikan, terutama ilmu-ilmu kontemporer. Adapun perbedaan pemikiran kedua tokoh tersebut adalah kalau al-Attas lebih mengutamakan subjek islamisasi ilmu pengetahuan dan hanya membatasi pada ilmu-ilmu kontemporer saja untuk diislamisasikan. Adapun al-Faruqi lebih mengutamakan objek islamisasi ilmu pengetahuan dan meyakini semua ilmu harus diislamisasi.

Berbeda Ziauddin Sardar. Ia malah mengkritik konsep islamisasi ilmu pengetahuan yang digagas Isma'il Raj'i al-Faruqi. Ia melakukan rekonstruksi terhadap konsep tersebut dengan menggunakan terminologi ilmu pengetahuan Islam. Kritik Sardar diarahkan pada pendapat adanya relevansi antara ilmu pengetahuan Islam dan ilmu pengetahuan Barat. Ia tidak setuju dengan al-Faruqi yang menyatakan perlunya penguasaan terhadap ilmu pengetahuan Barat terlebih dahulu untuk menguasai ilmu pengetahuan Islam. Sardar menjelaskan bahwa semua ilmu dilahirkan dari pandangan tertentu dan dari segi hierarki tunduk kepada pandangan tersebut.

Oleh karena itu, usaha untuk menemukan epistemologi tidak boleh diawali dengan memberi tumpuan pada ilmu pengetahuan modern, karena islamisasi ilmu pengetahuan modern hanya bisa terjadi dengan membina paradigma yang mengkaji aplikasi luar peradaban Islam yang berhubungan dengan keperluan realitas kontemporer. Jika tetap bertahan pada corak berpikir seperti itu berarti hanya sebatas mengeksploitasi ilmu pengetahuan Islami,



namun tetap menggunakan corak berpikir Barat.¹¹

Sardar menekankan perlunya penciptaan suatu ilmu pengetahuan Islam kontemporer sebagai *counter* atas ilmu pengetahuan modern Barat. Yaitu, suatu sistem ilmu pengetahuan yang berpijak pada nilai-nilai Islam. Gagasan ini berbeda dengan Nasr yang menggali kritiknya melalui perspektif kaum tradisional. Sardar dengan cerdas memanfaatkan kritik dari kalangan filsuf dan sejarawan ilmu pengetahuan Barat, terutama kaum pemikir *environmentalis* bahkan hingga kelompok radikal kiri di Barat yang marak semenjak tahun 1960-an. Kritiknya tersebut berujung kepada kenyataan ketidaknetralan ilmu pengetahuan modern dan besarnya pengaruh budaya Barat modern dalam bentuk ilmu pengetahuan serta dampak-dampaknya.

Sardar memberikan solusi dengan mengatakan bahwa islamiisasi ilmu pengetahuan harus berangkat dari membangun epistemologi Islam, sehingga hal ini bisa menghasilkan sistem ilmu pengetahuan yang dibangun di atas pilar-pilar ajaran Islam. Karena itu, menurut Sardar, yang diperlukan adalah reorientasi radikal ilmu pengetahuan hingga ke tingkat epistemologi dan pengisian pandangan dunianya dengan nilai-nilai Islam agar terbentuk suatu ilmu pengetahuan Islam yang lebih sesuai dengan kebutuhan fisik dan spiritual umat Islam. Sardar menyebut usahanya ini dengan kontemporerisasi ilmu pengetahuan Islam. Nilai-nilai yang dijadikan pijakan epistemologi oleh Sardar adalah sepuluh nilai, yaitu *tauhid, khilafah, ibadah, 'ilm, halal, haram, 'adl vs zulm, istishlah vs dhiya*.¹² Kesepuluh rumusan nilai ini bisa diletakkan sebagai basis untuk menilai apakah program-program riset dan teknik masuk dalam kategori *islamic science* atau tidak. Misalnya pertanyaan dapat diajukan, yaitu apakah ia membawa kepada penghormatan kepada kekhalifahan manusia berkenaan dengan dunia alam?; dan apakah membawa kepada kesejahteraan manusia atau kesia-siaan?

Setelah itu dirumuskan klasifikasi ilmu pengetahuan yang merujuk kepada ilmu pengetahuan ilahiah (wahyu) dan ilmu penge-

¹¹ Abdullah Ahmad Na'im, dkk., *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), h. 338.

¹² *Ibid.*, h. 338.



tahuan manusiawi (indriawi dan rasional) yang berporos kepada Allah Swt.. Artinya, ilmu pengetahuan jenis kedua ini secara organis *inherent* dengan spirit wahyu Ilahi. Dengan proposisi yang dikemukakan ini dapat ditegaskan bahwa kajian ini dapat menjawab fokus permasalahan bagaimana integrasi ilmu pengetahuan menurut Al-Qur'an. Melalui kerangka pikir islamisasi ilmu pengetahuan ini serasi dengan konsepsi manusia menurut Al-Qur'an, baik berkaitan dengan hakikat penciptaan, potensi dasar manusia, dan fungsi kekhalfahan manusia di bumi.

Tulisan ini merupakan hasil penelitian yang bertujuan menganalisis siapa yang membangun kembali rangka pikir ilmu pengetahuan islami, dan menganalisis bagaimana membangun kembali rangka pikir ilmu pengetahuan islami. Ilmu pengetahuan yang berkembang semakin pesat dewasa ini harus dibangun kembali oleh umat manusia, yang berpedoman pada Al-Qur'an dan sunnah. Al-Qur'an adalah pedoman umat manusia, di dalamnya banyak sumber ilmu pengetahuan. Sebagai umat yang rahmatan lil alamin, kolerasi antara ilmu pengetahuan dan Al-Qur'an dan impiasinya dapat mewarnai ilmu pengetahuan.

Berbagai penelitian terkait telah dilakukan sebelumnya mengenai rangka pikir ilmu pengetahuan islami. Misalnya, Mukhlis MM, dalam artikelnya "Integrasi Ilmu dalam Perspektif Al-Qur'an" terbit dalam *Jurnal Shuhuf* vol. 3 no. 2 tahun 2010. Menurut beliau, integrasi ilmu pengetahuan dapat ditemukan dalam Al-Qur'an dengan menelusuri objek, sumber, dan tujuan dalam perspektif Al-Qur'an. Penjelasannya penulis ingin menunjukkan dalam tulisan ini. Ada beberapa prinsip dasar yang mengharuskan komunitas Muslim untuk berusaha sebaik mungkin metode ilmiah tentang cara untuk mengungkap rahasia alam semesta dan aplikasinya. Al-Qur'an tidak mengakui dikotomi sains—ilmu agama dan ilmu umum, duniawi sains dan ilmu akhirat. Dalam pandangan Al-Qur'an, ilmu pengetahuan mencakup semuanya pengetahuan yang bermanfaat bagi semua umat manusia untuk mereka kehidupan



yang berkelanjutan pada saat ini atau di masa depan.

M. Anshar Akil terbit dalam *e-Journal* UIN Alaudin Makasar tahun 2018 dengan judul “Integrasi Al-Qur’an dan Sains: Suatu Perspektif Komunikasi”. Penelitiannya mengungkap tentang Al-Qur’an memiliki perhatian besar terhadap sains dan memberikan status tinggi pada orang-orang yang menguasai sains. Salah satu bidang ilmu yang menjadi objek Al-Qur’an adalah komunikasi. Ruang lingkup dan fungsi studi komunikasi dalam Al-Qur’an (komunikasi Islam) lebih luas daripada ilmu komunikasi. Untuk mengembangkan ilmu komunikasi selaras dengan nilai-nilai wahyu, penting untuk komunikasi belajar mengacu pada prinsip-prinsip komunikasi dalam Al-Qur’an. Tugas dari Umat Islam berintegrasi ke dalam nilai-nilai Al-Qur’an dalam sains modern sehingga komunikasi sains tidak hanya didasarkan pada paradigma ilmu pengetahuan modern, tetapi juga mengandung nilai-nilai keilahian.

Berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya yang pernah ditulis, penelitian ini merupakan penelitian pustaka, yang menggunakan filsafat sebagai pendekatannya, dan didukung dengan analisis yang berdasarkan atas Al-Qur’an. Adapun rangkaian metodenya sebagai berikut:

1. Sumber data: penelitian ini menggunakan sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer diperoleh dari Al-Qur’an, sedangkan sumber data sekunder diperoleh dari buku-buku pendukung dalam penelitian ini, di antaranya buku karya Imam Ghazali dan buku-buku filsafat.
2. Teknik analisis data, yaitu dengan menggunakan analisis kualitatif yang diuraikan secara sistematis, disertai dengan analisis yang berdasarkan atas Al-Qur’an dan Hadis.

Untuk menguraikan hasil penelitian ini, maka peneliti membuat rancangan penelitian. Adapun sistematikanya sebagai berikut:

Bab I Pendahuluan, menguraikan tentang latarbelakang penelitian, permasalahan, tujuan penelitian, kerangka teori, kajian pustaka, metode penelitian dan sistematika penulisan.

Bab II menguraikan tentang kerangka teori mengenai hakikat



Manusia menurut Al-Qur'an. Isinya membahas soal hakikat manusia, potensi dasar manusia, manusia dan kehidupan semesta, dan term manusia dalam Al-Qur'an.

Bab III Paradigma Keilmuan Barat, membahas soal transformasi paradigma keilmuan, ideologi "terselubung" di balik paradigma keilmuan Barat.

Bab IV Integrasi Filosofis Keilmuan Menurut Al-Qur'an, mengurai tentang ontologi ilmu pengetahuan, epistemologi ilmu pengetahuan, aksiologi ilmu pengetahuan, dan konsepsi integrasi ilmu pengetahuan dalam Al-Qur'an.

Bab V Islamisasi Ilmu Pengetahuan: Membangun Kembali Rangka Pikir Ilmu Pengetahuan Islam, membahas pengertian ilmu pengetahuan, klasifikasi ilmu pengetahuan menurut filsuf Muslim klasik dan proyek islamisasi ilmu pengetahuan di abad modern.

Bab VI merupakan bab penutup dari penelitian ini yang berisi tentang kesimpulan dan saran.





2

KERANGKA TEORI

A. HAKIKAT MANUSIA

Manusia adalah makhluk yang paling unik dibandingkan dengan makhluk lainnya, sehingga sangat menarik untuk dikaji. Ia semakin berkembang dari hari kehari untuk bertahan hidup dan menjadi lebih baik. Selain itu manusia adalah makhluk Tuhan yang paling sempurna penciptaannya dari makhluk lain. Dengan pancaindra, manusia berusaha memahami benda-benda konkret. Tak sampai di situ saja, manusia memiliki akal pikiran yang senantiasa bergolak dan berpikir dalam memahami situasi dan kondisi yang terjadi di alam. Kehidupan secara lebih baik merupakan tujuan yang ingin dicapai oleh manusia dalam kehidupannya. Untuk mencapai hidup secara lebih baik manusia perlu untuk dibentuk atau diarahkan.

Filsafat manusia adalah cabang filsafat yang hendak secara khusus merefleksikan hakikat atau esensi dari manusia. Filsafat manusia sering juga disebut sebagai antropologi filosofis yang memiliki kedudukan setara dengan cabang-cabang filsafat lainnya, seperti etika, epistemologi, dan kosmologi. Akan tetapi filsafat manusia juga memiliki kedudukan yang istimewa, karena semua persoalan filsafat itu berawal dan berakhir tentang pertanyaan me-

ngenai esensi dari manusia, yang merupakan tema utama refleksi filsafat manusia.

Sebagai kajian antropologi filsafat, persoalan terbesar sepanjang masa yang senantiasa dihadapi manusia adalah tentang diri manusia itu sendiri? Siapakah manusia itu? Dari mana asalnya dan mengapa ia berbeda dengan makhluk lain? Apa bedanya sampai di mana batas kemampuannya? Dan masih banyak lagi pertanyaan lainnya mengenai masalah manusia yang mendorong para filsuf dengan kemampuan logikanya mencoba untuk merumuskan pemikirannya tentang manusia.

Para filsuf eksistensialis, misalnya, mengangkat tema kehidupan sebagai topik filsafat yang penting karena merupakan peristiwa yang tidak bisa dihindarkan dan merupakan refleksi dan keterbatasan manusia. Kalau seseorang memandang filsafat dan perkembangannya, filsafat kiranya dapat digolongkan sebagai pemikiran yang tidak lepas dari masalah-masalah yang menurut kebenarannya secara riil di antaranya tentang kehidupan. Munculnya paham eksistensialisme merupakan kritik terhadap filsafat klasik dan pertengahan yang cenderung fatalisme. Pada era filsafat klasik dan pertengahan akar-akar historis eksistensialisme sudah ada, tetapi yang dibahas adalah manusia dipandang sebagai manusia dan menjadikan manusia sebagai objek pemikirannya, sehingga terlepas dari kehidupan nyata. Save M. Dagun mengatakan “pemikir-pemikir filsafat terdahulu turut menghancurkan kebebasan manusia itu sendiri, dan analisis filsafatnya bersifat abstrak seolah-olah sang pemikir tidak memikirkan dirinya secara konkret.”¹³

Eksistensialisme adalah paham atau aliran filsafat yang memandang gejala-gejala dengan berpangkal pada eksistensi pandangannya relatif modern dalam filsafat. Pelopor gerakan ini adalah Soren Kierkegaard (1813-1855), filsuf asal Denmark yang menentang keras pemikiran abstraknya Hegel yang menyatakan manusia telah hilang atau tidak memiliki kepribadian lagi. Adapun menurut Kiergaard dalam eksistensialisme menekankan secara khusus kepada individu, pentingnya subjektivitas dan penderi-

¹³ Save M. Dagun, *Filsafat Eksistensialisme*, (Rineka Cipta, Jakarta, 1990), h. 45.



taan sebagai emosi sentral kehidupan manusia.¹⁴

Salah satu tokoh eksistensialisme lainnya yang mencoba mengembangkan pemikirannya adalah Heir Degger yang melandaskan kebebasan manusia dan Nietzsche yang mentemakan gerakannya “*God is death*” dan tiap-tiap individualis mencari nilai-nilainya sendiri, sebagai jembatan masa depan.¹⁵ Kierkegaard mengawali pemikirannya bidang eksistensi dengan mengajukan pernyataan ini; bagi manusia, yang terpenting dan utama adalah keadaan dirinya atau eksistensi dirinya. Eksistensi manusia bukanlah statis, tetapi senantiasa menjadi. Artinya manusia itu selalu bergerak dari kemungkinan kenyataan. Proses ini berubah, bila kini sebagai sesuatu yang mungkin, maka besok akan berubah menjadi kenyataan. Karena manusia itu memiliki kebebasan, maka gerak perkembangan ini semuanya berdasarkan pada manusia itu sendiri. Eksistensi manusia justru terjadi dalam kebebasannya. Kebebasan itu muncul dalam aneka perbuatan manusia. Baginya bereksistensi berarti berani mengambil keputusan yang menentukan bagi hidupnya.¹⁶

Konsekuensinya, jika kita tidak berani mengambil keputusan dan tidak berani berbuat, maka kita tidak bereksistensi dalam arti sebenarnya. Dalam kaitan ini, Kierkegaard membedakan tiga bentuk eksistensi, yaitu estetis, etis, dan religius. Eksistensi estetis menyangkut kesenian, keindahan. Manusia hidup dalam lingkungan dan masyarakat, karena itu fasilitas yang dimiliki dunia dapat dinikmati manusia sepuasnya. Di sini eksistensi estetis hanya bergelut terhadap hal-hal yang dapat mendatangkan kenikmatan pengalaman emosi dan nafsu. Eksistensi ini tidak mengenal ukuran norma, tidak adanya keyakinan akan iman yang menentukan.

Setelah manusia menikmati fasilitas dunia, maka ia juga memperhatikan dunia batinnya. Untuk keseimbangan hidup, manusia tidak hanya condong pada hal-hal yang konkret saja, tetapi harus

¹⁴ Hudori, “Eksistensi Manusia (Analisis Kritis Eksistensialisme Barat dan Islam)”. *Skripsi*, (Lampung: Fakultas Ushuluddin, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Raden Intan Lampung, 2007), h. 4.

¹⁵ Vincent Martin, O.P, *Filsafat Eksistensialisme*, (Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2001), h. 6.

¹⁶ Hudori, “Eksistensi Manusia (Analisis Kritis Eksistensialisme Barat dan Islam)”. h. 4-5.



memperhatikan situasi batinnya yang sesuai dengan norma-norma umum. Sebagai contoh untuk menyalurkan dorongan seksual (estetis) dilakukan melalui jalur perkawinan (etis). Selanjutnya eksistensi religius. Bentuk ini tidak lagi membicarakan hal-hal konkret, tetapi sudah menembus inti yang paling dalam dari manusia. Ia bergerak kepada yang absolut, yaitu Tuhan. Semua yang menyangkut Tuhan tidak masuk akal manusia. Perpindahan pemikiran logis manusia ke bentuk religius hanya dapat dijumpai lewat iman religius.¹⁷

Gabriel Marcel muncul di pertengahan abad ke-20 Masehi, ia mencoba mengkaji eksistensialisme dengan menyatukan ilmu filsafat dan seni drama yang menurutnya metode ini sangat efektif untuk mengetahui manusia secara konkret, “cara pendekatan saya adalah dari kehidupan memanjat sampai ke taraf pemikiran lalu turun lagi dari pemikiran kehidupan dengan usaha untuk menerangi kehidupan itu.”¹⁸ Menurut Marcel, eksistensi manusia bergerak di antara dua kutub, yaitu “berada” dan “tidak berada”. Pikirannya berawal dari “berada”, di mana awalnya manusia merasa heran dan kagum atas keberadaan dirinya yang nyata terdiri dari manusia dan tubuh. Antara tubuh dan manusia itu satu kesatuan yang saling membutuhkan dan tidak dapat dipisahkan. Sebagaimana dikatakannya, “antara manusia dan tubuh ini tidak dapat dipisahkan satu sama lainnya, dengan bersatunya manusia dengan tubuh maka muncullah ‘saya’ yang bersifat ‘otonomi’ atau tertutup bagi orang lain.”¹⁹

Manusia dengan mengagumi saja belum berfilsafat, merenungi dan penyerahan diri yang mendalam atau refleksi merupakan fase yang hakiki dalam berfilsafat sebagaimana dilukiskan Marcel: “Supaya hidup saya dalam dunia mencapai arti sepenuhnya, perlu saya tinggalkan taraf prasadar itu dan menuju kesadaran sungguh-sungguh.”²⁰ Dalam hal ini manusia harus keluar dari

¹⁷ Lihat <http://ujeberkarya.blogspot.co.id/2010/01/filsafat-eksistensialisme.html>. Diakses 17 Maret 2018.

¹⁸ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Jilid II*, (PT Gramedia, Jakarta, 1996), h. 65.

¹⁹ Harun Hadiwidjono, *Sejarah Filsafat 2*, (Kanisius, Yogyakarta, 1992), h. 175.

²⁰ K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Jilid II ...*, h. 66.



pengasingan dari “otonomi” dan mengakui akan kehadiran orang lain dan alam sekitarnya. Dalam merefleksi ini muncul rasa “cinta kasih” yang mengantarkan “saya” mengakui kehadiran orang lain sebagai “engkau (*toi*)” sebagaimana dikatakannya, “Di dalam cinta kasih itu manusia akan menyelami sesamanya sebagai suatu apel atau suatu panggilan yang memanggil supaya keluar dari dirinya sendiri dan menerima sesamanya sebagai engkau (*toi*), dengan demikian ia akan berpartisipasi dengan subjektivitas sesamanya.”²¹

Manusia dengan cinta kasih, bebas berkehendak, berpikir satu sama lainnya yang akhirnya antara “saya” dengan “engkau (*toi*)” dipersatukan dalam komunitas yang luas yaitu “kita”. Di sinilah jalan terbuka bagi kontak baru dengan realitas yang disebut Marcel sebagai fase eksplorasi, “dalam fase ini saya mengambil bagian ‘ada’, di sini saya menerima secara bebas realitas di mana saya berada, termasuk juga diri saya sendiri.”²² Di sinilah, peralihan dari eksistensi manusia ke “ada” dan dapat dilihat bagaimana Marcel melalui metodenya dari kehidupan dan akhirnya kembali lagi pada kehidupan.

Dalam konteks inilah, eksistensialisme sebagai suatu aliran filsafat yang pemahannya berpusat pada manusia individu yang bertanggung jawab atas kemauannya yang bebas tanpa mengetahui mana yang benar dan mana yang tidak benar.²³ Eksistensialisme tidak membahas esensi manusia secara abstrak, melainkan secara spesifik meneliti kenyataan konkret manusia sebagaimana manusia itu sendiri berada dalam dunianya. Eksistensialisme tidak mencari esensi atau substansi yang ada di balik penampakan manusia, melainkan hendak mengungkap eksistensi manusia sebagaimana yang dialami manusia itu sendiri. Esensi atau substansi mengacu pada sesuatu yang umum, abstrak, statis, sehingga menafikan sesuatu yang konkret, individual, dan dinamis. Sebaliknya eksistensi justru mengacu pada sesuatu yang konkret, individual, dan dinamis.²⁴

²¹ Harun Hadiwidjono, *Sejarah Filsafat 2 ...*, h. 176.

²² K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Jilid II ...*, h. 68.

²³ Departemen Pendidikan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga, (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), h. 289.

²⁴ Zainal Abidin, *Filsafat Manusia*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014), h. 33.



Eksistensialisme adalah aliran dalam sejarah filsafat yang merupakan reaksi terhadap penempatan manusia yang abstrak, impersonal yang dibangun oleh rasionalisme pada zaman pencerahan dan Kantianisme Jerman serta positivisme. Sebagai suatu aliran filsafat, eksistensialisme dapat merupakan reaksi terhadap idealisme maupun materialisme.

Selain filsafat eksistensialisme, hakikat manusia juga menjadi fokus kajian aliran filsafat serba zat. Dalam kajian aliran filsafat serba zat dikatakan bahwa yang sungguh-sungguh ada itu adalah zat atau materi. Alam ini adalah zat atau materi dan manusia adalah unsur dari alam, maka dari itu manusia adalah zat atau materi. Manusia ialah apa yang tampak sebagai wujudnya, terdiri atas zat (darah, daging, tulang). Aliran ini lebih berpemahaman bahwa esensi manusia adalah lebih kepada zat atau materinya. Manusia sebagai makhluk materi, maka pertumbuhannya berproses dari materi juga. Sel telur dari sang ibu bergabung dengan sperma dari ayah. Tumbuh menjadi janin, yang akhirnya ke dunia sebagai manusia. Manusia bergerak menggunakan organ, makan dengan tangan, berjalan dengan kaki, dan lainnya. Semua serba zat atau materi.²⁵

Selanjutnya, serba roh. Aliran ini berpendapat bahwa segala hakikat sesuatu yang ada di dunia ini adalah roh. Demikian juga hakikat manusia adalah roh. Adapun zat adalah sebagai manifestasi dari roh di atas dunia ini. Roh adalah sesuatu yang tidak menempati ruang, sehingga tak dapat disentuh atau dilihat oleh pancaindra. Roh di sini bisa diartikan juga sebagai jiwa, mental, juga rasio/akal. Karena itu, jasmani atau tubuh (materi, zat) merupakan alat jiwa untuk melaksanakan tujuan, keinginan dan dorongan jiwa (rohani, *spirit*, rasio) manusia.

Dasar pemikiran serba roh ingin menegaskan bahwa roh itu lebih berharga, lebih tinggi nilainya dari pada materi. Aliran ini beranggapan bahwa yang menggerakkan tubuh itu adalah roh atau jiwa. Tanpa roh atau jiwa, maka jasmani, raga atau fisik ma-

²⁵ Zalik Nuryana, "Kajian Potensi Manusia Sesuai dengan Hakikatnya dalam Pendidikan Holistik". Dalam *The 5th Urecol Proceeding*, (Yogyakarta: UAD, 18 February 2017), h. 1233.



nusia akan mati, sia-sia dan tidak berdaya sama sekali.²⁶

Pada aliran filsafat dualisme tampaknya ingin “mengawinkan” dua aliran filsafat serba zat dan serba roh. Aliran ini menganggap bahwa manusia itu pada hakikatnya terdiri dari dua substansi, yaitu jasmani dan rohani, badan dan roh. Kedua substansi ini masing-masing merupakan unsur asal yang adanya tidak tergantung satu sama lain. Jadi badan tidak berasal dari roh, juga sebaliknya roh tidak berasal dari badan.

Aliran ini melihat realita semesta sebagai sintesa kedua kategori *animate* dan *inanimate*, makhluk hidup dan benda mati. Demikian pula manusia merupakan kesatuan rohani dan jasmani, jiwa dan raga. Misalnya ada persoalan; di mana letak *mind* (jiwa, rasio) dalam pribadi manusia. Mungkin jawaban umum akan menyatakan bahwa rasio itu terletak pada otak. Akan tetapi akan timbul problem, bagaimana mungkin suatu *immaterial entity* (sesuatu yang non-materiel) yang tiada membutuhkan ruang, dapat ditempatkan pada suatu materi (tubuh jasmani) yang berada pada ruang wadah tertentu.

Aliran ini meyakini bahwa sesungguhnya manusia tidak dapat dipisahkan antara zat/raga dan roh/jiwa. Karena pada hakikatnya keduanya tidak dapat dipisahkan. Masing-masing memiliki peranan yang sama-sama sangat vital. Jiwa tanpa roh ia akan mati, roh tanpa jiwa ia tidak dapat berbuat apa-apa.²⁷

Dalam konteks ini, tepat dikatakan Alexis Carrel bahwa untuk memahami hakikat manusia tidaklah mudah disebabkan oleh tiga faktor. *Pertama*, penyelidikan tentang masalah manusia terlambat dilakukan. *Kedua*, kompleksitasnya masalah hakikat manusia. *Ketiga*, ciri khas akal manusia yang lebih cenderung untuk memikirkan hal-hal yang tidak kompleks. Ini disebabkan sifat akal kita sendiri, seperti dikatakan Bergson, tidak mampu memahami hakikat kehidupan.²⁸ Dalam hal ini memang perlu diakui bahwa manusia

²⁶ Zalik Nuryana, “Kajian Potensi Manusia Sesuai dengan Hakikatnya dalam Pendidikan Holistik”. Dalam *The 5th Urecol Proceeding*, (Yogyakarta: UAD, 18 February 2017), h. 1233.

²⁷ *Ibid.*, h. 1233-1234.

²⁸ Alexis Carrel, *Misteri Manusia*, terj. Kania Roesli, dkk, (Bandung: Remaja Karya, 1987), h. 13-17.



itu bukanlah *pobleme* yang akan habis dipecahkan, demikian kata Gabriel Marcel, tetapi *mystere* yang tak mungkin disebutkan sifat dan cirinya secara tuntas.²⁹

Dari perspektif ajaran Islam, untuk mengetahui hakikat manusia dibutuhkan ilmu pengetahuan yang bersumber dari wahyu Ilahi. Di dalam Al-Qur'an, menurut Said Agil Husin al-Munawwar, tidak sedikit ayat al-Qu'an berbicara tentang manusia, antara lain, melalui kisah Nabi Adam a.s.. Secara tegas Al-Qur'an menjelaskan bahwa manusia diciptakan dari tanah. Kemudian setelah sempurna kejadiannya dihembuskan kepadanya roh Ilahi (QS. Shad: 71-72).³⁰ Kandungan ayat ini menurut M. Quraish Shihab, ketika berbicara tentang penciptaan manusia pertama, Al-Qur'an tidak menguraikan secara perinci proses kejadian Nabi Adam a.s.. Yang disampaikan dalam konteks ini hanya: (1) bahan awal (dasar) manusia adalah tanah; (2) bahan tersebut disempurnakan; dan (3) setelah proses penyempurnaan selesai, ditiupkan kepadanya roh Ilahi (QS. al-Hijr: 28-29; Shad: 71-72).³¹

Berbeda dengan proses kejadian manusia pasca Nabi Adam, lanjut M. Quraish Shihab, melalui keterlibatan Tuhan bersama selain-Nya, yaitu ibu dan ayah. Keterlibatan ibu dan ayah mempunyai pengaruh menyangkut bentuk fisik dan psikis anak. Karena itu, ketika berbicara tentang penciptaan manusia, Al-Qur'an menunjukkan, Sang Pencipta dengan menggunakan pengganti nama bentuk tunggal. Tetapi ketika berbicara tentang reproduksi manusia pasca Nabi Adam a.s., Sang Maha Pencipta ditunjuk dengan menggunakan bentuk jamak.³²

Dalam proses reproduksi manusia pasca Nabi Adam a.s. (manusia secara umum) berawal dari *nuthfah* akibat terjadi proses pembuahan karena adanya pertemuan sel kelamin ayah (sperma)

²⁹ Lihat Soerjanto Poespowardojo, "Menuju Kepada Manusia Seutuhnya". Dalam Soerjanto Poespowardojo dan K. Berten, (ed), *Sekitar Manusia: bungai Rampai Tentang Filsafat Manusia*, (Jakarta: Gramedia, 1985), h. 1.

³⁰ Said Agil Husin al-Munawwar, "Konsep Al-Qur'an Tentang Sumber Daya Manusia". Makalah Seminar Nasional dalam rangka Dies Natalis XXX IAIN Raden Fatah Palembang, 30 November- 1 Desember 1994, h. 3.

³¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 281.

³² *Ibid.*, h. 280-281.



dengan sel telur (*ovum*) di dalam tabung *Falopi*³³ dan selanjutnya embrio mengalami fase-fase perkembangan hingga menjadi manusia sempurna. Dalam konteks ini, secara tegas Al-Qur'an menjelaskan bahwa manusia diciptakan dari satipati tanah, dijadikan sperma (*nuthfah*), sperma menjadi segumpal darah (*'alaqah*), segumpal darah dijadikan segumpal daging (*mudghah*), segumpal daging dijadikan tulang belulang (*'izhama*), tulang belulang dibungkus dengan daging dan akhirnya dijadikan makhluk yang (berbentuk) lain (QS. al-Mu'minun: 12-14). Kemudian di dalam surah lain, Allah menginformasikan bahwa setelah makhluk yang berbentuk itu sempurna kejadiannya, Allah meniupkan roh (ciptaan-Nya) ke dalamnya yang dilengkapi dengan pendengaran, penglihatan, dan hati (QS. al-Sajadah: 9).³⁴

Berdasarkan keterangan di atas dapat ditegaskan bahwa dalam proses penciptaan/kejadian manusia, baik manusia Adam maupun manusia pasca-Adam, pada dasarnya diciptakan dari substansi yang sama; unsur "materi", yaitu jasmani yang berasal dari intisari tanah di bumi, dan unsur "immateri", yaitu roh yang berasal dari Allah Swt.. Dengan kalimat lain, manusia diciptakan Al-

³³ Sudah merupakan fakta yang diakui bahwa reproduksi manusia berlangsung dalam suatu rangkaian proses yang dimulai dengan pembuahan di dalam Falopi (pembuluh lembut yang menghubungkan rahim dengan daerah indung telur dalam sistem reproduksi wanita) suatu sel telur yang telah memisahkan dirinya dari indungnyanya di tengah perjalanan melalui siklus menstruasi. Ketika terjadi kontak seksual, spermatozoa itu berpindah dari tempat penyimpanannya ke saluran kencing, dan di tengah jalan, cairan tersebut diperkaya dengan keluaran-keluaran getah lebih lanjut yang, meskipun demikian, tidak mengandung unsur-unsur pembuahan. Keluaran-keluaran getah ini akan memberikan suatu pengaruh besar atas pembuahan tersebut dengan membantu sperma untuk sampai ke tempat sel telur wanita dibuahi. Dengan demikian, cairan itu merupakan suatu campuran; ia mengandung cairan benih dan berbagai keluaran getah tambahan. Begitu sel telur dibuahi, ia turun ke rahim melalui tabung Falopi; bahkan pada saat ia turun itulah, ia telah mulai terpecah. Kemudian menanamkan dirinya dengan menyusup ke dalam ketebalan atau kekentalan lendir embrio tampak oleh mata telanjang, ia terlihat sebagai kelemot daging yang tidak memiliki bagian-bagian yang bisa dibedakan. Di sana ia berkembang secara bertahap hingga mencapai satu bentuk manusia, selama tahap-tahap ini bagian-bagian tertentu, seperti kepala agak lebih besar volumenya dibandingkan bagian-bagian tubuh lainnya. Hal ini akhirnya menyusut, sedangkan struktur penopang hidup dasar membentuk kerangka yang dikelilingi otot-otot sistem saraf, sistem peredar, isi perut (bagian dalam tubuh) dan sebagainya. Lihat Maurice Bucaille, *Asal-Usul Manusia Menurut Bibel, Al-Qur'an, dan Sains*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 213-214.

³⁴ Dudung Abdullah Harun, *Mengenal Fase-fase Kejadian Kehidupan dan Sifat-sifat Manusia Menurut Al-Qur'an*, (Jakarta: Kalam Mulia, 1994), h. 1-33.



lah terdiri atas roh dan badan.³⁵ Ia merupakan satu kesatuan dari kedua unsur tersebut yang tidak dipisahkan, sebab jika dipisahkan ia bukan lagi dinamakan manusia.

Menurut Imam al-Ghazali dalam kitab *Jawahir Al-Qur'an* dan *Ihya 'Ulm al-Din*, seperti dikutip Yahya Jaya, membenarkan bahwa konsep manusia menurut Al-Qur'an tersusun atas unsur materi dan immateri atau jasmani dan rohani. Akan tetapi ia menekankan pengertian dan hakikat kejadian manusia pada spiritualnya, ruhani atau jiwa. Manusia itu pada hakikatnya adalah jiwanya. Dengan jiwa manusia bisa merasa, berpikir, berkemauan, dan berbuat lebih banyak. Tegasnya, jiwa itulah menjadi hakikat yang hakiki dari manusia karena sifatnya yang latif, ruhani, robbani dan abadi sesudah mati.³⁶

Untuk menunjukkan pengertian roh/jiwa, kata Hasan Langgulung, Imam al-Ghazali menggunakan empat istilah, yaitu *al-qalb*, *al-roh*, *al-nafs*, dan *al-'aql*.³⁷ Menurut Imam al-Ghazali dalam kitabnya *Keajaiban Hati*, keempat term itu masing-masing memiliki dua arti. Dalam pengertian pertama, *al-qalb* berarti *qalb* jasmani; *al-roh* yang bersifat jasmani; *al-nafs* yang berarti hawa nafsu dan sifat pemaarah; dan *al-'aql* berarti ilmu. Adapun dalam pengertian kedua, keempat term itu memiliki arti yang sama, yakni jiwa atau spiritualitas manusia yang bersifat latif, robbani, dan ruhani yang merupakan hakikat, diri, dan zat manusia. Karena itu, manusia dalam pengertian pertama (fisik) tidak kembali kepada Allah, dan dalam pengertian kedua (jiwa) kembali kepada-Nya.³⁸

Pendapat Yahya Jaya mengenai wawasan Imam al-Ghazali tentang manusia, seperti dijelaskan di atas, tampaknya memiliki persamaan dengan hasil penelitian disertasi M. Yasir Nasution. Dalam disertasi M. Yasir Nasution dijelaskan bahwa Imam al-Gha-

³⁵ Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 233; lihat juga H.S. Zuardin Azzaino, *Axiomatika Ilmiah Ilahiah*, (Jakarta: Pustaka Al-Hidayah, 1989), h. 67.

³⁶ Lihat Yahya Jaya, *Spiritualisasi Islam*, (Jakarta: Ruhama, 1994), h. 26.

³⁷ Hasan Langgulung, *Teori-teori Kesehatan Mental*, (Jakarta: al-Husna, 1986), h. 369.

³⁸ Penjelasan lebih detail mengenai keempat term *al-qalb*, *al-roh*, *al-nafs*, dan *al-'aql*, menurut Imam al-Ghazali dapat dilihat dalam karya Imam al-Ghazali, *Keajaiban Hati*, terj. Nurchikmah, (Jakarta: Tintamas, 1984), h. 1-5. Lihat juga Yahya Jaya, *Spiritualisasi Islam*, h. 29.



zali menggunakan term *al-qalb*, *al-roh*, *al-nafs*, dan *al-'aql* sebagai ungkapan hakikat manusia. Ia menyebut keempat term itu sebagai kata-kata yang mempunyai arti yang sama (*al-alfazh al-mutaradifat*).³⁹ Penggunaan keempat term ini mungkin sekali didasari keinginan untuk mempertemukan konsep-konsep filsafat dan tasawuf. Sebab term *al-nafs* dan *al-'aql* sering digunakan para filsuf, sedangkan *al-roh* dan *al-qalb* sering digunakan para sufi⁴⁰ atau sering disebut juga dengan istilah teosofi.⁴¹

Jelasnya, dari penelitian M. Yasir Nasution tentang konsep manusia menurut al-Ghazali, berkesimpulan; "Hakikat (esensi) manusia adalah jiwa yang disebut *al-qalb*, *al-roh*, *al-nafs*, dan *al-'aql*, yaitu substansi imateriel yang berdiri sendiri, berasal dari alam *al-amr*, tidak bertempat, memiliki kemampuan mengetahui dan menggerakkan, mempunyai sifat dasar kekal dan diciptakan (tidak *qadim*)."⁴² Namun dalam pendapat lain, Ali Issa Othman mengatakan bahwa dalam pandangan al-Ghazali hal yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya adalah sifat dari rohnya yang disamakan dengan inti dari manusia.⁴³

Dalam hal ini tampaknya jiwa merupakan antitesis dari tubuh

³⁹ M. Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 83.

⁴⁰ *Ibid.*, h. 84.

⁴¹ Teosofi (gabungan filsafat dan tasawuf). Wacana teosofi klasik dalam dunia Islam pertama sekali diperkenalkan oleh Abû Yazîd al-Bushhâmî. Nuansa filsafat yang mewarnai pemikiran sufistiknya terlihat dari gagasannya mengenai konsep *ittihâd* (penyatuan). Menurutny, sufi akan sampai pada penyatuan dengan Tuhan melalui *fanâ' al-nafs* ("penghancuran diri") dan *baqâ'* (hidup terus-menerus), yaitu kesadaran diri terhadap hilangnya wujud jasmani, namun tetap disadari kekalnya wujud ruhani.

⁴² M. Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, h. 128.

⁴³ Ali Issa Othman, *Manusia Menurut al-Ghazali*, terj. Johan Smit, Anas Mahyuddin, dan Yusuf, (Bandung: Pustaka Salman, 1981), h. 117. Kedua pendapat ini dalam memandang hakikat manusia menurut Imam al-Ghazali seolah-olah terdapat perbedaan. Di satu pihak, M. Yasir Nasution berpendapat bahwa hakikat manusia menurut al-Ghazali adalah jiwa yang disebut *al-qalb*, *al-roh*, *al-nafs*, dan *al-'aql*. Adapun di lain pihak, Ali Issa Othman mengungkapkan hakikat manusia menurut al-Ghazali adalah roh yang menjadi inti dari manusia. Akan tetapi jika kita kembali kepada term yang digunakan oleh al-Ghazali untuk menunjukkan hakikat manusia, yaitu *al-qalb*, *al-roh*, *al-nafs*, dan *al-'aql* sebagai term yang memiliki konotasi (makna) yang sama, maka kedua pendapat ini sebetulnya tidak bertentangan. Barangkali hanya idiom yang mereka pergunakan saja yang berbeda disebabkan perbedaan pendekatan yang dilakukan. M. Yasir Nasution lebih cenderung menggunakan pendekatan filsafat, khususnya filsafat manusia. Adapun Ali Issa Othman lebih cenderung menggunakan pendekatan tasawuf atau mistik.



(*al-jism*) yang membentuk suatu realitas yang dinamakan manusia. Dalam konteks ini, Imam al-Ghazali memandang bahwa unsur tubuh (*al-jism*) adalah bagian yang paling tidak sempurna pada manusia. Ia terdiri atas unsur-unsur materi, yang pada suatu saat komposisinya bisa rusak. Karena itu, ia tidak mempunyai daya sama sekali. Ia hanya mempunyai prinsip alami (*mabda' thabi'i*) yang memperlihatkan bahwa ia tunduk kepada kekuatan-kekuatan di luar dirinya.⁴⁴

Selanjutnya, dalam hal terciptanya jiwa dan hubungannya dengan badan, Imam al-Ghazali menyatakan bahwa jiwa tidak diciptakan dengan sebab adanya kesiapan menerima itu (*bi al-isti'dad al-khash*), tetapi diciptakan ketika adanya kesiapan itu (*'ind al-isti'dad al-khash*).⁴⁵ Menurut pemahaman M. Yasir Nasution, ini menunjukkan bahwa antara jiwa dan badan tidak terdapat hubungan wujud, dalam arti yang satu menyebabkan wujud yang lain.⁴⁶ Namun setelah kedua terwujud (bersatu), antara keduanya terdapat hubungan yang dapat dimengerti; salah satunya memengaruhi yang lain. Hubungan ini tidak lagi dari keberadaan, tetapi dari segi aktivitas yang terlihat dalam kenyataan faktual. Untuk memperlihatkan hubungan ini, al-Ghazali mengibaratkan badan dengan pakaian dan jiwa dengan orang yang berpakaian. Hubungan ini menunjukkan hubungan aktivitas; yang memegang inisiatif adalah orang yang berpakaian dan pakaian adalah alat yang digunakan untuk mencapai tujuan. Ini berarti bahwa badan adalah alat bagi jiwa⁴⁷ dalam mewujudkan perbuatannya.

Tidak terdapat hubungan wujud antara jiwa dan badan telah mendasari argumentasi al-Ghazali tentang kekalnya jiwa atau roh. Menurutnya, memasukkan *al-nafs* ke dalam aksiden⁴⁸ membawa kesimpulan bahwa *al-nafs* tidak bersifat kekal; sebab, aksiden ti-

⁴⁴ M. Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, h. 90.

⁴⁵ *Ibid.*, h. 117.

⁴⁶ *Ibid.*, h. 90.

⁴⁷ *Ibid.*, h. 117-118.

⁴⁸ Aksiden: kualitas atau atribut atau ciri karakteristik dari suatu substansi. Ini berarti bahwa suatu aksiden tidak terdapat di dalam atau dari dirinya sendiri tetapi tergantung pada sesuatu yang lain. Lihat Ali Syaifullah H.A., *Antara Filsafat dan Pendidikan*, (Surabaya: Usaha Nasional, th), h. 171.



tidak berdiri sendiri dan tidak kekal. Ia akan hancur dengan sebab hancurnya substansi yang menampungnya (badan, pen). Sesuatu yang tidak kekal tidak dapat dijadikan esensi (hakikat, pen) manusia.⁴⁹ Oleh karena itu, ia menegaskan bahwa *al-nafs*—dalam pengertian hakikat—adalah substansi imateriel tunggal yang berdiri sendiri dan tidak bisa hancur. Tunggal berarti tidak dapat dibagi-bagi; dan berdiri sendiri berarti eksistensinya tidak terikat kepada badan.⁵⁰

Demikianlah apabila diikuti pemikiran al-Ghazali, keutuhan manusia terlihat pada keserasian hubungan jiwa dengan badan dan selaras dengan kedudukan substansialnya masing-masing. Badan pada hakikatnya hanya sebagai alat; jiwa adalah pemegang inisiatif yang pada hakikatnya mempunyai kemampuan-kemampuan dan tujuan ontologis. Keharmonisan di sini berarti menempatkan jiwa pada tempat yang jauh lebih tinggi daripada badan.⁵¹

Pendapat al-Ghazali tentang struktur eksistensial dan hakikat manusia memiliki persamaan dengan pendapat para filsuf dan pemikir Muslim lainnya.⁵² Demikian, misalnya, Ibn Sina mengatakan bahwa manusia terdiri atas dua unsur, yaitu jiwa dan jasad. Unsur jasad dengan segala anggotanya merupakan alat bagi jiwa dalam melakukan aktivitasnya. Dari itu, jiwa berbeda secara hakiki dengan jasad yang selalu berubah, berganti, berlebih dan berkurang, sehingga ia mengalami kefanaan setelah berpisah dengan jiwa.⁵³ Berbeda hal dengan jiwa sebagai substansi (*jauhar*), rohani yang berdiri sendiri dan akan kekal setelah berpisah dengan jasad.⁵⁴

Pernyataan Ibn Sina ini mengisyaratkan bahwa jiwa meru-

⁴⁹ Lihat M. Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, h. 73-74.

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, h. 120.

⁵² Kritik al-Ghazali tentang dua puluh kesalahan para filsuf Muslim dan para filosofi pada umumnya, dapat dibaca dalam bukunya *Tahafut al-Falasifah*, terj. Ahmadie Thaha, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986). Dari dua puluh masalah ini, ada tiga pikiran filsafat metafisika yang menurutnya sangat berlawanan dengan Islam, dan yang oleh karenanya para filsuf harus dinyatakan sebagai orang ateis, yakni: (1) qadimnya alam; (2) tidak mengetahuinya Tuhan terhadap peristiwa-peristiwa kecil; dan (3) peningkaran terhadap kebangkitan jasmani. Uraian lebih lanjut baca A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 144-152.

⁵³ Lihat Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 78.

⁵⁴ *Ibid.*, h. 83.



pakan substansi rohani yang berbeda dengan jasad; jiwa bersifat kekal dan jasad bersifat fana, maka hakikat manusia adalah jiwanya.⁵⁵ Walaupun pemikiran Ibn Sina sangat diwarnai oleh corak pemikiran Plato, namun dalam hal hubungan jiwa dengan jasad, keduanya berbeda pendapat. Menurut Plato, manusia terdiri atas dua unsur, yaitu unsur badan yang bersifat materiel dan jiwa yang bersifat nonmateriel. Yang disebut jiwa inilah yang telah memanusaiakan manusia. Akan tetapi, jiwa dan badan tidak merupakan kesatuan, namun dualisme yang paralel. Jiwa adanya lebih dahulu dari badan. Ini disebutnya bahwa jiwa mempunyai pra-eksistensi,⁵⁶ yaitu sebelum kita dilahirkan. Jadi sebelum kita memperoleh suatu status badani, kita sudah berada sebagai jiwa-jiwa murni dan hidup dikawasan lebih tinggi di mana kita memandang suatu dunia rohani.⁵⁷

Dalam hal ini, Ibn Sina dengan tegas membantah adanya jiwa sebelum badan atau jiwa mempunyai pra-eksistensi. Bagi Ibn Sina, jiwa-jiwa manusia tidak terdapat dalam keadaan berpisah dengan jasad, lalu bertempat padanya.⁵⁸ Artinya, jiwa itu baru dijadikan pada setiap kali badan yang bisa memakainya dijadikan. Dengan demikian, badan yang baru menjadi milik jiwa dan alat⁵⁹ untuk mewujudkan segala aktivitasnya. Jika jiwa terjadi dengan adanya badan, maka tiap-tiap badan mempunyai jiwa. Jiwa-jiwa dalam badan itu satu macam, tetapi banyak bilangannya. Apabila jiwa telah berpisah dari badan, maka jiwa itu tetap berbilang seperti ketika terdapat pada badan, dan tetap menjadi zat yang berdiri sendiri, disebabkan perbedaan materiel (badan) yang sebelumnya, dan perbedaan masa terjadinya, serta perbedaan jiwa menurut perbedaan badan-badan yang berbeda-beda.⁶⁰

Dengan demikian, Ibn Sina menetapkan kemustahilan wujud

⁵⁵ *Ibid.*, h. 78.

⁵⁶ I.R. Poedjawijatna, *Manusia dengan Alamnya (Filsafat Manusia)*, (Jakarta: Bina Aksara, 1987), h. 67-68.

⁵⁷ P. A. van der Weij, *Filsuf-filsuf Besar tentang Manusia*, diIndonesiakan oleh K. Bertens A. A. Nugroho, (Jakarta: Gramedia, 1988), h. 21.

⁵⁸ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, h. 83.

⁵⁹ A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, h. 132.

⁶⁰ *Ibid.*, h. 133.



jiwa sebelum adanya badan, karena kalau jiwa itu sudah wujud sebelum badan, tentu tidak mungkin berbilang. Apabila jiwa terdapat bersama-sama dengan wujud badan, maka artinya jiwa itu berbilang dan bilangan ini tetap, meskipun sesudah hilangnya badan.⁶¹ Namun demikian, meskipun kedudukan jiwa sebagai forma bagi badan, tidak berarti bahwa jiwa itu musnah dengan musnahnya yang lain (badan, pen.). Jiwa maupun badan dijadikan bersama-sama dan keduanya merupakan substansi yang berbeda satu sama lain. Selain itu, badan tidak menjadi salah satu sebab bagi wujud jiwa, karena pertalian jiwa dengan badan, bukan pertalian kausalitas.⁶²

Filsuf Muslim yang lain, seperti al-Kindi juga membicarakan tentang masalah hakikat manusia, walaupun tidak secara perinci dan mendetail. Pemikiran al-Kindi yang banyak dipengaruhi oleh Aristoteles, mengungkapkan bahwa jiwa manusia adalah kesempurnaan pertama bagi *jism* alami yang memiliki kehidupan secara potensial. Dan pada tempat lain, ia mengatakan bahwa jiwa adalah kesempurnaan *jism* alami yang organis yang menerima kehidupan.⁶³

Kendati pernyataan al-Kindi ini secara redaksional berbeda, tetapi tidak pada pengertian. Menurut pemahaman Ahmad Daudy, pernyataan al-Kindi ini berarti jiwa merupakan kesempurnaan esensial bagi *jism* yang tanpanya *jism* tidak berfungsi sama sekali. *Jism* akan binasa jika telah ditinggalkan jiwa.⁶⁴ Dalam konteks ini, Harun Nasution menulis, bagi al-Kindi roh tidak tersusun (simpl, sederhana), tetapi mempunyai arti penting, sempurna, dan mulia.⁶⁵ Karena itu, bagi al-Kindi, roh (jiwa, pen.) bersifat kekal dan tidak hancur dengan hancurnya badan. Ia tidak hancur karena substansinya berasal dari substansi Tuhan.⁶⁶

Sementara itu dalam pandangan para pemikir Muslim kon-

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, h. 71.

⁶³ Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, h. 20.

⁶⁴ *Ibid.*,

⁶⁵ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 17.

⁶⁶ *Ibid.*, h. 18.



temporer, misalnya Abbad Mahmud al-Aqqad mengatakan bahwa menurut Al-Qur'an roh dan jasad adalah dua esensi pokok dan dengan keduanya manusia hidup. Selanjutnya, dikatakan, hakikat manusia ada pada gabungan semua kekuatan jiwa (*nafs*), akal (*'aql*), dan roh.⁶⁷ Hasan Langgulung juga mengatakan bahwa manusia diciptakan oleh Tuhan terdiri atas jiwa atau roh dan badan. Roh yang merupakan inti manusia sebagai wujud ruhaniyah yang halus sekali (*latifah rabbaniyah ruhiyah*).⁶⁸ Lebih jauh dikatakan:

“Dalam Islam istilah jiwa digunakan istilah *nafs* (jiwa), *qalb* (hati), roh dan *aql* (akal). Kata-kata ini, kecuali *aql*, terdapat dalam Al-Qur'an. Kata *nafs* dalam Al-Qur'an (QS. al-Baqarah: 48) menunjukkan zat dalam keseluruhan, lebih menyatakan unsur penggerak dan aktivitas biologis daripada arti yang sadar atau berpikir manusia. Ia merupakan kata-kata umum meliputi manusia keseluruhannya, tidak khusus menunjukkan pemikiran. Kata *nafs* terdapat dalam Al-Qur'an sebanyak 367 kali. Kata *qalb* selalu digunakan berkaitan dengan emosi dan akal pada manusia. Jadi lebih khusus daripada *nafs*. Ia tidak menunjukkan motif-motif naluri atau unsur biologis, tetapi terhadap bagi bagian yang disadari. Kata *qalb* muncul dalam Al-Qur'an sebanyak 144 kali. Kata roh digunakan oleh Al-Qur'an dengan bermacam-macam arti. Pertama-tama digunakan sebagai pemberian hidup (*al-Hajj*: 29; *Assajdah*: 9; *al-Anbiya*: 91). Juga digunakan dengan arti Al-Qur'an (*asy-Asyura*: 52). Juga digunakan untuk menunjukkan wahyu dan malaikat yang membawanya (*Ghafir*: 15; *al-Nahl*: 102; *al-Syu'ara*: 199). Dalam semua yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an tidak didapati hanya menyatakan badan saja, juga tidak badan dan roh dengan arti manusia dengan aktivitasnya seperti halnya dengan *nafs*, yang menunjukkan bahwa roh berbeda dengan *nafs* menurut Al-Qur'an. Kata roh terdapat dalam Al-Qur'an sebanyak 25 kali. Kata *'aql* sebagai kata benda mujarad tidak disebut sama sekali dalam Al-Qur'an. Tetapi sebagai kata kerja *'aqala* dengan segala akar katanya dalam Al-Qur'an sebanyak 49 kali. Semuanya menunjukkan unsur pemikiran pada manusia (*al-Baqarah*: 24, 75; *al-Anfal*: 22; *al-Mulk*: 10).”⁶⁹

Demikianlah pendapat para filsuf (pemikir) Muslim tentang hakikat manusia. Meskipun para filsuf (pemikir) Muslim menggunakan pendekatan dan argumentasi yang berbeda, tetapi mereka

⁶⁷ Abbas Mahmud al-Aqqad, *Manusia Diungkap Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), h. 32 dan 40.

⁶⁸ Hasan Langgulung, *Teori-teori Kesehatan Mental*, h. 369.

⁶⁹ *Ibid.*, h. 307-308.



mengakui bahwa manusia merupakan ciptaan Allah Swt. yang bersifat monodualistik. Artinya, manusia adalah rangkaian utuh dari dua substansi, yakni komponen materiel (tubuh atau jasad yang berasal dari intisari tanah) dan komponen imateriel (roh yang “di-tiupkan” Allah Swt. kepadanya [tubuh atau jasad]). Adapun hakikat (esensi) manusia menurut para filsuf dan pemikir Muslim adalah roh yang menjadi hakikat dan jati diri manusia.

B. POTENSI DASAR MANUSIA

Manusia sebagai makhluk ciptaan Allah Swt. yang paling mulia (QS. al-Isra’: 70) dan terbaik (QS. at-Tiin: 4) tidak diciptakan secara kebetulan atau tanpa tujuan, seperti disuarakan Rene Guenon.⁷⁰ Tetapi Allah menciptakan manusia untuk mengembang fungsi sebagai khalifah dan hamba Allah Swt.. Fungsi manusia sebagai khalifah-Nya di muka bumi memiliki dua tugas pokok, yakni mewujudkan kemakmuran (QS. Hud: 61) dan kebahagiaan (QS. al-Maidah: 16) di alam semesta ini.

Sementara itu, Nurcholish Madjid menegaskan bahwa kekhalifahan manusia mempunyai implikasi yang amat luas. Disebabkan oleh kedudukannya sebagai “duta” Tuhan di bumi, maka manusia akan dimintai tanggung jawab di hadapan-Nya tentang bagaimana ia melaksanakan tugas suci kekhalifahan itu. Kewajiban untuk bertindak dengan penuh tanggung jawab ini merupakan titik awal moralitas manusia, dan membuatnya sebagai makhluk bermoral, yaitu makhluk yang selamanya dituntut untuk mempertimbangkan kegiatan hidupnya dalam kriteria baik dan buruk. Implikasi lain dari kekhalifahan manusia adalah keperluannya kepada kemampuan untuk mengerti alam (lingkungan) tempat ia hidup dan menjalankan tugasnya. Manusia memiliki kemungkinan memahami alam ini karena potensi akal yang dikaruniakan Tuhan kepadanya.⁷¹

⁷⁰ Menurut Rene Guenon; “Jika dunia ini tidak mempunyai arti dan tujuan, manusia juga tidak mempunyai arti dan tujuan”. Dikutip dari Ali Shariati, “Kemanusiaan Antara Marxisme dan Agama”. Dalam Mochtar Pabottinggi, (penyunting), *Islam: Antara Visi, Tradisi, dan Hegemoni Bukan-Muslim*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986), h. 86.

⁷¹ Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf



Secara sederhana dapat dikatakan bahwa tugas kekhilafahan manusia terletak pada esensi jalan hidup yang harus dilaluinya secara bermoral. Jalan hidup bermoral itu pada prinsipnya bukanlah suatu keharusan yang dipaksakan dari luar diri manusia itu. Tetapi sesuatu yang inheren dan berasal dari dalam dirinya sendiri, yakni fitrah kejadiannya sebagai abdi Allah yang setia. “Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia, melainkan supaya mereka menyembah-Ku” (QS. adz-Dzaariyaat/51: 56).

Menurut Hasan Langgulung, mengabdikan atau menyembah kepada Allah tidak hanya mencakup pengertian ibadah ritual saja (ibadah *mahdhah*, pen.). Tetapi lebih luas dari itu, yakni semua tingkah laku manusia.⁷² Bahkan lebih jauh M. Dawam Rahardjo menulis, sebagai hamba Allah manusia tidak pantas menghamba kepada apa pun dan siapa pun. Penghambaan kepada sesuatu selain Allah Swt., selain berarti menyekutukan-Nya, juga berarti merendahkan derajat manusia itu sendiri. Pernyataan bahwa manusia itu menghamba kepada Allah, tidak berarti manusia itu memperbudak diri dan mengerdikan arti dirinya sebagai manusia. Justru sebaliknya, dengan menghambakan diri kepada Allah manusia telah membebaskan dirinya dari segala bentuk perbudakan.⁷³

Dalam pandangan al-Ghazali, potensi penghambaan hanya kepada Allah Swt. yang disebut fitrah beragama merupakan potensi dasar manusia yang dibawa sejak lahir. Fitrah menurutnya mempunyai keistimewaan-keistimewaan, yaitu: (a) beriman kepada Allah; (b) mampu dan bersedia menerima kebaikan dan keturunan (dasar kemampuan untuk menerima pendidikan dan pengajaran); (c) dorongan ingin tahu untuk mencari hakikat kebenaran yang berwujud daya untuk berpikir; (d) dorongan biologis berupa syahwat, ghadab, dan tabiat (insting); dan (e) kekuatan-kekuatan lain dan sifat-sifat manusia yang dapat dikembangkan dan dapat disempurnakan.⁷⁴

Paramadina, 1992), h. 302.

⁷² Hasan Langgulung, *Manusia dan Pendidikan: Suatu Analisis Psikologi, Filsafat, dan Pendidikan*, (Jakarta: al-Husna, 1989), h. 4.

⁷³ M. Dawam Rahardjo, “Ensiklopedia Al-Qur'an: 'Abd'”. Dalam *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. V, 1994, h. 43.

⁷⁴ Zainuddin, dkk, *Seluk-Beluk Pendidikan Al-Ghazali*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1991),



Dengan demikian, dapat ditegaskan bahwa manusia diciptakan Allah untuk mengemban amanah selaku khalifah di muka bumi. Sebagai khalifah, manusia bertugas memakmurkan bumi dengan membangun dan mengolah sumber daya alam sesuai kehendak Tuhan.⁷⁵ Ini berarti Allah menjadikan manusia sebagai khalifah di bumi bertujuan untuk memakmurkannya dan melaksanakan hukum-hukum Tuhan dengan adil.⁷⁶ Karena itu, Allah menciptakan segala yang ada di alam raya ini merupakan amanah-Nya bagi manusia dan ia ditundukkan agar manusia dapat mengolahnya dengan mudah, serta manusia adalah pemikul amanah Allah, yakni melaksanakan ajaran-Nya, sehingga manusia dapat memenuhi tujuan penciptaan-Nya untuk menyembah kepada Allah Swt.. Dengan kedudukan, fungsi dan tugas ini yang berdimensi keduniaan dan ketuhanan, manusia dapat mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Karena itu, makhluk berbudaya ini diperintah untuk meraih dua kebahagiaan itu sekaligus.

Agar manusia dapat melakoni kedudukannya, melaksanakan tugas dan fungsinya dan mewujudkan tujuan hidupnya dengan baik, Allah Swt. telah melengkapi manusia dengan seperangkat potensi dan syarat-syarat yang diperlukan.⁷⁷ Perangkat pertama dan utama, kata Jalaluddin, adalah potensi tauhid yang dianugerahkan Allah melalui penyaksian manusia terhadap Tuhan (QS. al-A'raf: 172). Kesaksian ini dilanjutkan dengan pembekalan diri manusia berupa potensi yang sesuai dengan sifat-sifat Tuhan. Proses ini dikemukakan dalam firman Allah; "Aku telah membentuknya dan menghembuskan kepadanya roh-Ku" (QS. al-Hijr: 29).⁷⁸

Pernyataan Allah ini, menurut pemahaman Hasan Langgung, mengisyaratkan akan adanya sifat-sifat Tuhan—walau dalam kadar yang terbatas—pada diri manusia. Kaitannya dengan tugas

hlm. 66-67.

⁷⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, h. 300.

⁷⁶ J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasa: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1994), h. 55.

⁷⁷ Isma'il Raj'i al-Faruqi, *Islam dan Kebudayaan*, (Bandung: Mizan, 1984), h. 37.

⁷⁸ Jalaluddin, "Sisi Pendidikan Islam: Konsep Peningkatan Kualitas Sumber Daya Insani". Ceramah pada Acara Pengajian dan Mimbar Agama Islam TVRI Stasiun Pusat Jakarta Untuk Paket Acara Tanggal 6 Mei 1993, h. 4.



pengabdian terlihat dari hubungan antara perintah mengabdikan dan sifat-sifat Allah dalam *al-Asma' al-Husna* yang berjumlah 99 itu. Misalnya, Allah memerintahkan manusia menunaikan shalat. Dengan berbuat demikian, manusia menjadi lebih suci. Jadi ia telah meniru sifat Tuhan dalam kesucian, yaitu *al-Quddus*. Begitu seterusnya.⁷⁹

Potensi lainnya adalah potensi akal untuk mengembangkan ilmu pengetahuan. Manusia diberi kemampuan untuk itu yang secara simbolis dikemukakan dalam firman-Nya; “Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama...” (QS. al-Baqarah: 31). Ayat ini berdasarkan interpretasi Hasan Langgulung, mengandung tiga implikasi. *Pertama*, menunjukkan bahwa yang ditanyakan Allah kepada malaikat adalah benda-benda atau keseluruhan alam jagat raya ini didemonstrasikan kepada malaikat dan manusia disuruh menyebutkan namanya. Karena malaikat tidak sanggup, maka mereka disuruh sujud kepada Adam dan sekaligus menunjukkan bahwa manusia (Adam) berhak menjadi khalifah. Ini berarti bahwa kelebihan yang dimiliki manusia adalah ilmu. *Kedua*, bahwa khalifah sebagai tujuan tertinggi hidup manusia berkaitan erat dengan ilmu manusia terhadap benda-benda dan ciri-cirinya. Oleh karena itu, mengetahui nama-nama di sini bukanlah termasuk ilmu naqli, tetapi ilmu-ilmu aqli, sebab berkaitan dengan khalifah di bumi. Kalau ia adalah ilmu-ilmu naqli tentulah malaikat lebih tahu, bukankah mereka yang lebih banyak beribadah dan bertasbih? *Ketiga*, di dalam ayat ini menunjukkan bahwa Allah hanya mengajarkan ciri-ciri dan sifat-sifat benda saja, bukan hakikatnya. Karena itu, pengetahuan manusia tidak dapat menjawab hakikat benda dan sifat-sifat wujudnya. Dari sini dapat ditegaskan bahwa ilmu pengetahuan adalah inti kekhilafan manusia.⁸⁰

⁷⁹ Hasan Langgulung, *Manusia dan Pendidikan*, h. 5.

⁸⁰ Hasan Langgulung, *Asas-asas Pendidikan Islam*, (Jakarta: al-Husna, 1987), h. 327-328.



C. MANUSIA DAN KEHIDUPAN SEMESTA

1. Kedudukan Manusia dan Allah Swt.

Tauhid mengajarkan bahwa Allah Swt. itu Maha Esa. Dia Maha Hadir dan Maha Dekat dengan kehidupan manusia. Allah *Ta'ala* tidak menghendaki manusia jauh dari-Nya, namun kerap kali manusia sengaja menjauhkan diri dari Tuhan. Dalam keadaan fitri, kedudukan manusia itu sangat dekat dengan Tuhan. Kedekatan di sini bukan secara fisik, melainkan secara metafisik. Nabi pernah ditanya oleh seseorang, “di mana sebenarnya Tuhan” sehingga ia dapat berhubungan dengan-Nya dan Tuhan mengetahui apa yang dilakukan. Allah menjawab pertanyaan ini dalam firman-Nya; “Jika hamba-hamba-Ku bertanya padamu (Muhammad) tentang Aku, Katakanlah bahwa Aku amat dekat dengan mereka” (QS. al-Baqarah: 186).

Begitu dekatnya Tuhan dengan manusia seakan-akan tidak ada keterpisahan jarak antara Dia dan manusia. Allah Swt. berfirman: “Kami yang telah menciptakan manusia (oleh sebab itu) Kami mengetahui apa yang sedang berkecamuk atau sedang terlintas di dalam jiwanya. Sebetulnya Kami lebih dekat (dengan manusia) daripada urat nadi lehernya sendiri” (QS. Qaaf: 16).

Ayat ini sekaligus menginformasikan bahwa setelah Allah Swt. menciptakan manusia bukan berarti dilepas begitu saja, tetapi sikap dan perilakunya tetap dalam pengawasan Allah. Sentuhan-sentuhan kekuasaan dan pengawasan Allah karena Dia amat dekat, lebih dekat dibandingkan urat nadi leher manusia itu sendiri. Begitu dekatnya Allah dengan manusia, betapa pun rahasia (dalam kategori manusia), tidak akan lepas dari pengawasan dan keterlibatan Allah. Satu paradigma moral yang sangat efektif dan menjadi kendali, bagi manusia bahwa pembicaraannya, tindakannya, bahkan apa yang terlintas dalam benak dan pikirannya, akan selalu mendapat pantauan dari Tuhan.⁸¹

⁸¹ Muhammad Tholhah Hasan, *Dinamika Kehidupan Religius*, (Jakarta: PT. Listafariska Putra, 2004), h. 111-113.



2. Kedudukan Manusia di Alam Semesta/Lingkungan

Hubungan manusia dengan sumber daya alam ini dalam Islam ada tiga macam peran. *Pertama*, hubungan *al-intifa'u bih*/hubungan *utility*, yaitu mengambil manfaat. Manusia diperintahkan untuk mengambil manfaat dari sumber daya dan kekuatan alam yang ada. *Kedua*, hubungan *i'tibar*, mengambil pelajaran. Hubungan manusia dengan alam merupakan hubungan *view point*, bahwa alam dapat menambah pandangan dan menambah pelajaran bagi manusia. Pelajaran (*i'tibar*) berarti mengambil hikmah, dalam arti tidak sampai mendekati barang karena membahayakan atau menjaga agar tidak membahayakan. Atau alam ini bisa digunakan sebagai pelajaran dengan cara mengambil temuan-temuan yang dapat dijadikan teori dan menjadi pengetahuan secara umum. Jadi, dengan *i'tibar*, alam dapat dijadikan sumber pengetahuan bagi manusia. *Ketiga*, hubungan *al-ihthifaz* atau hubungan untuk pelestarian alam, konservasi atau *saving* (menyelamatkan alam).⁸²

Jika manusia hidup di tengah alam semesta ini dengan segala kekuatan dan kekayaannya, maka sebagai manusia seharusnya bisa menempatkan diri dalam hubungan mengambil manfaat, mengambil pelajaran dan melestarikan alam. Al-Qur'an banyak sekali menunjukkan maksud ini. Misalnya, apa yang ada di sekitarmu itu merupakan *mata'an lakum wa li'an'amikum*, suatu kenikmatan, kesenangan, dan fasilitas bagimu”.

Di lain pihak Allah menyuruh manusia, *unzuru ma fi al-samawati wa al-ard* (perhatikan apa yang ada di langit dan di bumi), dalam arti manusia diperintahkan untuk melakukan *i'tibar*. Meskipun manusia bisa memanfaatkan alam dan mengambil pelajaran, manusia juga diperingatkan bahwa alam ini untuk kepentingan jangka panjang dan memperhitungkan kelanjutan generasi mendatang. Oleh karena itu, ada perintah *al-ihthifaz*, konservasi. Berulang kali Tuhan memperingatkan, *wala tufsidu fi al-ard*, “dan janganlah menimbulkan bencana dan kerusakan di dunia.”

⁸² *Ibid.*, h. 121.



3. Hubungan Manusia dengan Sesamanya

Manusia adalah makhluk sosial dan berbudaya. Manusia tidak bisa hidup menyendiri, tanpa berkomunikasi dengan orang lain dan melepaskan ketergantungan hidupnya dengan sesama. Manusia hanya dapat hidup dengan sebaik-baiknya, dan baru mempunyai arti dan nilai hidup, jika di samping menjalin keserasian hubungan dengan Tuhannya yang telah memberikan amanat kepadanya, ia juga hidup bergaul bersama-sama dengan anggota masyarakat lainnya. Serta menjalin hubungan yang serasi dengan alam dan lingkungan hidupnya.⁸³

Banyak ayat-ayat Al-Qur'an yang berisi tuntunan, nilai-nilai moral (akhlak) dan norma-norma hukum yang dapat dijadikan pedoman dan dasar dalam mengatur pergaulan hidup di masyarakat bagi manusia. Sehingga terciptalah lingkungan masyarakat yang sehat, tertib, aman dan sejahtera. Yakni suatu lingkungan hidup sosial di mana para anggotanya saling menolong, saling menjalin silaturahmi, saling menghargai dan menghormati serta mempunyai keselarasan dengan lingkungan alam sekitarnya.

D. TERM MANUSIA DALAM AL-QUR'AN

Dalam Al-Qur'an banyak sekali gambaran yang membahas tentang manusia dan makna filosofis dari penciptaannya. Manusia merupakan makhluk yang sempurna dan sebaik-baik ciptaan yang dilengkapi dengan akal dan pikiran. Dalam Al-Qur'an dijelaskan manusia sebagai suatu makhluk pilihan Tuhan, sebagai khalifah-Nya di bumi, serta sebagai makhluk semi samawi dan semi dunia-wi yang di dalam dirinya ditanamkan sifat mengakui Tuhan, bebas tepercaya, rasa tanggung jawab terhadap dirinya maupun alam semesta, langit, dan bumi. Akan tetapi manusia sering melupakan hakikat kedudukannya sebagai hamba Allah.

Di dalam Al-Qur'an ada tiga istilah yang biasa digunakan untuk menunjuk pengertian manusia. Ketiga kata tersebut, yaitu *al-*

⁸³ Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, *Beberapa Aspek Ilmiah Tentang Al-Qur'an*, (Jakarta: Litera Antar Nusa, 1994), h. 180.



basyar, *al-insan*, dan *al-nas*. Meskipun ketiga kata tersebut merujuk kepada manusia, namun secara khusus memiliki makna yang berbeda, hal demikian dapat dilihat dari penjelasan di bawah ini.⁸⁴

1. Al-Basyar

Kata *al-basyar* ini dinyatakan dalam Al-Qur'an sebanyak 36 kali yang tersebar dalam 26 surah. Secara etimologi *al-basyar* merupakan bentuk jamak dari *al-basyarat* (البشرة) yang berarti kulit kepala, wajah dan tubuh menjadi tempat tumbuhnya rambut. Pemaknaan manusia dengan *al-Basyar* memberikan pengertian bahwa manusia adalah makhluk biologis serta memiliki sifat-sifat yang ada di dalamnya, seperti makan, minum, perlu hiburan, dan seks.

Kata *al-basyar* ditujukan pada seluruh umat manusia tanpa terkecuali. Ini berarti bahwa Rasul pun memiliki dimensi *al-basyar*. Hal ini mengisyaratkan bahwa manusia memiliki persamaan dengan ciri pokok dari makhluk Allah lainnya seperti hewan dan tumbuh-tumbuhan. Ciri pokok tersebut di antaranya adalah persamaan dalam dunia ini memerlukan ruang dan waktu seta tunduk terhadap sunatullah. Dengan demikian persamaan manusia dari aspek materi atau dimensi alamiah saja.⁸⁵

2. Al-Insan

Kata ini dinyatakan dalam Al-Qur'an sebanyak 73 kali yang tersebar dalam 43 surah. Penggunaan kata *al-insan* pada umumnya digunakan menggambarkan pada keisimewaan manusia penyandang predikat khalifah di muka bumi, sekaligus dihubungkan dengan proses penciptaannya. Ini dikarenakan manusia memiliki potensi dasar, yaitu fitrah akal dan *qalb*. Menempatkan manusia sebagai makhluk mulia dan tertinggi dibanding makhluk lainnya.

Kata *al-insan* juga menunjuk pada proses kejadian manusia, baik Adam maupun manusia setelah Adam di alam rahim yang berlangsung secara utuh dan berproses. Dalam hal ini ada dua di-

⁸⁴ Samsul Nizar, *Peseta Didik dalam Perspektif Pendidikan Islam: Pengantar Filsafat Pendidikan Islam*, (Padang: IAIN Imam Bonjol Press, 1999), h. 13.

⁸⁵ Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2008), h. 4-5.



mensi yang terkandung. *Pertama*, dimensi tanah (dengan berbagai unsurnya) yang mengisyaratkan bahwa manusia pada dasarnya tidak bisa lepas dari pengaruh kekuatan alam dan kebutuhan-kebutuhan yang menyangkut dengannya dan saling memengaruhi antara yang satu dengan yang lainnya. Dimensi *kedua*, yaitu dimensi spiritual (ditiupkan-Nya roh-Nya kepada manusia) yang mengisyaratkan bahwa pada hakikatnya kehidupan manusia diarahkan kepada tujuan di samping materiel dan nonmateriel, dengan kata lain kehidupan manusia hendaknya senantiasa diarahkan kepada suatu realitas yang Mahasempurna (Allah), tanpa batas, tanpa cacat, dan tanpa akhir.

Dengan demikian, kata *al-insan* mengandung makna tentang keunikan manusia yaitu agar manusia hidup dengan nilai illahiyah, agar manusia senantiasa menggunakan akal dan potensi yang dimilikinya secara optimal, dengan tetap berpedoman kepada ajaran Ilahi. Dengan inilah manusia dapat mewujudkan dirinya sebagai makhluk Allah yang mulia, jika tidak maka manusia akan terjerumus dan jatuh kejurang kenistaan dan kehancuran serta kehinaan.⁸⁶

Al-Qur'an juga menjelaskan tentang sifat umum manusia, serta sisi kelebihan dan kelemahan manusia, yaitu:

- a. Tidak semua yang diinginkan manusia berhasil dengan usahanya, bila Allah tidak menginginkannya.
- b. Gembira bila ada nikmat, susah bila dapat cobaan.
- c. Manusia sering bertindak bodoh dan zalim baik terhadap dirinya maupun makhluk Allah lainnya.
- d. Manusia sering kali ragu dalam memutuskan persoalan.
- e. Jika mendapat kenikmatan materi sering lupa diri dan kikir.
- f. Manusia adalah makhluk yang lemah.
- g. Kewajiban berbakti kepada kedua orangtua.
- h. Peringatan Allah agar manusia waspada terhadap bujukan rayuan orang-orang munafik.

⁸⁶ Samsul Nizar, *Peseta Didik dalam Perspektif Pendidikan Islam*, h. 16-17.



3. Al-Nas

Kata *al-nas* dalam Al-Qur'an dinyatakan sebanyak 240 kali yang tersebar dalam 53 surah. Kata ini menunjukkan pada hakikat manusia sebagai makhluk sosial dan ditunjukkan kepada seluruh manusia secara umum tanpa melihat statusnya apakah beriman atau kafir. Kata ini juga menunjukkan kepada karakteristik manusia senantiasa berada dalam keadaan labil. Meskipun telah dianugerahkan Allah Swt. dengan berbagai potensi yang bisa digunakan untuk mengenal Allah Swt.. Namun hanya sebagian manusia yang mau menggunakannya sesuai dengan ajaran Allah *Ta'ala*. Adapun sebagian yang lain menggunakan potensi tersebut untuk menentang kemahakuasaan Allah. Kata *al-nas* juga digunakan Al-Qur'an untuk menunjukkan kepada makna lawan dari binatang buas. Ia diasumsikan sebagai makhluk yang senantiasa tunduk pada alam di mana ia berada.

Dari penjelasan tersebut dapat disimpulkan bahwa manusia adalah makhluk yang memiliki kelengkapan fisik dan psikis. Dengan kelengkapan fisik, ia dapat melaksanakan tugasnya yang memerlukan dukungan kekuatan fisik dan dengan kelengkapan psikis ia dapat melaksanakan kegiatannya yang memerlukan dukungan mental,⁸⁷ dijadikannya sebagai tujuannya. Oleh karenanya, menentukan dan mengerti apa sebenarnya tujuan hidup di dunia ini menjadi sangat penting.⁸⁸

Berdasarkan kedua fungsi hidup manusia dalam kedudukannya dengan Allah Swt. dan dengan alam beserta lingkungannya, maka bisa ditarik sebuah kesimpulan bahwa tujuan manusia hidup di dunia ini juga ada dua. *Pertama*, mencari ridha Allah Swt.: "Dan Allah menjanjikan kepada orang mukmin laki-laki dan perempuan, (akan mendapat) surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai, kekal mereka di dalamnya, serta (mendapat) tempat tinggal yang baik di dalam surga 'Adn. Dan keridhaan dari Allah itu lebih besar. Itu adalah keuntungan yang besar" (QS. at-Taubah: 72).

Mengenai ayat ini, Imam al-Ghazali dalam kitab *Ihya' 'Ulum*

⁸⁷ Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam*, h. 5-6.

⁸⁸ *Ibid.*, h. 189.



al-Din, memberikan penjelasan bahwa Allah lebih meninggikan ridha-Nya daripada surga, sebagaimana Allah lebih meninggikan zikir/mengingat-Nya dari pada shalat. Dari penjelasan ayat tersebut bisa dipahami bahwa mencari ridha Allah Swt. yang memiliki surga, lebih diutamakan daripada mencari surga itu sendiri. Padahal surga adalah puncak dari apa yang diinginkan tiap orang dan senantiasa didambakannya.⁸⁹

Apabila manusia telah mendapat ridha dari Allah Swt., Allah yang Mahakuasa, yang memiliki segala sesuatu, yang menggenggam seluruh kehidupan, maka tidak akan ada kesulitan baginya untuk mendapatkan yang lainnya. Oleh karena itu, Al-Qur'an menyuruh umat manusia agar mengorientasikan seluruh kegiatan, seluruh gerak dalam hidupnya untuk mendapatkan ridha Allah. Bukan diorientasikan untuk mendapatkan surga (QS. al-Baqarah: 112 dan 272). Dalam ayat di atas juga dijelaskan lagi bahwa seorang hamba yang menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah Swt. dan hanya mengharapkan ridha-Nya serta beramal saleh, maka Allah menjamin hidupnya akan dijauhkan dari segala kesedihan dan rasa takut.

Apabila orang Muslim ingin hidup bahagia di dunia dan di akhirat, mereka harus mengikuti *sunnatullah* di atas, yaitu taat beribadah kepada Allah, sanggup memimpin umat manusia dengan baik, sanggup mengelola bumi ini untuk kepentingan manusia, menggalang persatuan dan kesatuan yang kuat di antara mereka sehingga tidak mudah dipecah belah oleh musuh. Jadi menjadi jelaslah bahwa tujuan Allah mengutus Nabi Muhammad saw. tidak lain adalah untuk memberi petunjuk dan peringatan agar mereka bahagia di dunia dan di akhirat. Nabi diutus agar menjadi rahmat bagi seluruh alam, yakni menyebarkan kasih sayang pada seluruh makhluk, tidak hanya manusia, tetapi juga untuk jin, hewan, dan tumbuh-tumbuhan.

Sebagai umat Muhammad, maka tugas kita saat ini adalah meneruskan risalah beliau, yakni menjadi rahmat bagi seluruh alam.

⁸⁹ Imam Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum Al-Din*, Juz IV, (Semarang: Maktabah Karya Toha Putra, t.th.), h. 334.



Sebagai khalifah Allah di bumi, manusia bisa melaksanakan tugasnya dengan baik, bisa mengayomi dan melindungi segala apa yang ada di sekitarnya. Bahkan tumbuh-tumbuhan pun tidak merasa khawatir dirusak jika didekati oleh manusia. Tujuan hidup yang sebenarnya adalah bagaimana manusia bisa benar-benar menjadi manusia. Yakni manusia yang bisa menunjukkan eksistensi dirinya dengan menjadi manusia yang bermanfaat, baik untuk dirinya sendiri, orang-orang di sekitarnya, dan lingkungan hidup yang melingkupi dirinya. Bermanfaat baik dengan dirinya, ilmunya, pemikirannya, hartanya, bahkan walau hanya dengan tenaganya. Dengan begitu, lingkungan yang ada di sekitarnya merasa aman dan nyaman berada di dekatnya?



prenadamedia
G R O U P



PARADIGMA KEILMUAN BARAT

A. TRANSFORMASI PARADIGMA KEILMUAN

Dialektika yang muncul dalam literatur filsafat Barat mengenai ilmu pengetahuan menjadi pembahasan yang penting. Mengingat benturan antar teori dan pemikiran ilmu pengetahuan dari para ilmuwan terus bergulir sejak masa *renaissance* hingga post-modern. Setelah ilmu pengetahuan bersatu dengan teknologi pada pertengahan abad ke-19 M, ia menjadi kekuatan penting dan sentral dalam perubahan sosial dan budaya bagi masyarakat. Karena daya tarik ilmu pengetahuan dan teknologi yang begitu tersebar luas ke dalam pikiran manusia. Sehingga pengaruhnya telah mewarnai seluruh masyarakat dunia dari Timur hingga Barat. Efek yang dominan ini dipengaruhi kuat oleh model epistemologi yang berkembang terutama rasionalisme dan empirisisme.

Kecenderungan masyarakat ilmuwan untuk menikmati ilmu pengetahuan yang dirumuskan bersama dengan paradigmanya, membuat rasa ingin tahu yang mendalam oleh sebagian ilmuwan lainnya, seperti yang dialami Thomas Kuhn. Ia melihat adanya ketidakpedulian terhadap sesuatu yang ada dibalik ilmu pengetahuan itu. Di satu pihak masyarakat hanya menikmati ilmu pengetahuan dalam skala praktis. Adapun di pihak lain, para ilmuwan

menerapkan penelitian dan eksperimennya dengan kadar persepsinya terhadap alam yang menurutnya sudah tepat. Kedua sikap tersebut menuntunnya untuk melakukan sebuah upaya mengungkapkan bahwa ilmu pengetahuan berkembang tidak bisa lepas dari paradigma para ilmuwan. Maka Kuhn ingin mencetuskan apa yang ia sebut sebagai revolusi ilmu pengetahuan (*science revolution*).

Patton mendefinisikan pengertian paradigma untuk memberikan kejelasan terhadap teori paradigma Kuhn, yaitu:

*A paradigm is a worldview, a general perspective, a way of breaking down the complexity of the real world. As such, paradigms are deeply embedded in the socialization of adherents and practitioners: paradigms tell them what is important, legitimate, and reasonable. Paradigms are also normative, telling the practitioner what to do without the necessity of long existential or epistemological consideration. But it is this aspect of paradigms that constitutes both their strength and their weakness—their strength in that it makes action possible, their weakness in that the very reason for action is hidden in the unquestioned assumptions of the paradigm.*⁹⁰

Paradigma dipahami sama dengan *worldview* (pandangan dunia), *general perspective* (cara pandang umum), atau *way of breaking down the complexity* (cara untuk menguraikan kompleksitas). Makna *worldview* sebagai kepercayaan, perasaan dan apa-apa yang terdapat dalam pikiran orang yang berfungsi sebagai motor bagi keberlangsungan dan perubahan sosial dan moral.⁹¹ *Perspective* sama dengan *worldview* diartikan sebagai pandangan manusia terhadap dunia realitas.⁹² Penekanannya pada fungsi *worldview* sebagai motor perubahan sosial dan moral. Sehingga *worldview* diartikan sebagai sistem kepercayaan yang integral tentang hakikat diri manusia, realitas, dan makna eksistensial.⁹³

Dalam kaitannya dengan aktivitas ilmiah Alparslan Acikgence

⁹⁰ M.Q. Patton, *Qualitative Evaluation and Research Methods*, Edisi: Second (Newbury Park, CA: Sage, 1990), h. 9.

⁹¹ Ninian Smart, *Worldview, Crosscultural Explorations of Human Belief*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1983), h. 1-2.

⁹² Syed Muhammad Naquib Al-Attas "Opening Address The Worldview of Islam: An Outline". Dalam Sharifah Shifa Al-attas (Ed.), *Islam and Challenge of Modernity* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), h. 25.

⁹³ Thomas F Wall, *Thinking Critically About Philosophical Problem, A Modern Introduction* (Australia: Thomson Learning, 2001), h. 532.



memaknai *worldview* sebagai asas bagi setiap perilaku manusia, termasuk aktivitas ilmiah ilmu pengetahuan. Setiap aktivitas manusia akan mencari dan menguraikan ke dalam *worldview*.⁹⁴ Suatu *worldview* umumnya memiliki lima struktur konsep atau pandangan yang terdiri dari struktur konsep tentang: (1) ilmu pengetahuan; (2) alam semesta; (3) manusia; (4) kehidupan; dan (5) nilai moralitas.⁹⁵

Lebih jauh, menurut Kuhn paradigma ialah pandangan dasar tentang pokok bahasan ilmu pengetahuan. Mendefinisikan apa yang harus diteliti dan dibahas, pertanyaan apa yang harus dimunculkan, bagaimana merumuskan pertanyaannya, dan aturan apa yang harus diikuti dalam menginterpretasikan jawabannya. Paradigma merupakan konsensus terluas dalam dunia ilmiah yang berfungsi membedakan satu komunitas ilmiah dengan komunitas lainnya. Paradigma berkaitan dengan pendefinisian, eksemplar ilmiah, teori, metode, serta instrumen yang tercakup di dalamnya.⁹⁶

Penjelasan Kuhn ini mengindikasikan bahwa paradigma merupakan praktik ilmiah aktual yang diterima, seperti hukum, teori, aplikasi, dan instrumen yang diterima bersama, sehingga merupakan model yang dijadikan sebagai sumber dan tradisi-tradisi yang mantap dalam riset-riset ilmiah khusus. Paradigma berarti, “pola”, “model”, atau “skema” dan pemahaman aspek-aspek tertentu tentang realitas (kenyataan) yang dikaji.⁹⁷

Paradigma sebagai kerangka bangunan berpikir atau *worldview* yang mampu menjadi wacana untuk temuan ilmiah yang dalam konseptualisasi Kuhn, menjadi wacana untuk temuan ilmiah baru. Kuhn berpendapat bahwa, seorang ilmuwan selalu bekerja dengan suatu paradigma tertentu. Paradigma tersebut berguna bagi ilmuwan untuk memecahkan masalah dan kesulitan yang

⁹⁴ Alparslan Açıkgenç, “The Framework for A history of Islamic Philosophy”. Dalam *Al-Shajarah, Journal of The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, jilid 1 Nomor 1 & 2, 1996, h. 6.

⁹⁵ Alparslan Açıkgenç, *Scientific Thought And Its Burdens, An Essay in the History and Philosophy of Science* (Istanbul: Fatih University Publications, 2000), h. 78.

⁹⁶ Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu; Klasik Hingga Modern*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2014), h. 165.

⁹⁷ *Ibid.*, h. 166.



muncul dalam kerangka ilmunya, ketika muncul banyak anomali-anomali yang tidak dapat dimasukkan dalam kerangka ilmunya, sehingga pada tahap ini diperlukan revolusi paradigmatik. Dalam hal ini Kuhn sangat berjasa dalam mendobrak citra filsafat ilmu sebagai logika ilmu, serta menggulingkan anggapan seakan ilmu sebagai kenyataan yang mempunyai kebenaran *sui generis* (objektif dan satu-satunya), ia menyatakan bahwa ilmu pengetahuan tidak terlepas dari faktor ruang dan waktu.

Setidaknya terdapat empat paradigma ilmu pengetahuan yang dikembangkan dalam menemukan hakikat realitas atau ilmu pengetahuan, yaitu positivisme, post-positivisme (*classical paradigm, conventionalism paradigm*), kritikal teori (*realism*), dan konstruktivisme. Dalam ilmu sosial, misalnya, perubahan terjadi secara cepat dan dinamis, tergantung pada bukti empiris yang diyakini. Keragaman paradigmatik dapat terjadi karena perbedaan pandangan filosofis, konsekuensi logis dari perbedaan teori yang digunakan dan sifat metodologi yang digunakan untuk mencapai kebenaran.⁹⁸

Pengetahuan yang diproses menurut metode ilmiah merupakan pengetahuan yang memenuhi syarat-syarat keilmuan, dan dengan demikian dapat disebut pengetahuan ilmiah atau ilmu. Pengetahuan ilmiah ini diproses lewat serangkaian langkah-langkah tertentu yang dilakukan dengan penuh kedisiplinan, dan dari karakteristik inilah, maka ilmu sering dikonotasikan sebagai disiplin. Disiplin inilah yang memungkinkan ilmu berkembang relatif lebih cepat bila dibandingkan dengan pengetahuan-pengetahuan lainnya. Ilmu dapat diibaratkan sebagai piramida terbalik dengan perkembangan pengetahuannya yang bersifat kumulatif, di mana penemuan pengetahuan ilmiah yang satu memungkinkan penemuan pengetahuan-pengetahuan ilmiah yang lainnya.

Sebuah hipotesis yang telah teruji secara formal diakui sebagai pernyataan pengetahuan ilmiah yang baru yang memperkaya khazanah keilmuan yang telah ada. Sekiranya pengetahuan ilmiah yang baru ini kemudian ternyata salah, disebabkan kelengahan da-

⁹⁸ Muhammad Adib, *Filsafat Ilmu; Ontologi, Epistemologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. 112-113.



lam salah satu langkah dari proses penemuannya, maka cepat atau lambat kesalahan ini akan diketahui dan pengetahuan ini akan dibuang dari khazanah keilmuan.⁹⁹

Bagi Kuhn, tahapan perkembangan dini pada kebanyakan ilmu pengetahuan ditandai oleh persaingan yang berkesinambungan di antara sejumlah pandangan yang sangat berbeda terhadap alam. Masing-masing sebagian diturunkan dari/dan semuanya dalam garis besarnya selaras dengan ketentuan-ketentuan pengamatan dan metode ilmiah. Apa yang membedakan berbagai aliran ini bukanlah kegagalan metode yang satu atau yang lain—semuanya “ilmiah”—melainkan apa yang akan kita sebut cara-cara yang tidak dapat dibandingkan dalam melihat dunia dan dalam mempraktikkan ilmu pengetahuan di dalamnya.

Pengamatan dan pengalaman dapat dan harus membatasi keanekaragaman kepercayaan ilmiah yang diperbolehkan; kalau tidak maka tidak ada ilmu pengetahuan. Akan tetapi, mereka tidak dapat dengan sendirian menetapkan jumlah tertentu kepercayaan demikian yang tampaknya sebagai unsur *arbitrer*,¹⁰⁰ tersusun dari peristiwa personal dan historis yang terjadi secara kebetulan, selalu merupakan unsur pembentuk yang didukung oleh masyarakat ilmiah tertentu pada masa tertentu.¹⁰¹

Munculnya *shifting paradigm*¹⁰² yang digagas Kuhn merupakan respons atas pendapat Popper yang lebih dulu menguraikan terjadinya ilmu empiris melalui jalan hipotesa untuk kemudian diberlakukan prinsip falsifikasi. Sejarah ilmu pengetahuan hanya digunakan Popper sebagai “bukti” untuk mempertahankan pendapatnya. Kuhn justru lebih mementingkan sejarah ilmu sebagai titik tolak penyelidikan.

⁹⁹ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2010), h. 141.

¹⁰⁰ Kata arbitrer bisa diartikan sewenang-wenang, berubah-ubah, tidak tetap, mana suka. Dalam kajian filsafat linguistik, arbitrer diartikan tidak adanya hubungan wajib antara lambang bahasa (yang berwujud bunyi itu) dengan konsep atau pengertian yang dimaksud oleh lambang tersebut.

¹⁰¹ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific of Revolution; Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), h. 4.

¹⁰² *Shifting paradigms* adalah istilah yang cocok untuk menggambarkan terjadinya dimensi kreatif pemikiran manusia dalam bingkai kefilosofatan.



Jika menurut Popper, proses perkembangan ilmu adalah dengan proses yang disebut falsifikasi (proses eksperimentasi untuk membuktikan salah dari suatu teori ilmu) dan refutasi (penyangkalan teori) di mana keduanya walaupun secara sekilas seperti memiliki perbedaan, hanya saja keduanya memiliki kesamaan, bahkan cukup fundamental. Keduanya jelas memiliki nuansa positivistik dan berimplikasi pada objektivistik, serta cenderung memisahkan antara ilmu dan unsur-unsur subjektivitas dari ilmuwan. Keduanya juga berimplikasi pada pandangan bahwa proses perkembangan ilmu adalah dengan jalan linier—akumulasi dan eliminasi.

Kuhn menolak pandangan Popper di atas, (proses evolusi, akumulasi dan eliminasi).¹⁰³ Jika Popper menggunakan sejarah ilmu sebagai bukti untuk mempertahankan pendapatnya, Kuhn justru menggunakan sejarah ilmu sebagai titik tolak penyelidikannya. Menurut Kuhn, filsafat ilmu harus berguru kepada sejarah ilmu, sehingga dapat memahami kenyataan ilmu dan aktivitas ilmiah yang sesungguhnya. Kuhn berpendapat bahwa perkembangan atau kemajuan ilmiah bersifat revolusioner, bukan kumulatif sebagaimana anggapan sebelumnya. Revolusi ilmiah itu pertamanya menyentuh wilayah paradigma, yaitu cara pandang terhadap dunia dan contoh-contoh prestasi atau praktik ilmiah konkret.

Kuhn menggambarkan cara kerja paradigma dan terjadinya revolusi ilmiah dapat digambarkan ke dalam tahap-tahap sebagai berikut. *Tahap pertama*, paradigma ini membimbing dan mengarahkan aktivitas ilmiah dalam masa ilmu normal (*normal science*). Di sini para ilmuwan berkesempatan menjabarkan dan mengembangkan paradigma sebagai model ilmiah yang digelutinya secara perinci dan mendalam. Dalam tahap ini para ilmuwan tidak bersikap kritis terhadap paradigma yang membimbing aktivitas ilmiahnya. Selama menjalankan aktivitas ilmiah itu para ilmuwan menjumpai berbagai fenomena yang tidak dapat diterangkan dengan paradigma yang digunakan sebagai bimbingan atau arahan aktivi-

¹⁰³ Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta, Belukar, 2004), h. 111.



tas ilmiahnya itu. Inilah yang dinamakan *anomali*.¹⁰⁴ Anomali adalah suatu keadaan yang memperlihatkan adanya ketidakcocokan antara kenyataan (fenomena) dengan paradigma yang dipakai.

Tahap kedua, menumpuknya anomali menimbulkan krisis kepercayaan dari para ilmuwan terhadap paradigma. Paradigma mulai diperiksa dan dipertanyakan. Para ilmuwan mulai keluar dari jalur ilmu normal.

Tahap ketiga, para ilmuwan bisa kembali lagi pada cara-cara ilmiah yang lama sembari memperluas dan mengembangkan suatu paradigma tandingan yang dipandang bisa memecahkan masalah dan membimbing aktivitas ilmiah berikutnya. Proses peralihan dari paradigma lama ke paradigma baru inilah yang disebut revolusi ilmiah.¹⁰⁵

Di sini, Kuhn ingin menegaskan bahwa para saintis bekerja dalam komunitas tertentu mampu menjelaskan keberhasilan yang menakjubkan dari sebuah ilmu pengetahuan masyarakat ilmiah adalah instrumen sangat efisien untuk memaksimalkan jumlah dan ketepatan masalah diselesaikan melalui *paradigm shifts* (pergeseran paradigma).¹⁰⁶ Ketika paradigma berubah disebabkan adanya *shift* (pergeseran) biasanya signifikan determinan dengan kriteria legitimasi antara masalah dan solusi yang dimunculkan.¹⁰⁷

Paradigma lama—sebagai ilmu yang dipandang normal dan berlegitimasi pada masanya—gagal menjawab masalah-masalah baru yang timbul, dan selanjutnya hanya akan menghasilkan anomali-anomali. Keadaan seperti itu akan mengundang paradigma baru yang bisa menawarkan alternatif. Dominasi gagasan baru, baik secara eksplisit atau implisit menghendaki bahwa perubahan paradigma membawa para saintis belajar lebih dekat lagi kepada kebenaran.¹⁰⁸

¹⁰⁴ B. Arif Sidharta, *Apakah Filsafat dan Filsafat Ilmu Itu*, Cet. I, (Bandung: Pustaka Sutra, 2008), h. 93.

¹⁰⁵ Rizal Mustansyir dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 153-155.

¹⁰⁶ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Ed. 2, (Chicago: University of Chicago Press, 1970), h. 169.

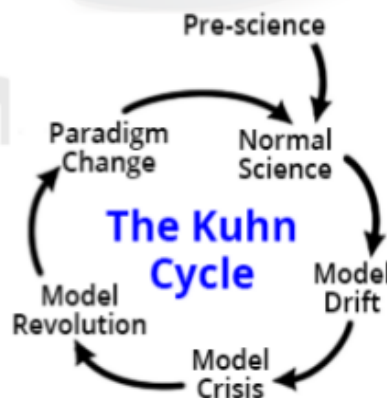
¹⁰⁷ *Ibid.*, h. 109.

¹⁰⁸ *Ibid.*, h. 171.



Apabila diterima, paradigma baru ini akan menjadi sumber terjadinya arus pemikiran baru, yang tak hanya akan terjadi persaingan, melainkan juga sampai bisa menandingi *mainstream* lama. Apabila berhasil, paradigma baru akan dominan sebagai *mainstream* yang meminggirkan paradigma lama. Walau mungkin saja yang lama ini tidak akan lenyap begitu saja dari percaturan. Paradigma baru muncul akibat kepekaan individu terhadap apresiasi atau estetis. Paradigma baru disebut juga dengan *neater* (rapi), *more suitable* (lebih cocok), *simpler* (sederhana), or *more elegant* (lebih elegan).¹⁰⁹ Dalam konteks inilah, Kuhn mengidentifikasi lima karakteristik yang memberikan dasar untuk menentukan sebuah teori, yaitu: (1) akurasi; (2) konsistensi (baik internal dan dengan teori-teori didukung data itu untuk menjelaskannya); (4) *simplicity* (tidak terorganisasi dan terisolasi dari fenomena); dan (5) *fruitfulness* (berguna untuk penelitian lebih lanjut).¹¹⁰

Namun demikian, revolusi ilmu pengetahuan menurut Kuhn tidak akan terlepas dari paradigma yang memiliki unsur subjektivitas di dalamnya. Hal itu berakar pada sejarah ilmu pengetahuan yang oleh Kuhn dijadikan sebagai landasan penelitiannya. Kuhn mengakui bahwa akumulasi memang berperan dalam kemajuan ilmu, tetapi perubahan besar sebenarnya terjadi sebagai akibat revolusi. Teori Kuhn ini dapat dilukiskan dengan diagram berikut:¹¹¹



¹⁰⁹ *Ibid.*, h. 155.

¹¹⁰ *Ibid.*, h. 321-322.

¹¹¹ George Ritzer and Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan (Jakarta: Kencana, 2008), h. A-12. Lihat juga Mery Maswarita, "Paradigma Kuhn". Dalam <https://merymaswarita.wordpress.com/2009/10/15/paradigma-kuhn/>. Diakses 12 Maret 2018.



1. Tahap Praparadigma dan Prascience

Pada *stage* ini aktivitas ilmiah dilakukan secara terpisah dan tidak terorganisasi sebab tidak ada persetujuan tentang *subject matter*, problem-problem dan prosedur di antara para ilmuwan yang bersaing. Karena tidak adanya suatu pandangan tersendiri yang diterima oleh semua ilmuwan tentang suatu teori (fenomena).

Dari sejumlah aliran yang bersaing, kebanyakan mereka mendukung satu atau lain varian dalam teori tertentu dan di samping itu ada kombinasi dan modifikasi lain yang masing-masing aliran mendukung teorinya sendiri-sendiri. Sehingga sejumlah teori boleh dikatakan ada sebanyak jumlah pelaksanaannya di lapangan dan setiap ahli teori itu merasa wajib memulai dengan yang baru dan membenarkan pendekatannya sendiri. Hal semacam ini berlangsung selama kurun waktu tertentu sampai suatu paradigma tunggal diterima oleh semua aliran yang dianut ilmuwan tersebut dan ketika paradigma tunggal diterima, maka jalan menuju *normal science* mulai ditemukan. Dengan kemampuan paradigma dalam membanding penyelidikan, menentukan teknik memecahkan masalah, dan prosedur-prosedur riset, maka ia dapat mengatasi ketergantungan observasi pada teori.

2. Tahap Paradigma Normal Science

Pada tahap ini, tidak terdapat sengketa pendapat mengenai hal-hal fundamental di antara para ilmuwan, sehingga paradigma tunggal diterima oleh semuanya. Paradigma tunggal yang telah diterima tersebut dilindungi dari kritik dan falsifikasi, sehingga ia tahan dari berbagai kritik dan falsifikasi. Hal ini menjadi ciri yang membedakan antara *normal science* dan *pra science*.

Paradigma yang membimbing eksperimen atau riset ilmiah tersebut di dalamnya tercakup:

- a. Komponen tipikal yang secara eksplisit akan mengemukakan hukum-hukum dan asumsi-asumsi teoretis. Contoh, hukum “gerak” Newton membentuk sebagian paradigma Newtonian. Dan hukum “persamaan” Maxwell merupakan sebagian paradigma yang telah membentuk teori elektromagnetik klasik.



- b. Cara yang baku dalam penggunaan hukum-hukum fundamental untuk berbagai tipe situasi.
- c. Instrumentasi dan teknik-tekniknya yang diperlukan untuk membuat agar hukum-hukum paradigma itu dapat bertahan dalam dunia nyata dan di dalam paradigma itu sendiri.
- d. Prinsip metafisis yang sangat umum yang membimbing pekerjaan di dalam suatu paradigma.
- e. Keterangan metodologis yang sangat umum yang memberikan cara pemecahan teka-teki *science*.

Normal science melibatkan usaha terperinci dan terorganisasi untuk menjabarkan paradigma dengan tujuan memperbaiki imbangannya dengan alam (fenomena) dengan memecahkan teka-teki *science*, baik teka-teki teoretis maupun teka-teki eksperimental. Teka-teki teoretis meliputi perencanaan dan mengembangkan asumsi yang sesuai untuk penerapan status hukum. Teka-teki eksperimental meliputi perbaikan keakuratan observasi dan pengembangan teknik eksperimen, sehingga mampu menghasilkan pengukuran yang dapat dipercaya. Dalam tahap *normal science* ini terdapat tiga fokus bagi penelitian ilmu pengetahuan faktual:

- a. Menentukan fakta yang penting.
- b. Menyesuaikan fakta dengan teori. Upaya menyesuaikan fakta dengan teori ini lebih nyata ketergantungannya pada paradigma. Eksistensi paradigma itu menetapkan dan menyusun masalah-masalah yang harus dipecahkan; (sering kali paradigma itu secara implisit terlibat langsung di dalam desain peralatan yang mampu memecahkan masalah tersebut).
- c. Mengartikulasikan teori paradigma dengan memecahkan beberapa ambiguitasnya yang masih tersisa dan memungkinkan pemecahan masalah yang sebelumnya hanya menarik perhatian saja.

Jika ilmuwan gagal memecahkan teka-teki *science* tersebut, maka kegagalan tersebut merupakan kegagalan ilmu itu sendiri bukan kegagalan paradigma. Teka-teki harus ditandai oleh kepastian akan adanya pemecahannya dari paradigma. Teka-teki yang



tidak terpecahkan dipandang sebagai kelainan (anomali) bukan sebagai falsifikasi suatu paradigma.

Dalam pemecahan teka-teki dan masalah *science* normal, jika dijumpai problem, kelainan, kegagalan (anomali) yang tidak mendasar, maka keadaan ini tidak akan mendatangkan krisis. Sebaliknya, jika sejumlah anomali atau fenomena-fenomena yang tidak dapat dijawab oleh paradigma muncul secara terus-menerus dan secara mendasar menyerang paradigma, maka ini akan mendatangkan suatu krisis.

3. Krisis Revolusi

Sasaran *normal science* adalah memecahkan teka-teki *science* dan bukan menghasilkan penemuan-penemuan baru yang konseptual, yang diikuti dengan munculnya teori-teori baru. Akan tetapi, dalam perkembangan selanjutnya akan muncul gejala-gejala baru yang belum terjawab oleh teori yang ada. Apabila hal-hal baru yang terungkap tersebut tidak dapat diterangkan oleh paradigma dan anomali antara teori dan fakta menimbulkan problem yang gawat, serta anomali-anomali tersebut secara fundamental menyerang paradigma, maka dalam keadaan demikian, kepercayaan terhadap paradigma mulai goyah yang kemudian terjadilah keadaan krisis yang berujung pada perubahan paradigma (revolusi).

Anomali dipandang dapat menggoyahkan paradigma jika menyerang hal-hal yang paling fundamental dari suatu paradigma dan secara gigih menentang usaha para ilmuwan *normal science* untuk mengabaikannya. Selanjutnya, mempunyai arti penting dalam kaitannya dengan beberapa kebutuhan masyarakat yang mendesak. Setiap krisis selalu diawali dengan pengkaburan terhadap paradigma yang ada serta pengenduran kaidah-kaidah riset yang normal, sebagai akibatnya paradigma baru (paradigma rival) muncul, setidaknya sebagai embrio.

Krisis dapat diasumsikan sebagai prakondisi yang diperlukan dan penting bagi munculnya teori baru. Pada tahap ini di antara para ilmuwan *normal science* terjadi sengketa filosofis dan metafisis. Walaupun kemungkinan mereka kehilangan kepercayaan dan kemudian mempertimbangkan beberapa alternatif, mereka tidak



meninggalkan paradigma yang telah membawa mereka ke dalam krisis begitu saja sampai diterimanya suatu paradigma baru yang berbeda dari paradigma semula.

Persaingan antara paradigma yang telah dianut dan paradigma rival yang muncul, menandai adanya kegawatan suatu krisis. Paradigma-paradigma yang bersaing akan memandang berbagai macam pertanyaan sebagai hal yang sah dan penuh arti dilihat dari masing-masing paradigma. Pertanyaan mengenai beratnya *phlogiston* adalah penting bagi para ahli teori *phlogiston*, tetapi hampa bagi Lavoisier. Soal “aksi” pada suatu jarak yang tidak dapat diterangkan itu, diterima oleh kaum Newton, tetapi ditolak oleh kaum Cartesian sebagai hal yang metafisis bahkan hal-hal yang bersifat gaib (irasional).

Setiap paradigma yang bersaing akan memandang dunia ini terbuat dari berbagai macam hal yang berlainan dan masing-masing paradigma tersebut akan melibatkan standar yang berlainan dan bertentangan dalam memandang dunia. Paradigma Aristotelian, misalnya, melihat alam semesta ini terbagi menjadi dua dunia dunia yang berlainan, dunia super-lunar (yang abadi dan tidak berubah-ubah) dan dunia sub-lunar (yang bisa musnah dan berubah-ubah). Paradigma yang muncul berikutnya melihat alam semesta terbuat dari bahan-bahan materiel yang sama.

Oleh karena itu, dalam adu argumen antara pendukung paradigma yang bersaing tersebut adalah untuk mencoba meyakinkan dan bukan memaksakan paradigma. Sebab tidak ada argumen logis yang murni yang dapat mendemonstrasikan superioritas satu paradigma atas lainnya, sehingga dapat memaksa seorang ilmuwan yang rasional untuk melakukan perpindahan paradigma.

Peristiwa perubahan kesetiaan para ilmuwan individual dari satu paradigma ke paradigma lain disamakan oleh Kuhn dengan *gestalt switch* (perpindahan secara keseluruhan atau tidak sama sekali). Juga disamakan dengan *religious conversion* (pertukaran agama). Tidak adanya alasan logis yang memaksa seorang ilmuwan yang melepaskan paradigmanya dan mengambil yang menjadi rivalnya karena berkenaan dengan adanya kenyataan bahwa berbagai macam faktor terlibat dalam keputusan seorang ilmuwan



mengenai faedah suatu teori ilmiah. Selain itu, penyusun paradigma-paradigma yang bersaing menganut berbagai perangkat standar. Prinsip keputusan seorang ilmuwan individual akan tergantung pada prioritas yang ia berikan.

Oleh karena itu, para pendukung paradigma tidak akan saling menerima premis lawannya dan karenanya masing-masing tidak perlu dipaksa oleh argumen rivalnya. Menurut Kuhn, faktor-faktor yang benar-benar terbukti efektif yang menyebabkan para ilmuwan mengubah paradigma adalah masalah yang harus diungkap oleh penyelidikan psikologi dan sosiologi. Karena hal itulah Kuhn dianggap sebagai seorang relativis. Proses peralihan komunitas ilmiah dari paradigma lama ke paradigma baru yang berlawanan inilah yang dimaksud oleh Kuhn sebagai *revolusi science*. Oleh karena itu, menurut Kuhn, perkembangan ilmu itu tidak secara kumulatif dan evolusioner, tetapi secara revolusioner, yakni membuang paradigma lama dan mengambil paradigma baru yang berlawanan dan bertentangan.

Melalui *revolusi science* inilah menurut Kuhn perkembangan ilmu pengetahuan akan terjadi. Dengan paradigma baru para pengikutnya mulai melihat *subject matter* dari sudut pandang yang baru dan berbeda dengan yang semula, dan teknik metodologinya lebih unggul dibanding paradigma klasik dalam memecahkan masalah yang dihadapi. Apabila para pendukung paradigma klasik tetap keras kepala terhadap paradigma yang dianutnya dengan berusaha melakukan upaya pemecahan-pemecahan *science normal* berdasarkan paradigmanya. Walaupun berhasil mengatasi permasalahan itu revolusi besar dan kemajuan *science* tidak terjadi.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa tidak ada paradigma yang sempurna dan terbebas dari kelainan-kelainan (anomali). Sebagai konsekuensinya ilmu pengetahuan harus mengandung suatu cara untuk mendobrak keluar dari satu paradigma ke paradigma lain yang lebih baik. Inilah fungsi revolusi tersebut.

4. Ilmu Normal

Kuhn membedakan adanya dua tahap atau periode dalam setiap fase ilmu pengetahuan, yakni periode pra-paradigmatik dan



periode ilmu normal (*normal science*). Pada periode pra-paradigmatik, pengumpulan fakta atau kegiatan penelitian dalam bidang tertentu berlangsung dengan cara yang hampir dapat dikatakan tanpa mengacu pada perencanaan atau kerangka teoritikal yang diterima umum.

Pada tahap pra-paradigmatik ini sejumlah aliran pikiran yang saling bersaing, tetapi tidak ada satu pun aliran yang memperoleh penerimaan secara umum. Namun perlahan-lahan salah satu sistem teoretikal mulai memperoleh penerimaan secara umum, dan dengan itu paradigma pertama sebuah disiplin terbentuk. Dengan terbentuknya paradigma itu, kegiatan ilmiah dalam sebuah disiplin memasuki periode ilmu normal atau sains normal (*normal science*).

Yang dimaksud Kuhn "ilmu normal" adalah kegiatan penelitian yang secara teguh berdasarkan satu atau lebih pencapaian ilmiah (*scientific achievements*) di masa lalu, yakni pencapaian-pencapaian yang komunitas atau masyarakat ilmiah bidang tertentu pada suatu masa dinyatakan sebagai pemberi landasan untuk praktik selanjutnya. Kuhn mengatakan bahwa ilmu normal memiliki dua ciri esensial, yaitu *pertama*, pencapaian ilmiah itu cukup baru, sehingga mampu menarik para pemraktik ilmu dari berbagai cara lain dalam menjalankan kegiatan ilmiah. Dengan kata lain, dihadapkan pada berbagai alternatif cara menjalankan kegiatan ilmiah. Sebagaimana besar pemraktikkan ilmu cenderung memilih untuk mengacu pada pencapaian dalam menjalankan kegiatan ilmiah mereka. *Kedua*, pencapaian itu cukup terbuka, sehingga masih terdapat berbagai masalah yang memerlukan penyelesaian oleh pemraktikkan ilmu dengan mengacu pada pencapaian-pencapaian itu.

Ilmu normal bekerja berdasarkan paradigma yang dianut atau yang berlaku. Kegiatan ilmiah ilmu normal hanya bertujuan untuk menambah lingkup dan presisi pada bidang-bidang yang terhadapnya paradigma dapat diaplikasikan. Jadi ilmu normal adalah sejenis kegiatan ilmiah yang sangat restriktif. Keuntungannya adalah bahwa kegiatan ilmiah yang demikian itu dapat sangat mendalam dan cermat.



Dalam kerangka ilmu normal, para ilmuwan biasanya bekerja dalam kerangka seperangkat aturan yang sudah dirumuskan secara jelas berdasarkan paradigma dalam bidang tertentu, sehingga pada dasarnya solusinya sudah dapat diantisipasi terlebih dahulu. Karena itu kegiatan ilmiah dalam kerangka ilmu normal adalah seperti kegiatan “*puzzle solving*”. Implikasinya adalah bahwa kegagalan menghasilkan suatu solusi terhadap masalah tertentu lebih mencerminkan tingkat kemampuan ilmuwan ketimbang sifat dari masalah yang bersangkutan atau metode yang digunakan.

Penjelasan di atas ingin menegaskan bahwa bagi Kuhn ilmu pengetahuan dapat berkembang secara *open-ended* (sifatnya selalu terbuka untuk direduksi dan dikembangkan). Kuhn berusaha menjadikan teori tentang ilmu pengetahuan lebih cocok dengan situasi sejarah dengan demikian diharapkan filsafat ilmu lebih mendekati kenyataan ilmu dan aktivitas ilmiah sesungguhnya. Menurut Kuhn ilmu pengetahuan harus berkembang secara revolusioner bukan secara kumulatif sebagaimana anggapan kaum rasionalis dan empiris klasik sehingga dalam teori Kuhn, faktor sosiologis historis serta psikologis ikut berperan.

Di sinilah, Kuhn menolak pandangan pemikiran positivistik-objektivistik dan proses evolusi, akumulasi, dan eliminasi dalam perkembangan ilmu pengetahuan. Menurut Kuhn, sejarah, dipandang lebih sebagai khazanah daripada sebagai anekdot atau kronologi, bisa menghasilkan transformasi yang menentukan dalam citra sains yang merasuki kita sekarang.¹¹² Kuhn memandang ilmu dari perspektif sejarah, dalam arti sejarah ilmu. Kuhn cenderung lebih mengeksplorasi tema-tema yang lebih besar, misalnya apakah hakikat ilmu, baik dalam praktiknya yang nyata maupun dalam analisis konkret dan empiris. Kuhn menggunakan sejarah ilmu sebagai titik tolak penyelidikannya. Baginya, filsafat ilmu harus berguru kepada sejarah ilmu, sehingga dapat memahami hakikat ilmu dan aktivitas ilmiah yang sesungguhnya.¹¹³

Bagi Kuhn ilmuwan bukanlah para penjelajah berwatak pem-

¹¹² Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific of Revolution; Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), h. 1.

¹¹³ Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu*, h. 111-112.



berani yang menemukan kebenaran-kebenaran baru. Mereka lebih mirip para pemecah teka-teki yang bekerja di dalam pandangan dunia yang sudah mapan. Kuhn memakai istilah “paradigma” untuk menggambarkan sistem keyakinan yang mendasari upaya pemecahan teka-teki di dalam ilmu pengetahuan. Dengan memakai istilah “paradigma”, ia bermaksud mengajukan sejumlah contoh yang telah diterima tentang praktik ilmiah nyata, termasuk di dalamnya hukum, teori, aplikasi, dan instrumentasi, yang menyediakan model-model, yang menjadi sumber konsistensi dari tradisi riset ilmiah tertentu. Tradisi-tradisi inilah yang oleh sejarah ditempatkan di dalam rubrik-rubrik seperti *copernican*, *new-tonian*, *wave optics*. Pandangan Kuhn ini telah membuat dirinya tampil sebagai prototipe pemikir yang mendobrak keyakinan para ilmuwan yang bersifat positivistik. Pemikiran positivisme memang lebih menggaris-bawahi validitas hukum-hukum alam dan hukum sosial yang bersifat universal, yang dapat dibangun oleh rasio. Mereka kurang berminat untuk melihat faktor historis yang ikut berperan dalam aplikasi hukum-hukum yang dianggap sebagai universal tersebut.

B. IDEOLOGI “TERSELUBUNG” DI BALIK PARADIGMA KEILMUAN BARAT

1. Reinkarnasi Filsafat Yunani Kedua

Adalah Hussein Heriyanto pernah mengatakan dunia Eropa abad ke-16 M telah menyatakan kedaulatan manusia itu sendiri. Dengan berakar pada rasionalisme, manusia (di Barat/Eropa) merasa telah menemukan identitasnya melalui gerakan *renaissance*, dengan filsafat antroposentrisme, reformasi dan pencerahan (*enlightenment/aufklarung*). Dengan motto *sapere aude* (berani berpikiran sendiri!) manusia menghendaki otonom dan bebas dari segala belenggu otoritas dan tradisi (agama dan budaya). Zaman *aufklarung*, abad ke-18 M adalah puncak dari kekuatan optimisme dan rasionalisme sebagai pengganti kesejahteraan pembawa obor iman umat manusia.¹¹⁴

¹¹⁴ Hussein Heriyanto, *Paradigma Holistik*, (Jakarta: Teraju-Mizan, 2003).



Ketika menemukan “kedaulatan”-nya, menyebabkan manusia modern memberontak terhadap cara pandang metafisik atau pemikiran teologis. Langit suci dihancurkan oleh interpretasi prematur kosmologi Copernican. Ilmu pengetahuan transendental ilahiah didesakralisasi (sekularisasi) melalui rasionalisme dan empirisme. Pesona alam semesta ini dihancurkan oleh “*cogito ergo sum*” dari Rene Descartes dan mekanika Newton. Nilai-nilai moral agama di buang sebab belenggu kebebasan dan otonomi subjek.

Seiring dengan perkembangan kesadaran modernitas, sekularisasi adalah menjadi klaim historis dan kesadaran manusia modern. Sekularisasi adalah suatu proses di mana manusia berpaling dari “dunia luar” (di luar dunia atau akhirat) dan hanya terfokus pada “kehidupan di sini dan sekarang”. Dengan sekularisasi ini, orang-orang merasa bebas dari kontrol dan komitmen terhadap nilai-nilai agama. Kesadaran sekuler diwujudkan dalam pemisahan agama dari dimensi kehidupan, terutama dalam bidang sains, sosial, ekonomi, dan politik. Agama hanya dipandang sebagai fenomena warisan budaya dan manusia. Agama hanyalah subjek belaka antropologi dan sejarah.

Pendulum peradaban manusia, yang mengarah kepada pemberontakan terhadap agama manusia modern, terus terjadi. Setelah agama (teologi) dan metafisika berhasil dihapus dari wacana ilmiah, kehidupan sosial, dan kemanusiaan, dengan membuatnya hanya sebagai urusan murni individual; pemberontakan diarahkan langsung ke jantung keyakinan agama, yaitu Tuhan. Feuerbach menyebutkan bahwa yang disebut Tuhan itu tidak lain adalah cita-cita (ciptaan pikiran) manusia, yang hanya merupakan proyeksi dari nilai-nilai harapan kemanusiaan itu sendiri, seperti pengetahuan, kekuasaan dan kemuliaan. Oleh karena itu, Feuerbach mengusulkan untuk menghapuskan dan menggantinya dengan teologi antropologi. Karl Marx menyebutkan Tuhan sebagai karakter atau konsep penemuan kapitalis-borjuis untuk membius kaum proletar. Kemudian Nietzsche menyatakan pembebasan kematian Tuhan sebagai puncak dari swasembada manusia.¹¹⁵

¹¹⁵ Ahmad Yanuana Samantho, “Krisis Multidimensional akibat Paradigma Ontologis-



Namun, tidak cukup berhenti di situ, oposisi sekuler dan pelecahan ateisme terhadap agama terus berlangsung. Kaum positivis ini menilai agama sebagai satu susunan khayalan (ilusi dan delusi) apa pun, karena mereka tidak dapat diverifikasi secara logis ilmiah. Freud bahkan menyebutkan kesadaran beragama adalah produk atau sublimasi dari aspirasi libido seksual yang tidak dapat disalurkan; bahwa orang-orang beragama adalah orang-orang yang memiliki penyakit mental.

Jarum jam sejarah terus bergerak. Pada abad ke-20 adalah masa menuai badai. Psikoanalisis Freud tidak hanya menghina agama. Melampaui harapan manusia modern, sejauh ini menjatuhkan prestise dan kebanggaan rasionalitas psikoanalisis dan kesadaran otonomi subjek. Freud yang sangat dipengaruhi oleh Darwinisme, mengumumkan hasil penelitiannya, bahwa sebagian besar perilaku manusia didorong oleh libido biologis semata, insting bawah sadar hewaniyah; bahwa rasio kesadaran manusia yang dimainkan hanyalah sedikit seperti dari puncak gunung es di lautan yang merupakan alam bawah sadar manusia. Darwinisme dan Freudianisme telah mengguncang pilar keimanan manusia modern dengan kehebatan rasio.

Namun jarum jam sejarah seolah berputar terbalik. Pada abad ke-20 dan 21 M muncul *The New Left*, yang dipelopori oleh para tokoh Mazhab Frankfurt melengkapi kejatuhan rasionalitas modernisme. Melalui analisis filosofis-sosiologis dan psikoanalisis, mereka mengekspos perilaku masyarakat modern seperti keserakahan terhadap sumber daya alam, irasionalitas, konsumerisme, tirani, hegemoni, fasisme, dan tribalisme. Horkheimer mengatakan bahwa kebebasan individu saat ini adalah palsu, karena kebebasan hanya dibayangkan saja. Sementara pada kenyataannya individu secara tidak sadar diperbudak oleh masyarakat yang didorong oleh kekuatan pasar dan modal. Individu dan masyarakat modern didorong oleh “kekuatan impersonal” kapitalisme-konsumerisme yang

Epistemologis Materialisme-Sekulerisme Barat dalam Ilmu dan Kebudayaan”. Dalam <https://ahmadsamantho.wordpress.com/2016/02/23/krisis-multidimensional-yang-disebabkan-oleh-paradigma-ontologis-epistemologis-materialisme-sekulerisme-barat-dalam-ilmu-dan-kebudayaan/>. Diakses 15 Maret 2018.



digaungkan oleh dunia periklanan dan hiburan, dan pasar raya (mall), dan pasar modal. “Kekuatan impersonal” itu siang-malam menarik dan menjanjikan semua harapan. Orang-orang modern terpesona dengan slogan iklan dan hiburan, dan mereka bersedia untuk memberikan diri mereka diperbudak oleh “kekuatan impersonal”. Manusia modern telah menjadi robot dan sekrup kecil mesin sosial yang tidak bisa lagi berpikir jernih memilih apa yang benar-benar baik baginya, berdasarkan sifat kesadarannya sendiri.

Akibatnya, proyek pembebasan manusia, yang diprakarsai oleh *renaissance*, reformasi, dan *aufklarung* telah gagal. Karena manusia modern telah dibelenggu oleh mitos-mitos baru, berhala baru, ilusi baru, takhayul baru, dan dewa-dewa baru, yang dipromosikan secara intensif dan masif serta global oleh kekuatan intelektual konspirasi illuminati-freemasonry global. Menurut Jalaluddin Rakhmat:

“Ketika mereka menyingkirkan Tuhan, Allah, mereka sebenarnya tidak hanya terasing dari Allah. Mereka terlemparkan ke dunia tanpa mengetahui ke mana mereka harus pergi. Mereka tersesat, sebagai hasil dari proyek kedaulatan manusia yang diresmikan oleh *renaissance* dan *aufklarung* (reformasi) yang telah gagal, karena manusia modern telah dibelenggu oleh mitos-mitos baru, berhala baru, ilusi baru, takhayul baru, dan para dewa baru! Orang-orang telah terbelenggu oleh petualangan liarnya sendiri, sampai hilang dan terlemparkan dari dirinya sendiri, terasing dari alam semesta dan dari Tuhan Yang Sejati.”¹¹⁶

Perkembangan terbaru dari setiap ilmu pengetahuan, melampaui harapan manusia modern. Manusia modern telah merusak kepercayaan dari pemahaman ilmiah positivisme,¹¹⁷ yang tampaknya sejauh ini menjadi dua pilar iman mereka. Munculnya fisika modern dengan munculnya teori relativitas Einstein dan mekanika

¹¹⁶ Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*, (Bandung: Mizan, 1997).

¹¹⁷ *One of radical variant of Cartesian-Newtonian Paradigm is Positivism. Positivism paradigm placed language and the method of physical sciences as the only methods for scientific activity, including for social sciences and cultures. The concepts in psychology, sociology, politics and anthropology were said scientific if refer to basic principles of Newtonian physics. Even for Egon G. Guba, Cartesian-Newtonian paradigm is identical with positivism, since assumed with dualistic epistemology (determination between subject and object). Lihat Egon G. Guba (edited), *The Paradigm Dialog*, (California: Sage Publication, 1990).*



Quantum telah merubuhkan teori mekanika klasik dan paradigma mekanistik-positivis Newtonian yang selama tiga abad dianut oleh manusia modern. Alam semesta faktual adalah misteri yang ternyata menyimpan *review* tak berujung. Kesadaran muncul pada manusia modern, terutama di kalangan akademisi dan berpendidikan, bahwa mereka belum tahu apa-apa tentang seluruh alam semesta dan realitas; bahwa manusia secara faktual dan alam semesta saling berhubungan secara mendalam.

Kesadaran ini, untuk mereka yang berpendidikan, dapat menghancurkan keinginan manusia modern untuk membungkuk dan mengeksploitasi alam. Karena secara bersamaan alam telah memberontak terhadap eksploitasi sewenang-wenang manusia, dalam bentuk polusi udara, air dan tanah, memanasnya iklim dan cuaca global, penipisan lapisan ozon. Pada tingkat teori, yaitu epistemologi dan kosmologi, kesadaran yang mengguncang kepercayaan manusia modern dalam ilmu pengetahuan. Akibatnya, pergerakan skeptisisme dan nihilisme yang telah dikembangkan yang tidak lagi memiliki apresiasi ilmu pengetahuan dan juga bahkan, terhadap semua pengetahuan manusia. Generasi sofisme modern telah dilahirkan kembali. Manusia telah mundur 2.500 tahun kembali ke zaman sofisme Yunani klasik .

Ilmu pengetahuan dan teknologi diandalkan oleh manusia modern untuk mencapai kebahagiaan ternyata berbalik mengancam eksistensi manusia itu sendiri. Dua perang dunia yang besar telah terjadi dengan ratusan juta korban manusia dengan rekayasa teknologi senjata. Berbagai senjata canggih, mulai dari senjata kimia untuk bom nuklir, yang dirancang untuk membunuh banyak manusia, atau setidaknya digunakan untuk mengancam dan menggerakkan negara-negara lain, seperti yang dilakukan oleh Amerika Serikat dan Israel terhadap negara-negara yang tidak mau menyerah kepada arogansi Amerika Serikat dan Israel.

Manusia modern melihat bahwa perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi secara faktual tidak berkorelasi positif terhadap kesejahteraan umat manusia. Sekretaris Jenderal PBB Kofi Annan di ulang tahun PBB 24 Oktober 1999 lalu, menyebutkan bahwa abad ke-20 sebagai abad paling gelap dan paling keras da-



lam sejarah umat manusia, abad yang paling ramai dengan cerita penderitaan manusia. Para pemikir yang bijaksana dan intelektual akan mengkhawatirkan munculnya berbagai bencana kemanusiaan dan bencana alam di abad ke-21 mendatang. Oleh karena itu, Anthony Giddens menyebutkan saat ini ditandai dengan ketidakpastian yang diproduksi, yaitu periode ketidakpastian dan menyebabkan konsekuensi risiko tinggi.¹¹⁸

Dalam menggambarkan kondisi kehidupan manusia modern, menurut Seyyed Hussein Nasr, manusia modern telah terusir ke tepian lingkaran roda realitas eksistensialnya (keberadaan nyatanya), yang jauh dari porosnya. Ini adalah krisis eksistensial yang diderita oleh manusia modern, karena mereka melupakan realitas diri mereka sendiri. Nasr menulis:

“Dunia masih terlihat oleh diatur kekuatan dan elemen yang kosong dari suatu horizon spiritual, bukan karena tidak hadirnya cakrawala spiritual seperti itu, tapi karena mereka sering kali memandang lanskap kontemporer mereka seperti manusia yang tinggal di tepian lingkaran roda eksistensi dan karena itu memandang segala sesuatu dari pinggiran lingkaran roda. Dia tetap acuh tak acuh terhadap jari-jari roda dan benar-benar tidak menyadari Sumbu dan Pusatnya, yang bagaimanapun tetap tak pernah diakses ke tengahnya dari pinggirannya.”

“Masalah kehancuran yang dibawa teknologi kepada lingkungan, yang menyebabkan krisis ekologi dan sejenisnya, semua itu adalah masalah akibat penyakit *amnesia* atau lupa diri yang diderita manusia modern serta postmodern. Manusia modern telah lupa siapa hakikat jati dirinya. Hidupnya berada di pinggiran lingkaran eksistensinya sendiri, walau ia telah mampu untuk mendapatkan kuantitas pengetahuan yang banyak tapi dangkal kualitas ilmu pengetahuan dunianya. Dia telah memproyeksikan citra kulit luaran dan dangkal pengetahuan tentang dirinya mengenai dunia.”¹¹⁹

Menurut Nasr, antropologi humanistik *renaissance* adalah latar belakang yang mendorong revolusi ilmiah pada abad ke-17 M dan penciptaan Ilmu pengetahuan (*science*) yang meskipun di satu sisi bersifat nonmanusiawi. Artinya, akal rasional manusia dianggap

¹¹⁸ Giddens, A. *Beyond Left and Right*, (Cambridge, Polity Press, 1984), h. 4.

¹¹⁹ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern Man* (Revised and Enlarged Edition), (Chicago: ABC International Group, Inc, 2001), h. 4-5.



yang paling *anthropomorphic* dan bentuk ilmu pengetahuan yang paling mungkin, itu yang menjadikan nalar humanis dan data empiris yang hanya didasarkan pada indra manusia sebagai satu-satunya kriteria untuk keabsahan (*validitas*) semua pengetahuan.¹²⁰

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi berwajah “tidak berkemanusiaan” disebabkan oleh dominasi pandangan dunia sekuler-materialistik yang bercampur dengan agnostisisme, antroposentrisme, dan ateisme sebagai alat dan “filosofi dasar” ideologi materialisme liberalisme-kapitalisme.¹²¹ Pada gilirannya dominasi, modernisme sekuler-materialistik ini telah menyebabkan banyak masalah krusial dan gawat bagi kehidupan manusia di bumi. Krisis multidimensi yang terjadi dari hari ke hari, telah menakutkan sebagian besar orang di dunia saat ini, tanpa manusia modern dapat memecahkan masalah mendasar mereka secara tuntas dan komprehensif.

Seperti dikatakan Mazhab Frankfurt bahwa berbagai bidang kehidupan masyarakat modern, seperti seni, ilmu pengetahuan, ekonomi, politik, dan kebudayaan telah menjadi rancu karena diselubungi oleh ideologi yang menguntungkan pihak tertentu yang sekaligus mengasingkan manusia individual di dalam masyarakatnya.¹²²

Kalau dilihat sejarah pemikiran Barat, terpisahnya ilmu pengetahuan dari ajaran agama telah dimulai saat periode renaissance mencapai puncaknya pada abad ke-17 M, yakni ketika filsafat Eropa (Barat) memberontak melawan pandangan agama.¹²³ Pada masa ini peta pemikiran ditandai dengan “reinkarnasi” filsafat Yunani Kedua, terutama filsafat empirisme Aristoteles dan rasionalisme Plato¹²⁴ yang mewarnai tradisi keilmuan Barat sebagai manifestasi humanisme sekuler.¹²⁵ Dari sisi ini segala kenyataan

¹²⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Chap. 5, (Albany (NY): the State University of New York Press, 1999), h. 160-188.

¹²¹ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern Man*, h. 5

¹²² Jurgen Habermas, *Ilmu dan Teknologi sebagai Ideologi*, (Jakarta: LP3ES, 1990).

¹²³ Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan untuk Kaum Muda Muslim*, terj. Hasti Tarekat, (Bandung: Mizan, 1994), h. 188.

¹²⁴ Lihat A. M. Saefuddin, (*et al*), *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 26.

¹²⁵ Lihat Budhy Munawar-Rachman, “Menolak Modernisme: Petunjuk bagi Kaum Muda”.



abstrak (metafisika), seperti Tuhan dan wahyu ditolak sebagai sumber ilmu pengetahuan.

Dalam sejarah filsafat keilmuan Barat modern, perintis pertama aliran filsafat empiris (empirisme) ini adalah Francis Bacon (1561-1626) dengan memperkenalkan metode ilmiah yang menekankan bahwa data seharusnya dikumpulkan dan eksperimen dilakukan untuk mengungkap rahasia alam melalui pengamatan yang terorganisasi.¹²⁶ Karena itu Bacon mengatakan bahwa ilmu pengetahuan baru berarti bila meningkatkan kekuasaan manusia, baik atas alam maupun atas manusia. Dari inilah muncul ungkapannya yang terkenal “*knowledge is power*” (pengetahuan adalah kekuasaan).¹²⁷ Inilah awal terbentuknya filsafat mekanis yang memandang alam sebagai sebuah mesin raksasa yang tidak memiliki tujuannya sendiri¹²⁸ dan alam telah kehilangan karakter sakralnya.

Di antara pengikut aliran filsafat empirisme ini yang paling terkenal adalah John Locke dan David Hume.¹²⁹ John Locke adalah ilmuwan pertama yang menerapkan metode empiris pada persoalan-persoalan pengenalan atau pengetahuan. Menurut Locke segala pengetahuan datang dari pengalaman dan tidak lebih dari itu. Akal (rasio) adalah pasif pada waktu pengetahuan didapatkan. Karenanya, akal (rasio) tidak melahirkan pengetahuan.¹³⁰ Adapun David Hume mengajarkan bahwa manusia tidak membawa pengetahuan bawaan ke dalam dirinya. Pengetahuan manusia diperoleh melalui pengamatan. Pengamatan memberikan dua hal, yaitu kesan (*impression*) dan pengertian atau idea. Yang dimaksud dengan kesan adalah pengamatan langsung yang diterima dari pengalaman. Dan yang dimaksud dengan pengertian atau idea adalah gambaran tentang pengamatan yang samar-samar, yang dihasilkan dengan merenungkan kembali atau merefleksikan dalam kesadaran

Dalam *Islamika*, Nomor 4, April-Juni 1994, h. 109.

¹²⁶ Lihat C. Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan Telaah Atas Cara Kerja Ilmu-ilmu*, (Jakarta: Gramedia, 1991), h. 144.

¹²⁷ *Ibid.*, h. 181.

¹²⁸ Lihat Jjem Mujamil Sufiana, “Paradigma Sains Modern, Suatu Tinjauan Singkat”. Dalam *Majalah Sriwijaya*, Vol. 51, No. 1, (Palembang: Lembaga Penelitian, 1995), h. 27.

¹²⁹ Lihat C. A. van Peursen, *Orientasi Di Alam Filsafat*, terj. Dick Hartoko, (Jakarta: Gramedia, 1991), h. 22.

¹³⁰ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta: Kanisius, 1980), h. 36.



kesan-kesan yang telah diterima dari pengalaman. Namun idea kurang jelas dan kurang hidup jika dibandingkan dengan kesan-kesan. Misalnya, rasa sakit pada tangan yang sedang terbakar dirasakan jauh lebih kuat dibandingkan dengan kalau rasa sakit itu diredungkan atau diingat kembali. Jadi idea atau pengertian adalah tembusan (*copy*) dari kesan-kesan. Tugasnya isi kesan dan idea adalah sama. Perbedaannya terletak pada cara yang ditimbulkan dalam kesadaran. Yang satu secara langsung dan yang lain dengan perenungan atau pengingatan kembali.¹³¹

Tradisi pemikiran empirisme dilanjutkan oleh sebagai pionir utama positivisme pada abad ke-19 M dan Lingkaran Wina¹³² pada abad ke-20 M. Baik Comte maupun Lingkaran Wina basis epistemologisnya sama, yakni doktrin fenomenologis, sebuah penegasan bahwa fondasi pengetahuan adalah pengalaman indriawi, maka segala perbincangan mengenai sesuatu yang melampaui pengalaman adalah mustahil, seperti wacana dalam etika, metafisika, dan agama.¹³³

Salah seorang pionir positivisme adalah Auguste Comte dengan nama lengkap Isidore Marie Auguste François Xavier Comte. Ia lahir di Montpellier, Perancis, 17 Januari 1798 dan meninggal di Paris, 5 September 1857 pada umur 59 tahun. Comte merupakan seorang ilmuwan Perancis yang dijuluki sebagai “Bapak Sosiologi” dan dikenal juga sebagai orang pertama yang mengaplikasikan metode ilmiah dalam ilmu sosial.¹³⁴

Auguste Comte hidup pada zaman pasca revolusi Perancis abad ke-19 M yang carut-marut. Pada mulanya Comte merupakan seorang ahli fisika dan politeknik terkemuka zaman itu. Ia mencoba memberikan sebuah solusi tentang konsep masyarakat ideal yang disebutnya sebagai masyarakat positivistik. Comte melihat keadaan Perancis sama dengan keadaan di Eropa pada umumnya, maka Comte menetapkan satu hukum universal dalam semua ilmu

¹³¹ *Ibid.*, h. 53.

¹³² Lihat F. Budi Hardiman, “Ilmu-ilmu Sosial dalam Diskursus Modernisme dan Pasca Modernisme”. Dalam *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. V, 1995, h. 5.

¹³³ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, h. 53.

¹³⁴ Lihat http://id.wikipedia.org/wiki/August_Comte. Diakses 15 Maret 2018.



pengetahuan yang kemudian ia sebut sebagai “hukum tiga fase”, yaitu masyarakat teologis atau mitos, masyarakat metafisika, dan masyarakat positivis yang disebut oleh Aguste Comte sebagai masyarakat yang mapan atau sering juga disebut tahap ilmiah.

Fase teologi berada di permulaan abad pencerahan, di mana kedudukan seorang manusia dalam masyarakat dan pembatasan norma dan nilai manusia didapatkan didasari pada perintah Tuhan. Masa itu ditandai adanya dominasi hukum gereja. Ilmu pengetahuan yang berkembang dilarang berlawanan dengan ayat-ayat Injil. Tetapi, tentu saja ayat-ayat Injil tersebut ditafsirkan oleh otoritas agama yang tak luput dari kekeliruan.

Fase berikutnya adalah fase metafisika, yaitu tahap di mana manusia dengan akal budinya mampu menjelaskan tentang realitas, fenomena, dan berbagai peristiwa dicari dari alam itu sendiri. Comte berpendapat bahwa metafisika belum bisa bersifat empirik, sehingga tidak akan menghasilkan pengetahuan baru tentang realitas dan belum dapat menjelaskan hukum alam, kodrat manusia, dan keharusan mutlak tentang manusia.

Comte menyatakan bahwa cara berpikir manusia harus keluar dari dua tahap tersebut dengan masuk pada fase berikutnya, yaitu tahap pengetahuan positivis yang dapat dijadikan sarana untuk memperoleh kebenaran dengan cara observasi untuk menemukan keteraturan dunia fisik maupun sosial.

Comte mengembangkan suatu penggolongan hierarkis dan sistematis dari semua ilmu pengetahuan, termasuk ilmu fisika tidak tersusun teratur (ilmu perbintangan, ilmu pengetahuan bumi dan ilmu kimia) dan ilmu fisika organik (biologi) dan bentuk badan sosial yang dinamai sosiologi. Dalam paradigma positivisme ini, C.A. van Peursen menilai bahwa positivisme logis memecahkan kendala yang dihadapi empirisisme berkaitan dengan kaidah-kaidah logika dan matematika yang berlaku umum. Positivisme logis menganggap ilmu formal (matematika, logika) bukan sebagai pengetahuan yang berhubungan dengan sesuatu di luar bahasa (kenyataan). Positivisme logis bertolak dari data empiris, seperti pengamatan dan fakta yang dinyatakan dengan memakai ungkapan pengamatan atau “kalimat protokol”. Adapun ilmu formal ti-



dak mengenai data empiris (kenyataan) tapi menjalin hubungan antara lambang-lambang yang membuka kemungkinan memakai data observasi yang telah diperoleh untuk menghitung (menyusun penjabaran logis dan deduksi).¹³⁵

Anis Chariri membuat pengertian paradigma positivisme secara lebih sederhana berdasarkan pendapat Neuman, yaitu suatu pendekatan yang diadopsi dari ilmu alam yang menekankan pada kombinasi antara angka dan logika deduktif dan penggunaan alat-alat kuantitatif dalam menginterpretasikan suatu fenomena secara "objektif". Pendekatan ini berangkat dari keyakinan bahwa legitimasi sebuah ilmu dan penelitian berasal dari penggunaan data yang terukur secara tepat, yang diperoleh melalui survei/kuesioner dan dikombinasikan dengan statistik dan pengujian hipotesis yang bebas nilai/objektif. Dengan cara itu, suatu fenomena dapat dianalisis untuk kemudian ditemukan hubungan di antara variabel-variabel yang terlibat di dalamnya. Hubungan tersebut adalah hubungan korelasi atau hubungan sebab akibat. Paradigma positivisme membuat parameter bahwa ilmu sosial dan ilmu alam menggunakan suatu dasar logika ilmu yang sama, sehingga seluruh aktivitas ilmiah pada kedua bidang ilmu tersebut harus menggunakan metode yang sama dalam mempelajari dan mencari jawaban serta mengembangkan teori. Dunia nyata berisi hal-hal yang bersifat berulang-ulang dalam aturan maupun urutan tertentu sehingga dapat dicari hukum sebab akibatnya.¹³⁶

Paradigma positivisme berpandangan bahwa teori terbentuk dari seperangkat hukum universal yang berlaku. Adapun tujuan penelitian adalah untuk menemukan hukum-hukum tersebut. Dalam pendekatan ini, seorang peneliti memulai dengan sebuah hubungan sebab akibat umum yang diperoleh dari teori umum. Kemudian, menggunakan idenya untuk memperbaiki penjelasan tentang hubungan tersebut dalam konteks yang lebih khusus.

¹³⁵ C.A. van Peursen, *Susunan Ilmu Pengetahuan: Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu*, (terjemahan J. Drost), (Jakarta: Gramedia, 1989), h. 82.

¹³⁶ Anis Chariri, "Landasan Filsafat dan Metode Penelitian Kualitatif". Paper disajikan pada Workshop Metodologi Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif, Laboratorium Pengembangan Akuntansi (LPA), (Semarang: Fakultas Ekonomi Universitas Diponegoro Semarang, 31 Juli -1 Agustus 2009), h. 5.



Dengan demikian, paradigma ilmu positivisme merupakan paradigma yang menggunakan metodologi kuantitatif. Paradigma tersebut selanjutnya mendapatkan kritik para ilmuwan. Karena keterbatasan filosofis dari positivisme dan kesulitan-kesulitan intrinsik yang terkandung dalam rumusan-rumusannya, telah menimbulkan suatu reaksi yang semakin berkembang terhadap positivisme logis. Bahkan reaksi itu terdapat di antara para filsuf yang berorientasi empiris.

Ketidakmampuan logisnya untuk memberikan suatu status realistik kepada beberapa entitas yang nama-namanya tidak merupakan suatu bagian yang tepat dari bahasa observasional, mengharuskan adanya penjelasan tentang elektron-elektron, gen-gen dan sebagainya. Sebagai bangun-bangun teoretis yang bermakna ketimbang entitas-entitas real. Asumsi pokok teorinya adalah satu teori harus diuji dengan menghadapkannya pada fakta-fakta yang dapat menunjukkan ketidakbenarannya, dan Popper menyajikan teori ilmu pengetahuan baru ini sebagai penolakannya atas positivisme logis yang beranggapan bahwa pengetahuan ilmiah pada dasarnya tidak lain hanya berupa generalisasi pengalaman atau fakta nyata dengan menggunakan ilmu pasti dan logika. Dan menurut positivisme logis tugas filsafat ilmu pengetahuan adalah menanamkan dasar ilmu pengetahuan.¹³⁷

Penolakan lainnya adalah pernyataan pengamatan, yang dipakai sebagai landasan untuk membangun teori dalam positivisme logis tidak pernah bisa dikatakan benar secara mutlak.¹³⁸ Teoretis

¹³⁷ Hal yang dikritik oleh Popper pada positivisme logis adalah tentang metode induksi, ia berpendapat bahwa Induksi tidak lain hanya khayalan belaka, dan mustahil dapat menghasilkan pengetahuan ilmiah melalui induksi. Tujuan ilmu pengetahuan adalah mengembangkan pengetahuan ilmiah yang berlaku dan benar, untuk mencapai tujuan tersebut diperlukan logika. Namun jenis penalaran yang dipakai oleh positivisme logis adalah induksi dirasakan tidak tepat sebab jenis penalaran ini tidak mungkin menghasilkan pengetahuan ilmiah yang benar dan berlaku, karena kelemahan yang bisa terjadi adalah kesalahan dalam penarikan kesimpulan, di mana dari premis-premis yang dikumpulkan kemungkinan tidak lengkap sehingga kesimpulan atau generalisasi yang dihasilkan tidak mewakili fakta yang ada. Dan menurutnya agar pengetahuan itu dapat berlaku dan bernilai benar maka penalarannya yang harus dipakai adalah penalaran deduktif. Penjelasan lebih lanjut lihat Alfons Taryadi, *Epistemologi Pemecahan Masalah Menurut Karl R Popper*, (Jakarta: PT Gramedia, 1989).

¹³⁸ Lihat <http://staff.blog.ui.ac.id/arif51/2008/03/31/positivisme-dan-perkembangannya/4/13/2010>. Diakses 16 Maret 2018.



kritis juga memusatkan perhatian terhadap filsafat yang mendukung penelitian ilmiah, terutama positivisme. Kritik terhadap positivisme sekurangnya sebagian berkaitan dengan kritik terhadap determinasi ekonomi karena beberapa pemikir determinisme ekonomi menerima sebagian atau seluruh teori positivisme tentang pengetahuan. Positivisme menerima gagasan bahwa metode ilmiah tunggal dapat diterapkan pada seluruh bidang studi. Positivisme mengambil ilmu fisika sebagai standar kepastian dan ketepatan untuk semua disiplin ilmu. Penganut positivisme yakni bahwa pengetahuan bersifat netral. Mereka merasa bahwa mereka dapat mencegah masuknya nilai-nilai kemanusiaan ke dalam pemikiran mereka. Keyakinan ini selanjutnya menimbulkan pandangan bahwa ilmu tak berada dalam posisi mendukung bentuk tindakan sosial apa pun.¹³⁹

Selanjutnya, aliran kritis menentang positivisme karena berbagai alasan. *Pertama*, positivisme cenderung melihat kehidupan sosial sebagai proses alamiah. Teoretisi kritis lebih menyukai pemusatan perhatian pada aktivitas manusia maupun pada cara-cara aktivitas tersebut memengaruhi struktur sosial yang lebih luas. Singkatnya, positivisme dianggap mengabaikan aktor, menurunkan aktor ke derajat yang pasif yang ditentukan oleh kekuatan alamiah. Karena mereka yakin atas kekhasan sifat aktor, teoretisi kritis tidak dapat menerima gagasan bahwa hukum umum ilmu pengetahuan dapat diterapkan terhadap tindakan manusia begitu saja.

Kedua, positivisme diserang karena berpuas diri hanya dengan menilai alat untuk mencapai tujuan tertentu, dan karena tidak membuat penilaian serupa terhadap tujuan. Kritik ini mengarah ke pandangan bahwa positivisme berwatak konservatif, tidak mampu menantang sistem yang ada. Seperti dikatakan Martin Jay tentang positivisme ini; “akibatnya adalah mengabsolutkan fakta dan reifikasi tatanan yang ada”.¹⁴⁰ Positivisme menyebabkan aktor

¹³⁹ Lihat <http://ayususantiaditya.wordpress.com/2010/03/25/teori-kritis/4/21/2010>. Diakses 16 Maret 2018.

¹⁴⁰ Emma Dymala Somantri, “Kritik Terhadap Paradigma Positivisme”. Dalam *Jurnal Wawasan Hukum*, Vol. 28 No. 01 Februari 2013, h. 630.



dan ilmuwan menjadi pasif.

Berdasarkan uraian di atas dapat dikatakan para pengikut positivisme menganggap permasalahan-permasalahan yang selama ini dihadapi oleh filsafat sebenarnya bukanlah permasalahan yang sesungguhnya. Semua itu disebabkan oleh salahnya pemahaman terhadap logika bahasa. Filsafat banyak sekali berbicara tentang sesuatu yang tidak mempunyai arti, seperti *al-'aql alkulli* (rasio general), *al-zaman*, *al-wujudi* (masa eksistensial), *al-roh al muthlaq* (roh absolut), dan lain-lain. Hal ini disebabkan oleh usaha-usaha para filsuf untuk memberi tafsiran terhadap apa yang terjadi di alam secara universal, sehingga mereka terjebak dalam proposi-siproposisi metafisis.

Dari deskriptif ringkas di atas mengenai positivisme, maka sebenarnya positivisme mempunyai beberapa kelebihan dan kekurangan, yaitu:¹⁴¹

a. Kelebihan positivisme

- 1) Positivisme lahir dari paham empirisme dan rasional, sehingga kadar dari paham ini jauh lebih tinggi daripada kedua paham tersebut.
- 2) Hasil dari rangkaian tahapan yang ada di dalamnya, maka akan menghasilkan suatu pengetahuan yang mana manusia akan mampu menjelaskan realitas kehidupan tidak secara spekulatif, *arbitrary*, melainkan konkret, pasti dan bisa jadi mutlak, teratur, dan valid.
- 3) Dengan kemajuan dan dengan semangat optimisme, orang akan didorong untuk bertindak aktif dan kreatif, dalam artian tidak hanya terbatas menghimpun fakta, tapi juga meramalkan masa depannya.
- 4) Positivisme telah mampu mendorong lajunya kemajuan di sektor fisik dan teknologi.
- 5) Positivisme sangat menekankan aspek rasional-ilmiah, baik pada epistemologi maupun pada keyakinan ontologik yang digunakan sebagai dasar pemikirannya.

¹⁴¹ Irham Nugroho, "Positivisme Auguste Comte: Analisis Epistemologis dan Nilai Etisnya Terhadap Sains". Dalam *Jurnal Cakrawala*, Vol. XI, No. 2, Desember 2016, h. 175-176.



b. Kelemahan positivisme

- 1) Analisis biologis yang ditransformasikan ke dalam analisis sosial dinilai sebagai akar terpuruknya nilai-nilai spiritual dan bahkan nilai-nilai kemanusiaan. Hal ini dikarenakan manusia tereduksi ke dalam pengertian fisik-biologis.
- 2) Akibat dari ketidakpercayaannya terhadap sesuatu yang tidak dapat diuji kebenarannya, maka paham ini akan mengakibatkan banyaknya manusia yang nantinya tidak percaya kepada Tuhan, malaikat, setan, surga, dan neraka. Padahal yang demikian itu di dalam ajaran agama adalah benar kebenarannya dan keberadaannya. Hal ini ditandai pada saat paham positivistik berkembang pada abad ke-19 M, jumlah orang yang tidak percaya kepada agama semakin meningkat.
- 3) Manusia akan kehilangan makna, seni atau keindahan, sehingga manusia tidak dapat merasa bahagia dan kesenangan itu tidak ada. Karena dalam positivistik semua hal itu dinafikan.
- 4) Hanya berhenti pada sesuatu yang tampak dan empiris, sehingga tidak bisa menemukan pengetahuan yang valid.
- 5) Positivisme pada kenyataannya menitikberatkan pada sesuatu yang tampak yang bisa dijadikan objek kajiannya, di mana hal tersebut adalah bergantung kepada pancaindra. Padahal perlu diketahui bahwa pancaindra manusia adalah terbatas dan tidak sempurna. Sehingga kajiannya terbatas pada hal-hal yang tampak saja, padahal banyak hal yang tidak tampak dapat dijadikan bahan kajian.
- 6) Hukum tiga tahap yang diperkenalkan Comte mengesankan dia sebagai teoretisi yang optimis, tetapi juga terkesan lincah seakan setiap tahapan sejarah evolusi merupakan batu pijakan untuk mencapai tahapan berikutnya, untuk kemudian bermuara pada puncak yang digambarkan sebagai masyarakat positivistik. Bias teoretik seperti itu tidak memberikan ruang bagi realitas yang berkembang atas dasar siklus, yakni realitas sejarah berlangsung berulang-ulang tanpa titik akhir sebuah tujuan final sejarah.



Selain empirisme Auguste Comte, reinkarnasi filsafat Yunani kedua adalah rasionalisme Plato. Eksponen utama aliran ini adalah Rene Descartes (1596-1650). Metodenya yang terkenal tentang kesangsian Cartesian, hingga menurunkan pernyataan *cogito ergo sum* (saya berpikir, karena itu saya ada). Diktum ini merupakan fondasi filsafat rasionalisme modern yang menempatkan akal kognitif ego individual sebagai kriteria tertinggi kebenaran dan bahkan menjadi fondasi eksistensi.¹⁴² Konsideran *cogito ergo sum* telah mengantarkan orientasi metode Descartes kepada *mathesis universalis*, yakni semangat untuk memahami dunia secara rasional.¹⁴³ Pada intinya, postulasi aliran ini bahwa sumber pengetahuan yang mencukupi dan dapat dipercaya adalah akal (rasio). Hanya pengetahuan yang diperoleh melalui akal (rasio) yang memenuhi syarat yang dituntut oleh pengetahuan ilmiah.

Untuk itulah, Descartes menekankan agar tidak memercayai segala sesuatu di luar rasio manusia. Sebab menurut Descartes kesaksian apa pun yang bersumber dari luar rasio manusia adalah tidak pasti dan tidak dapat dipercayai. Kebenaran harus dicari dan didasarkan dengan menggunakan kriteria "*clearly and distinctly*". Selain itu, ia juga mengemukakan tentang adanya tiga ide bawaan (*innate ideas*),¹⁴⁴ yaitu *pertama*, ide pemikiran: ide yang memungkinkan diri saya sebagai makhluk yang berpikir (pemikiran adalah hakikat saya). *Kedua*, ide Allah sebagai wujud sempurna, karena saya mempunyai ide yang sempurna, maka pasti ada sesuatu yang sempurna itu. Wujud yang sempurna itu adalah Allah. Dan *ketiga*, ide keluasan: yang memungkinkan saya (kita) mengerti materi (benda-benda, objek-objek) sebagai keluasan, sebagaimana hal itu dapat dipelajari secara kuantitatif (ilmu ukur/matematika).¹⁴⁵

¹⁴² Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan untuk Kaum Muda Muslim*, h. 163.

¹⁴³ Lihat Abdul Munir Mulkan, *Paradigma Intelektual Muslim*, (Yogyakarta: Sipress, 1993), h. 187.

¹⁴⁴ Ide-ide bawaan yakni bahwa ide-ide yang ada bukan sesuatu yang didapat dari pengalaman di mana setiap orang memilikinya dengan mengutamakan sifat-sifat rasionalnya. Lihat: Milton D Hunnex, *Peta Filsafat; Pendekatan Kronologis dan Tematis*, (Jakarta: Teraju, 2004), h. 36.

¹⁴⁵ Akhyar Yusuf, *Pengertian Epistemologi, Logika, Metodologi, Ontologi, dan Aksiologi*, (Jakarta: Program Pascasarjana UI, 2002), h. 13.



Namun di sisi lain, untuk membuktikan kepada kita bahwa tidak bisa begitu saja percaya terhadap indriawi. Descartes menunjukkan pengalaman mimpi yang tampak sangat nyata, bahkan ketika kita melakukan sesuatu yang dapat dilakukan ketika dalam keadaan sadar (seperti terbang). Hal itu tampak bahwa kita sungguh-sungguh dapat melakukannya. Karena itulah, tidak ada sesuatu apa pun yang dapat meyakinkan bahwa kita tidak sedang bermimpi saat ini. Dan jika kita tidak bisa yakin bahwa saat ini tidak sedang bermimpi, kita tidak bisa memperoleh pengetahuan melalui penggunaan indriawi kita.¹⁴⁶

Berawal dari keinginan untuk menemukan metode yang ampuh dalam mencari kepastian hakiki suatu pengetahuan dan memastikan bahwa sesuatu yang ada itu benar-benar ada dan bukan hanya khayalan semata. Descartes membangun suatu fondasi dasar yang ia sebut sebagai “metode keraguan”. Suatu metode yang dia awali dengan upaya menyangsikan segala sesuatu. Sebagaimana yang ditulis oleh Sakban Rosidi:

*“Cartesian Method starts from doubting everything. ‘De Omnibus dubitandum’. Thinking is but to doubt everything. On the principles of human knowledge, Descartes asserted: First, that in order to seek the truth, it is necessary once in the course of our life to doubt. As far a.s. possible, of all things. Second, that we ought also consider a.s. false all that is doubtful.”*¹⁴⁷

Descartes bertolak dari kenyataan di mana kita (manusia) sering tertipu oleh pengamatan, seperti argumen Plato, yang menyatakan bahwa tongkat yang terdapat di kolam yang bergelombang kelihatan bengkok, jalan lurus di ujungnya kelihatan bertemu, dan seterusnya.¹⁴⁸ Descartes terus meragukan segala hal, meski sekecil

¹⁴⁶ Theodore Schick, Jr, Lewis Vaughn, *Doing Philosophy; An Introduction Through Thought Experiments*, (New York: Mc Graw-Hill Companies, 2002), h. 490.

¹⁴⁷ Sakban Rosidi, *The History of Modern Thought; A Brief but Critical Reminder*, (Malang: CISC, 2002), h. 39.

¹⁴⁸ Descartes mengatakan, bahwa wajar bagi setiap orang untuk menerima kesimpulan yang keliru sebagai akibat penerimaan pancaindra, seseorang dapat memperhatikan suatu bentuk barang di kejauhan, tetapi bentuk itu berubah sama sekali jika ia dilihat dari dekat. Pada waktu seseorang sedang mendayung perahu, ia melihat bahwa dayung yang terletak di bawah permukaan air dalam keadaan patah. Peristiwa-peristiwa seperti itu selalu dapat terjadi dalam kehidupan lain, maka menarik kesimpulan dari peristiwa demikian memerlukan sikap yang hati-hati untuk tidak menerima pengertian yang keliru.



apa pun. Hal ini sebagaimana yang diungkapkan Descartes:

“... I suppose that everything I see is false. I believe that none of what my deceitful memory represents ever existed. I have no sense whatever. Body, shape, extension, movement, and place are all chimeras. What then will be true? Perhaps just the single fact that nothing is certain.”¹⁴⁹

Keraguan Descartes tampaknya dapat dipahami, karena bisa saja ada sesuatu (oleh Descartes disebut dengan “si jenius atau setan jahat”) yang bisa menipu atau memalsu penalaran, sehingga sesuatu yang salah akan tampak sebagai kebenaran. Descartes mengalami kesulitan untuk membuktikan dan mengetahui adanya dunia luar dengan bertolak dari gagasan *cogito ergo sum*-nya. Dan untuk membuktikan bahwa ia tidak tertipu tentang adanya dunia luar, maka ia bertolak dari adanya eksistensi Tuhan yang menjamin, karena menurutnya hanya Tuhan yang dapat menjamin bahwa (a) ide-ide kita yang jelas dan terpilah memang benar; dan (b) kita tidak tertipu oleh setan jahat.¹⁵⁰

Descartes menggunakan argumen ontologis tentang adanya Tuhan dari Anselmus sebagai dasar metodenya. Allah sebagai penyebab ide yang sempurna dalam pemikiran kita. Begitu Descartes membuktikan adanya eksistensi Tuhan, maka Descartes merasa memiliki dasar untuk mengakui; adanya tubuh kita yang berbeda dari rasio bahwa ide kita mengenai dunia luar adalah benar.¹⁵¹ Setelah meragukan segala hal, bahkan keberadaannya sendiri, maka ada sesuatu yang tidak dapat diragukan keberadaannya (saya) yang sedang ragu itu.

Konsideran *cogito ergo sum*, adanya saya yang ragu itu secara

Lihat Bawenga, *Sebuah Studi Filsafat*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1983), h. 48.

¹⁴⁹ Rene Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, translated Donald A. Cress (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993), h. 63.

¹⁵⁰ Akhyar Yusuf, *Pengertian Epistemologi, Logika, Metodologi, Ontologi, dan Aksiologi*, h. 14.

¹⁵¹ Descartes memandang manusia sebagai makhluk dualitas. Manusia terdiri dari dua substansi: jiwa dan tubuh. Jiwa adalah pemikiran, dan tubuh adalah keluasan. Sebenarnya, tubuh tidak lain dari suatu mesin yang dijalankan oleh jiwa. Karena setiap substansi yang satu sama sekali terpisah dari substansi yang lain, sudah nyata bahwa Descartes menganut suatu dualisme tentang manusia. Itulah sebabnya, Descartes mempunyai banyak kesulitan untuk mengartikan pengaruh tubuh atas jiwa, dan sebaliknya, jiwa atas tubuh. Lihat Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum; Dari Metodologi sampai Teofilosofi*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2008), h. 256.



langsung membuktikan adanya saya yang berpikir (*cogito ergo sum*; saya berpikir, maka saya ada). “Aku berpikir” merupakan kebenaran filsafat pertama (*primum philosophicum*). Tidak peduli betapa pun asam keraguan menggerogoti, keraguan ini tidak dapat menelan habis dasar dari keberadaannya sendiri, yaitu eksistensi dari orang yang meragukan.¹⁵² Descartes menempatkan peran rasio, intuisi, dan penalaran deduktif dalam mencapai yang pasti.¹⁵³

Descartes mengajukan beberapa prinsip metodologis yang dapat menjadi landasan dalam berpikir, yakni:

- a. Tidak menerima apa pun sebagai hal yang benar, kecuali kalau diyakini sendiri bahwa itu memang benar.
- b. Memilah-milah masalah menjadi bagian-bagian terkecil untuk mempermudah penyelesaian.
- c. Berpikir runtut dengan mulai dari hal yang sederhana, sedikit demi sedikit untuk sampai ke hal yang paling rumit.
- d. Perincian yang lengkap dan pemeriksaan menyeluruh diperlukan, supaya tidak ada yang terlupakan.¹⁵⁴

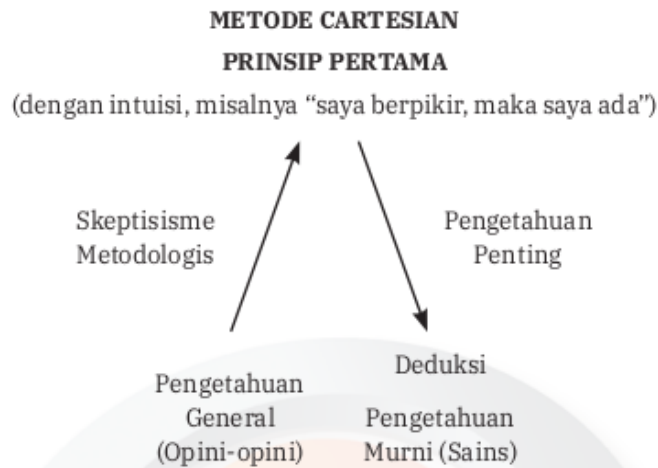
¹⁵² Pertama-tama yang perlu dicatat bahwa isi dari *cogito*, yaitu apa yang dinyatakan kepadanya melalui dirinya yang berpikir. Yang termaktub di dalamnya adalah *cogito, ergo sum cogitans*. “Saya berpikir, maka saya ada” adalah pengada yang berpikir; yaitu eksistensi dari budi, sebuah substansi sadar. Namun, hal ini tidak menjamin eksistensi dari badan. Secara singkat, perlu dikatakan bahwa ketika Descartes berbicara mengenai “berpikir”, ia tidak memaksudkan secara eksklusif pada penalaran saja; melihat, mendengar, merasa, senang atau sakit, kehendak, yang dianggap sebagai kegiatan sadar, termasuk di dalam istilah “berpikir” ini. Meskipun mungkin status dari objek-objek mereka bisa diragukan, kegiatan-kegiatan sadar ini tidak diragukan. Dan perlu dicatat pula bahwa *cogito* bukanlah dicapai melalui penyimpulan, dan “*ergo*” bukanlah *ergo* silogisme. Yang dimaksud Descartes adalah bahwa eksistensi personal saya yang penuh diberikan kepada saya di dalam kegiatan meragukan. Lihat Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi*, terj. Hardono Hadi (Yogyakarta: Kanisius, 1994), h. 33.

¹⁵³ Penalaran deduktif adalah proses penalaran yang bertolak dari generalisasi (hal yang umum) lalu dirumuskan pada kesimpulan yang lebih khusus. Cara kerja ilmu-ilmu apriori (ilmu pasti: matematika, logika) berdasarkan cara kerja deduktif. Pada deduksi, penalaran bertolak dari premis yang lebih luas (general) lalu ditarik kesimpulan yang lebih sempit. Pernyataan atau klaim deduktif disebut juga dengan klaim apriori (tanpa pengalaman). Kebenaran dan kesalahan klaim apriori tidak ditentukan oleh pengamatan (pengalaman). Kebenaran apriori hanya dapat diketahui melalui rasio atau intuisi intelektual. Lihat Akhyar Yusuf, Akhyar Yusuf, *Pengertian Epistemologi, Logika, Metodologi, Ontologi, dan Aksiologi*, h. 10.

¹⁵⁴ Tim Dosen Filsafat Ilmu UGM, *Filsafat Ilmu sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Liberty, 2003), h. 80-81.



Berikut adalah peta gambar metode keraguan Descartes:¹⁵⁵



Rene Descartes dalam filsafatnya mengemukakan metode ke-sangsian untuk merenungkan terus sesuatu hal sampai tidak ada keragu-raguan lagi.¹⁵⁶ Dia dijuluki sebagai “Bapak Filsafat Modern” karena ia menempatkan akal (rasio) pada kedudukan yang tertinggi, satu hal yang memang didambakan oleh manusia di zaman modern. Filsafat Descartes—terutama konsep tentang manusia—bersifat dualisme. Ia menganggap jiwa (*res cogitans*) dan badan (*res extensa*) sebagai dua hal yang terpisah. Konsep Descartes tentang manusia ini kelak akan dikritik habis-habisan oleh salah seorang tokoh aliran Filsafat Bahasa Biasa, Gilbert Ryle.

Menurut Descartes, untuk memperoleh pengetahuan yang terang dan jelas, maka terlebih dahulu kita harus meragukan segala sesuatu. Bagi Descartes, pengertian yang benar haruslah dapat menjamin dirinya sendiri. Untuk mendapatkan sesuatu pengetahuan yang tidak diragukan lagi kebenarannya, Descartes menggariskan empat langkah aturan, sebagai berikut:

1. Kita harus menghindari sikap tergesa-gesa dan prasangka dalam mengambil sesuatu keputusan dan hanya menerima yang dihadirkan pada akal secara jelas dan tegas sehingga mustahil disangsikan.

¹⁵⁵ Milton D Hunnex, *Peta Filsafat; Pendekatan Kronologis dan Tematis*, h. 105.

¹⁵⁶ K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, (Yogyakarta; Kanisius, 1975), h. 45.



2. Setiap persoalan yang diteliti dibagikan dalam sebanyak mungkin bagi sejauh yang diperlukan bagi pemecahan yang memadai.
3. Mengatur pikir sedemikian rupa dengan bertitik tolak dari objek yang sederhana sampai pada objek yang lebih kompleks. Atau dari pengertian yang sederhana dan mutlak sampai pada pengertian yang kompleks dan nisbi.
4. Setiap permasalahan ditinjau secara universal atau menyeluruh, sehingga tidak ada yang dilalaikan.¹⁵⁷

Rasionalisme adalah hasil pemikiran Descartes dalam pengembaraannya mencari kepastian untuk menghindari keragu-raguan. Sesuai dengan hasil pemikirannya itu, Descartes sangat menuhankan rasio (akal budi) sebagai ukuran dan penentu kebenaran. Mudahnya, sesuatu dianggap benar jika rasional. Rasionalisme adalah istilah yang merujuk kepada beberapa pandangan dan gerakan ide, terutama yang merupakan pandangan falsafah ataupun program yang memberi penekanan kepada kuasa akal prapengalaman untuk mencapai intipati kebenaran tentang dunia. Melalui paham ini, Descartes menekankan bahwa akal (*reasoning*) adalah alat terpenting dalam memperoleh pengetahuan dan menguji pengetahuan, yang akhirnya menyatakan bahwa pengetahuan hanya bisa diperoleh dengan cara berpikir.¹⁵⁸

Sebenarnya, pemikiran tentang rasionalisme Descartes ini bukan hal yang baru. Sebelumnya pemikiran ini sudah muncul lama sejak zaman Yunani kuno dengan tokohnya semisal Thales (625-545 SM), Socrates (469-399 SM), Plato (427-347 SM), dan Aristoteles (384-322 SM). Namun Descartes menjadi terkenal karena ia mampu menghidupkan paham itu di tengah zaman yang masih diselimuti kongkongan tradisi dan dogma gereja Kristiani atau yang dikenal dengan masa skolastik. Rasionalisme Descartes merupakan kritik atas pemikiran skolastik dan mampu membuka belunggu

¹⁵⁷ Akhyar Yusuf Lubis. *Filsafat Ilmu Klasik Hingga Kontemporer*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2014), h. 95; lihat juga Susanto, *Filsafat Ilmu: Suatu Kajian dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis, dan Aksiologis*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2011), h. 99.

¹⁵⁸ Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai James*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1997), h. 111.



ilmu pengetahuan yang saat itu dibungkam oleh gereja.¹⁵⁹

Pemikiran-pemikiran Rene Descartes dalam rasionalismenya terbagi dalam dua hal, yakni rasionalisme di bidang teologi dan di bidang falsafah. Di bidang teologi seperti yang dijelaskan di atas, rasionalisme Descartes muncul untuk membebaskan manusia dari kongkongan gereja Kristiani yang tidak menekankan penggunaan akal pikiran. Sementara dalam bidang filsafat, ide itu muncul untuk membahas tentang sumber-sumber pengetahuan. Lewat metode keragu-raguan atau kesangsian ini, ia ingin menemukan sebuah fondasi yang kokoh dan tak tergoyahkan untuk menjadi dasar bagi pemikiran filosofis dan pengetahuan lainnya. Ia memulai segala hal dengan kesangsian atas sesuatu yang bersifat materiel, misalnya tentang tubuh yang diragukan oleh Descartes apakah nyata atau tidak. Dengan metodenya itu, ia sangat tidak percaya pada hasil penglihatan yang belakangan dikenal dengan paham empirisme. Menurutnya, indra kerap kali menipu dan tidak sesuai dengan kenyataan.

Dalam metode kesangsian ini, semakin ia meragukan sesuatu, justru ia sadar bahwa ia semakin ada. Descartes beranggapan, justru kesangsian inilah yang menunjukkan bahwa manusia itu nyata. Kesangsian adalah buah pikir manusia, semakin seseorang meragukan sesuatu maka semakin ia masuk dalam aktivitas berpikir dan membuatnya semakin sadar. Descartes menyimpulkan bahwa saya/subjek rasional/pribadi adalah suatu substansi yang seluruh esensi dan kodratnya hanyalah berpikir dan untuk keberadaannya tidak memerlukan ruang sedikit pun dan tidak bergantung pada benda materi apa pun.¹⁶⁰

Sementara untuk mencari kebenaran itu, Descartes mengatakan ada ide-ide bawaan pada diri manusia yang paling fundamental, yakni merujuk kepada prinsip *cogito ergo sum*. Tiga ide bawaan itu adalah pemikiran, Allah, dan keluasan.

1. Pemikiran. Sebab saya memahami diri saya sebagai makhluk

¹⁵⁹ Lihat https://www.academia.edu/20599199/KEBENARAN_EPISTEMOLOGIS_MENURUT_RENE_DESCARTES_atau_Personal_atau_Universal. Diakses 16 Maret 2018.

¹⁶⁰ Rene Descartes, *Risalah tentang Metode*, terj. Ida Sundari Husen dan Rahayu S. Hidayat, (Jakarta; Gramedia, 1995), h. 34.



- yang berpikir, harus diterima juga bahwa pemikiran merupakan hakikat saya.
2. Allah sebagai wujud yang sama sekali sempurna. Karena saya mempunyai ide sempurna, mesti ada suatu penyebab sempurna untuk ide itu karena akibat tidak bisa melebihi penyebabnya. Wujud yang sempurna itu tidak lain daripada Allah.
 3. Keluasan. Materi sebagai keluasan atau eksistensi sebagaimana hal itu dilukiskan dan dipelajari oleh ahli-ahli ilmu ukur.¹⁶¹

Tiga ide tersebut yang dikenal dengan ide-ide yang jelas dan terpilah-pilah (*clear and distinct*). Maknanya, suatu hal yang tidak dapat dipikirkan tanpa memercayai kebenarannya. Dengan kata lain, ia tidak dapat diragukan, ia tak dapat dibendung. Ide semacam itu dapat ditemukan yang paling jelas dalam proporsi-proporsi sederhana matematika dan geometris.¹⁶² Descartes menganggap ilmu pasti, ilmu yang paling utama dari segala ilmu pengetahuan, karena segala pokok ilmu pengetahuan bisa ditemukan dalam ilmu tersebut. Melalui pemikiran rasionalitasnya, Descartes menetapkan adanya Tuhan yang menjadikan alam semesta ini dengan mengajukan pertanyaan: “benarkah ada Tuhan? Dan apakah Tuhan yang ada itu?” Untuk mengenal adanya Tuhan, Descartes perlu menempuh jalan yang belum pernah dilalui orang lain menurut jalan berpikirnya. Seorang harus terlebih dahulu melepaskan dirinya dari tubuhnya kemudian mencari kebenaran di dalam lautan diri yang telah terlepas dari jasmani. Hal itu bukan saja untuk mengetahui di luar diri sendiri, tetapi juga demikian untuk mengetahui dirinya yang sebenarnya.¹⁶³

Kepastian bahwa ia adalah “sesuatu yang berpikir” yang memberi Descartes landasan yang ia perlukan untuk membangun bangunan pengetahuan. Ia telah mendirikannya dengan metode ragu dan dengan memakai apa yang disebutnya dengan “cahaya

¹⁶¹ Susanto. *Filsafat Ilmu, Suatu Kajian dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis dan Aksiologis*, h. 100.

¹⁶² Robert C. Solomon & Kathleen M. Higgins. *Sejarah Filsafat*, (Yogyakarta: Benteng Budaya, 2000), h. 363.

¹⁶³ Hamzah Yaqub, *Filsafat Agama: Titik Temu Akal dengan Wahyu*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992), h. 35-37.



nalar”. Ia terus menawarkan dua argumen untuk eksistensi Tuhan. Argumen pertama dimulai dari kesadarannya akan dirinya sendiri sebagai yang ada yang karena keraguannya, tidak sempurna namun mampu membuat gagasan tentang Tuhan sebagai wujud yang sempurna.¹⁶⁴

Pemikiran filsafat rasionalisme Descartes tidak terlepas dari kritikan. Salah satunya adalah, Descartes mendasari keraguannya mengenai objektivitas dunia luar, khususnya mengenai “keraguan mimpi”, dan bertanya: “bagaimana saya tahu bahwa saya tidak selalu melakukan apa yang biasanya saya anggap sebagai mimpi?” Kalau hal ini benar-benar dimaksudkannya secara harfiah, pertanyaan tersebut jelas mendekati sesuatu yang tidak masuk akal. Kita tahu bahwa kita mimpi dengan membandingkannya dengan dunia yang konsisten, teratur, dan koheren, di mana kita sungguh-sungguh sadar akan diri kita dan kenyataan. Sama sekali tidak masuk akal untuk bertanya: “bagaimana saya tahu bahwa keadaan terjaga tidak sama dengan apa yang biasanya saya maksudkan dengan mimpi? Sebab bila halnya demikian, saya tidak akan tahu apa yang saya maksud dengan mimpi.”¹⁶⁵

Mungkin Descartes tidak punya maksud yang tak begitu bodoh. Mungkin maksudnya ialah bahwa keadaan terjaga sama tertutupnya dari kenyataan lain seperti keadaan mimpi (bersifat sama subjektif dengan mimpi). Sebagaimana perbandingan berikut:¹⁶⁶

$$\frac{\text{Gambaran mimpi}}{\text{Objek indriawi}} \quad \text{Seperti} \quad \frac{\text{Objek indriawi}}{X}$$

Mungkin di dalam hubungan dengan “yang benar-benar riil”, objek indriawi adalah suatu ilusi. Dengan kata lain bahwa persepsi indriawi merupakan suatu penampakan yang pucat dan tidak lengkap dari kenyataan. Namun, jika itu yang dimaksudkan Des-

¹⁶⁴ Diane Collinson, *Lima Puluh Filsuf Dunia yang Menggerakkan*, (Jakarta: PT. Raja-Grafindo Persada, 2001), h. 84.

¹⁶⁵ Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi*, h. 41.

¹⁶⁶ Cahaya Khaeroni, “Epistemologi Rasionalisme Rene Descartes dan Relevansinya Terhadap Pendidikan Islam”, Dalam Jurnal *Didaktika Religia*, Volume 2, No. 2 Tahun 2014, h. 195.



cartes, maka tidak ada yang baru dari Descartes mengenai cara melihat persepsi indriawi ini, karena Plato telah melakukan jauh sebelumnya. Siapa pun yang menekankan superioritas *insight* intelektual akan memberikan titik berat padanya. Keyakinan ini tidak membatalkan objektivitas kenyataan yang diberikan kepada indra, tetapi hanya menempatkannya pada kedudukan yang lebih rendah. Inilah yang dilakukan Descartes, ia membedakan antara yang ditangkap dengan indra dan yang ditangkap dengan intelek dengan mengorbankan yang pertama.¹⁶⁷

Sejauh ini, Descartes hanya membedakan antara benda sebagai yang diterima dengan jelas dan disting oleh pikiran dari benda sebagai yang diterima dengan kabur dan kacau oleh indra. Namun, di dalam perbandingan seperti yang digambarkan tersebut, Descartes boleh dikatakan menekankan status subjektif dari objek indra dan tidak hanya sifatnya yang kacau. Perbandingan dengan mimpi dapat digunakan untuk menekankan sifat sangat privat dari kesadaran indriawi. Berdasarkan hal ini, Descartes tidak hanya menyatakan bahwa objektivitas dari hal yang ditangkap dengan indra itu kabur, tetapi bahwa hal itu tidak diketahui sama sekali. Bagi Descartes, hal yang ditangkap indra sama seperti mimpi yang terpotong dari kenyataan lepas. Maka, bagi Descartes, berarti bahwa kesadaran kita mengenai kenyataan dari yang lain (benda, orang) hanyalah merupakan kerja pikiran. Pandangan seperti ini tentu saja melibatkan kesulitan-kesulitan yang besar.¹⁶⁸

Rasionalisme dipelopori oleh Rene Descartes yang disebut sebagai bapak filsafat modern dapat ditegaskan bahwa ia berpendapat bahwa sumber pengetahuan yang dapat dipercaya adalah akal. Dalam filsafatnya ia mengemukakan metode kesangsian untuk merenungkan terus sesuatu hal sampai tidak ada keragu-raguan lagi. Menurut Descartes, untuk memperoleh pengetahuan yang terang dan jelas, maka terlebih dahulu kita harus meragukan segala sesuatu. Cara yang ditempuhnya ialah menjadikan dasar filsafat itu *kesangsian*. Metode keraguan ini digunakan sebagai sistem mencari

¹⁶⁷ *Ibid.*, h. 195.

¹⁶⁸ Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi*, h. 41-42.



kebenaran, dan bukannya ia ragu benar-benar. Untuk mengenal adanya Tuhan, menurutnya seseorang harus terlebih dahulu melepaskan dirinya dari tubuhnya kemudian mencari kebenaran di dalam lautan diri yang telah terlepas dari jasmani.

2. Netralitas Etik

Perkembangan ilmu pengetahuan modern yang berlandaskan pada empirisme dan rasionalisme ternyata telah menempatkan manusia sebagai makhluk antroposentrisme. Dari segi ini manusia tidak lagi berbicara akan pentingnya agama bagi kehidupan, melainkan kata Nasr, manusia dipandang sebagai makhluk yang bebas (independen) dari Tuhan dan alam. Manusia membebaskan diri dari tatanan ilahiah untuk selanjutnya membangun tatanan antropomorfisme, yakni tatanan yang semata-mata berpusat pada manusia. Manusia menjadi “tuan” atas nasibnya sendiri yang mengakibatkan terputus dari spiritualitasnya.¹⁶⁹ Kemandirian akal (rasionalitas) dan realitas empiris yang telah tanggal dari bingkai agama melahirkan sekularisasi ilmu pengetahuan. Menurut R. H. Tawney, menjelang akhir abad ke-17 M, cabang-cabang pengetahuan sekular praktis terputus kaitannya dengan ilahiah dan sumber dari cabang-cabang pengetahuan sekular dinyatakan sebagai akal manusia yang tidak dihubungkan dengan Ilahi.¹⁷⁰

Bahkan, tulis Jalaluddin Rakhmat, setelah teologi disingkirkan dari wilayah ilmu pengetahuan pada abad ke-17 M, para ilmuwan diharuskan menyingkirkan setiap pertimbangan nilai dari upaya ilmiahnya. Ilmu pengetahuan harus didasarkan pada objektivitas ilmiah bebas nilai.¹⁷¹ Pahami bahwa ilmu pengetahuan itu *value-free* atau ilmu pengetahuan itu *value-laden*, akan memengaruhi kehidupan manusia secara langsung.¹⁷² Ilmu pengetahuan yang di-

¹⁶⁹ Lihat Azyumardi Azra, “Tradisionalisme Nasr, Eksposisi, dan Refleksi”. Dalam *Ulumul Qur’an*, Volume IV, 1993, h. 107.

¹⁷⁰ Dikutip dari Amrullah Ahmad, “Pendidikan Dalam Perspektif Epistemologi Islam”. Dalam *Media Dakwah*, Nomor 250, April 1995, h. 39.

¹⁷¹ Dikutip dari Fachry Ali dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 242.

¹⁷² Ahmad Tafsir, *Filsafat Ilmu*, h. 46; dan Harold Kincaid dkk., *Value-free science?*. (Oxford: Oxford University Press, 2007), h. 4.



maksud di sini adalah berbagai macam disiplin ilmu pengetahuan, baik ilmu alam, ilmu sosial, atau ilmu humaniora. Adapun untuk memahami maksud kata “nilai” (*value*)—memperhatikan penggunaannya yang beragam dan kompleks—kita bisa melihatnya dari segi makna kata dan pendapat para ahli.

Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata “nilai” mempunyai beberapa arti, salah satunya adalah “sifat-sifat (hal-hal) yang penting atau berguna bagi kemanusiaan”.¹⁷³ Kata “nilai” untuk bahasa Inggris adalah *value*. Dalam *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, kata *value* juga mempunyai beberapa arti, salah satunya adalah “*beliefs about what is right and wrong and what is important in life*”¹⁷⁴ (kepercayaan atau keyakinan mengenai apa yang benar dan salah, serta apa yang penting dalam kehidupan).

Pengertian di atas sejalan dengan yang dijelaskan oleh Harold Kincaid dkk,¹⁷⁵ (2007: 10), bahwa yang dimaksud “nilai” adalah berbagai hal yang oleh individu-individu dipandang berharga atau mesti dipromosikan, dikembangkan dan direalisasikan. Dalam pengertian ini, “nilai” tidak hanya mengenai nilai moral, etis, atau politis, tetapi juga nilai epistemis.

Memang terdapat penjelasan yang beragam mengenai ilmu pengetahuan bebas nilai (*value-free science*), tetapi bukan berarti kontradiktif. Menurut Ahmad Tafsir,¹⁷⁶ istilah ilmu pengetahuan bebas nilai berarti bahwa ilmu pengetahuan itu netral, tidak memihak pada kebaikan dan tidak juga pada kejahatan. Adapun menurut Harold Kincaid dkk.,¹⁷⁷ ilmu pengetahuan bebas nilai adalah bahwa suatu pernyataan ilmiah (*scientific claim*) tidak terikat pada pandangan moral dan politik seseorang. Ini karena tugas ilmu adalah menyampaikan fakta-fakta, dan benar-salahnya pernyataan ilmiah tergantung pada bukti. Dan bebas nilai atau netral, menurut

¹⁷³ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), h. 1004.

¹⁷⁴ Lihat *Oxford Advanced Learner's Dictionary*, 6th edition, (Oxford: Oxford University Press, 2000), h. 1493.

¹⁷⁵ Harold Kincaid dkk., *Value-free science?*, h. 10.

¹⁷⁶ Ahmad Tafsir, *Filsafat Ilmu*, h. 46.

¹⁷⁷ Harold Kincaid dkk., *Value-free science?*, h. 4.



F. Budi Hardiman¹⁷⁸ adalah tidak berprasangka, tidak memberikan penilaian baik atau buruk, dan bebas dari kepentingan-kepentingan manusiawi. Ilmu pengetahuan bebas nilai atau netral juga mengandung arti bahwa suatu teori ilmu bisa digunakan oleh siapa saja, kapan saja, di mana saja, dan untuk apa saja.

Pandangan ilmu pengetahuan bebas nilai merupakan ciri modernitas dan melekat pada pemikiran positivisme. Ini bukan tanpa alasan. Sebab empirisme dan rasionalisme yang merupakan cikal bakal positivisme berusaha keras memperoleh teori yang bersifat ilmiah, teori murni. Keduanya berkeyakinan bahwa teori tersebut mungkin diperoleh dengan jalan membersihkan ilmu pengetahuan dari dorongan dan kepentingan manusiawi.

Kemudian lahirlah positivisme, yang merupakan puncak pembersihan pengetahuan dari kepentingan dan awal pencapaian cita-cita untuk memperoleh pengetahuan demi pengetahuan itu sendiri, yaitu teori yang dipisahkan dari praksis hidup manusia. Positivisme menganggap pengetahuan mengenai fakta yang objektif sebagai pengetahuan yang sah.¹⁷⁹

Objektif, ahistoris (tidak menjejarah), dan netral adalah di antara kriteria ilmu pengetahuan bebas nilai yang didambakan positivisme. Objektif berarti ilmu sesuai dengan kenyataan. Ahistoris berarti teori yang diciptakannya universal, berlaku di mana saja, dalam berbagai keadaan, dan kapan saja. Netral berarti teori adalah deskripsi murni tentang fakta atau objek, yang merupakan “pengetahuan demi pengetahuan”. Teori tidak dapat memengaruhi atau mengubah objeknya. Adapun objeknya merupakan sesuatu yang tidak berubah, sehingga tidak memengaruhi kegiatan untuk memperoleh teori murni.

Bagi F. Budi Hardiman¹⁸⁰ watak-watak tersebut merupakan pembawa nilai-nilai modern yang paling mendasar di kalangan komunitas ilmiah, seperti sikap tak berpihak, toleran, rasional, dan demokratis. Karena penelitian ilmiah bagaimanapun meyakini

¹⁷⁸ F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, (Yogyakarta: Kanisius 2003), h. 173.

¹⁷⁹ F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi*, (Yogyakarta: Kanisius, 2009), h. 25.

¹⁸⁰ F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, h. 173.



adanya kebenaran objektif yang tidak tergantung pada perspektif dan otoritas subjektif. Ilmu pengetahuan bebas nilai sepertinya sudah menjadi pandangan umum. Ini terlihat dari banyaknya teori, metodologi, dan konten/produk ilmu yang diciptakan Barat menyebar ke seluruh penjuru dunia. Orang-orang dewasa ini dengan bangga menyebut sebagai “kebudayaan ilmiah modern” (*scientific civilization*). Hampir setiap negara dan masyarakat dewasa ini mengarahkan proses modernisasinya ke sana.

Namun seiring perjalanan waktu, pandangan ilmu pengetahuan bebas nilai tidak lepas dari kritik. Hal tersebut terjadi terutama setelah terjadi Perang Dunia I dan II. Ini dilihat dari sisi aksiologis ilmu pengetahuan, bahwa ternyata ilmu pengetahuan bukan saja digunakan untuk menguasai alam, melainkan juga untuk memengaruhi sesama manusia dan menguasai mereka. Dengan berpijak pada objektivitas dan netralitas ilmu pengetahuan, maka penguasaan alam atas nama ilmu pengetahuan mutlak menjadi sebuah keharusan. Pada gilirannya adalah penguasaan manusia lain atas nama ilmu pengetahuan dan teknologi oleh manusia lainnya.

Di Jerman, lahir teori kritis Mazhab Frankfurt yang merupakan kontra positivisme dan menolak pandangan ilmu pengetahuan bebas nilai. Menurut mazhab ini, di belakang “selubung” objektivitas ilmu pengetahuan, tersembunyi kepentingan-kepentingan kekuasaan.¹⁸¹ Salah satu pendiri teori kritis, Herbert Marcuse, menyoroiti bagaimana rasionalitas modernitas berfungsi sebagai ideologi dan dominasi. Ia juga menegaskan bahwa cara berpikir para ilmuwan masyarakat modern telah membeku menjadi ideologi dan mitos.¹⁸² Menjadi ideologis karena penganut positivisme mengklaim bahwa hanya metodenyalah yang memungkinkan kebenaran objektif tentang fakta.

Pakar yang lain, Gerald Doppelt¹⁸³ menyatakan bahwa komitmen nilai dan kepentingan praktis yang dimiliki manusia memberikan pengaruh pada praktik-praktik keilmuan, tidak hanya epistemis tapi juga non-epistemis. Dalam ranah epistemis, komitmen

¹⁸¹ Asep Ahmad Hidayat, *Filsafat Bahasa*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009), h. 207.

¹⁸² F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi*, h. 73.

¹⁸³ Dikutip oleh Harold Kincaid dkk, *Value-free science?*, h. 189-191.



nilai dan kepentingan bisa menentukan ilmu pengetahuan yang kita cari; motif dalam mempraktikkan ilmu pengetahuan; konsep, metode, atau hipotesis yang digunakan; pertanyaan dan problema tertentu yang dipecahkan; dan dalam hal apa kegunaan ilmu pengetahuan diterapkan. Dan pada ranah non-epistemis, komitmen nilai dan kepentingan menentukan tujuan pencarian bantuan dana keilmuan atau dukungan, raihan penghargaan atau pengakuan bagi karya ilmiah, pembagian tugas keilmuan, lembaga yang membangun kerja ilmiah, pendidikan dan latihan para ilmuwan, dan komposisi komunitas ilmiah yang bersifat golongan, kesukuan, etnis, gender, dan agama.

Pengaruh nilai dalam ranah epistemis juga dikemukakan oleh Ahmad Tafsir.¹⁸⁴ Dan tidak hanya itu, nilai juga akan menentukan dalam ranah ontologis dan aksiologis. Dalam pandangannya, nilai akan menentukan dalam: (a) memilih objek penelitian; (b) cara meneliti; dan (c) menggunakan hasil penelitian. Masih dalam ranah epistemis, Hamid Fahmi Zarkasyi¹⁸⁵ berpandangan bahwa ilmu pengetahuan tidak bebas nilai, justru sebaliknya, yaitu sarat akan nilai. Pandangannya bertolak dari konsep *worldview* (pandangan dunia). Menurutnya, ilmu pengetahuan dalam tradisi mana pun tidak lahir secara tiba-tiba. Fondasi bagi lahirnya suatu disiplin ilmu pengetahuan adalah *worldview* yang memiliki konsep-konsep keilmuan. *Worldview* ilmiah ini kemudian menghasilkan tradisi intelektual (tradisi ilmiah) dalam masyarakat dan selanjutnya lahir disiplin ilmu pengetahuan. Sedikitnya terdapat lima bagian penting struktur *worldview*, yaitu struktur tentang: (a) kehidupan; (b) dunia; (c) manusia; (d) nilai; dan (e) pengetahuan.

Gabungan dari struktur kehidupan, dunia dan ilmu pengetahuan akan melahirkan struktur nilai, di mana konsep-konsep tentang moralitas berkembang. Setelah kelima struktur itu terbentuk dalam pandangan hidup seseorang, maka struktur tentang manusia akan terbentuk secara otomatis. Meskipun proses akumulasi kelima struktur di atas dalam pikiran seseorang tidak selalu ber-

¹⁸⁴ Ahmad Tafsir, *Filsafat Ilmu*, h. 47.

¹⁸⁵ Fahmi Zarkasyi, "Worldview sebagai Asas Epistemologi Islam". Dalam *Islamia*, Thn. II No. 5, (Jakarta: Insist, 2005).



urutan, tapi yang perlu dicatat bahwa kelima struktur itu pada akhirnya menjadi suatu kesatuan konseptual dan berfungsi tidak saja sebagai kerangka umum dalam memahami segala sesuatu termasuk diri kita sendiri, tapi juga mendominasi cara berpikir kita. Di sini, dalam konteks lahirnya ilmu pengetahuan di masyarakat, struktur pengetahuan merupakan asas utama dalam memahami segala sesuatu. Ini berarti bahwa teori atau konsep apa pun yang dihasilkan seseorang dengan *worldview* tertentu akan merupakan refleksi dari struktur-struktur *worldview* di atas. Inilah alasan mengapa ilmu pengetahuan tidak bebas nilai.

Dari penjelasan di atas, barangkali kita bisa memahami apa yang terkandung di balik ilmu pengetahuan. Kita hidup dalam suatu komunitas tertentu. Komunitas bukanlah suatu ruangan yang hampa. Di dalamnya terdapat adat istiadat, nilai, kepercayaan yang akan membentuk cara pandang; cara kita memaknai hidup, dunia, manusia, dan menentukan cara kita berbuat sesuatu. Sebagai penutup, kita kutip pernyataan Gerald Doppelt¹⁸⁶ berikut ini:

"If and when we recognize all these ways that groups' interests and values typically shape the practices of science, the whole game seems to be over for many scholars: value-free science is an illusion, end of story!"

Penjelasan di atas mengantarkan kita pada suatu konklusi bahwa ilmu pengetahuan modern tidak bebas nilai. Tetapi seperti dikatakan Achmad Baiquni, ilmu pengetahuan modern mengandung nilai-nilai yang menyusup melalui konsensus para pakar yang mengembangkannya. Ia sarat dengan nilai kebudayaan mereka.¹⁸⁷ Ilmu pengetahuan modern lahir dan dikembangkan dalam konteks nilai, paradigma dan peradaban tertentu. Di sinilah, sebagaimana dikatakan Kuhn di atas bahwa kaum ilmuwan bekerja dalam sistem keyakinan atau paradigma tertentu. Karenanya, dalam epistemologi Kuhn, tidak mungkin ada ilmu pengetahuan yang bebas nilai, netral, dan objektif. Sebab pemilihan paradigma dibuat atas pertimbangan yang murni bersifat aksiologis.

¹⁸⁶ Harold Kincaid dkk, *Value-free scienc*, h. 189.

¹⁸⁷ Achmad Baiquni, "Filsafat Fisika dan Al-Qur'an". Dalam *Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. 1, 1990, h. 12.





4

INTEGRASI FILOSOFIS KEILMUAN MENURUT AL-QUR'AN

A. ONTOLOGI ILMU PENGETAHUAN

Ontologi adalah cabang filsafat yang membahas tentang hakikat ilmu pengetahuan. Dalam kaitan ini, perbincangan tentang hakikat ilmu pengetahuan dan struktur ilmu pengetahuan merupakan keniscayaan.²⁶ Sementara menurut Noeng Muhadjir, ontologi membahas segala yang ada secara universal, yaitu berusaha mencari inti yang terkandung dalam setiap kenyataan yang meliputi segala realitas dalam semua bentuknya. Dengan demikian, ontologi membahas pertanyaan “apa objek pengetahuan?”, “bagaimana wujud hakiki dari objek pengetahuan tersebut?”, dan “dalam konteks apa objek pengetahuan tersebut diperlukan manusia?”¹⁸⁸

Objek kajian ilmu adalah segala yang ada (realitas empirik), sementara objek kajian filsafat adalah segala yang ada dan mungkin ada (*al-wujud wa yumkin al-wujud*). Adapun yang dimaksud segala yang ada adalah realitas fisik, sedangkan yang mungkin ada adalah realitas metafisik (non-empirik).¹⁸⁹ Sebagai contoh, ketika manusia mati, ilmu menyatakan bahwa kematian terjadi karena

¹⁸⁸ Inu Kencana Syafie, *Pengantar Filsafat*, (Bandung: Refika Aditama, 2007), h. 9.

¹⁸⁹ Bandingkan dengan Juhaya S. Pradja, *Aliran-aliran Filsafat dan Etika*, (Bandung: Yayasan Piara, 1987), h. 12.

disfungsi organ vital seperti jantung, hati, paru-paru atau otak. Tidak ada penjelasan lain setelah peristiwa kematian selain wujud fisik manusia itu secara perlahan akan mengalami pembusukan, kemudian dalam jangka yang panjang akan berubah kembali menjadi tanah.

Filsafat meyakini ada realitas lain di balik kematian manusia, yaitu berpindahnya roh dari jasad fisik ke alam metafisik. Kematian bukan akhir dari kehidupan manusia, melainkan satu tahapan peristiwa yang akan dilewati oleh setiap orang untuk memasuki kehidupan yang kekal. Inilah hakikat yang mungkin ada, dikatakan mungkin karena akal manusia hanya dapat memprediksi dan tidak dapat membuktikannya secara empirik.

Berdasarkan pengertian ontologis di atas, maka bahasan ontologi ilmu menurut Al-Qur'an adalah hendak menjawab pertanyaan tentang hakikat ilmu, dan objek kajian ilmu, dan struktur ilmu dalam konteks Al-Qur'an?

1. Hakikat Ilmu Menurut Al-Qur'an

Hakikat ilmu adalah segala pengetahuan manusia tentang alam fisik maupun metafisika, baik yang diperoleh melalui pengalaman empirik, pemikiran rasional, kontemplasi, maupun melalui wahyu Tuhan, baik wahyu yang langsung maupun yang tidak langsung. Dengan demikian, hakikat ilmu menurut Al-Qur'an sangat luas dan tidak terhingga bahkan lebih luas dari cakrawala pemikiran manusia dan jagad raya ini.¹⁹⁰ Hakikat ilmu berdasarkan tingkat kepentingannya bagi manusia dapat diklasifikasi kepada "ilmu yang wajib diketahui", "yang dianjurkan untuk diketahui", dan "yang boleh diketahui serta dapat diketahui manusia untuk kemaslahatan dan kebaikan hidupnya baik secara individual maupun secara sosial, di dunia maupun di kehidupan akhirat."

Dikatakan wajib diketahui karena ada cabang-cabang ilmu yang secara *syar'i* hukumnya wajib diketahui, seperti ilmu akidah untuk memperoleh keimanan yang benar dan ilmu-ilmu syariah untuk mematuhi dan menjalankan aturan Allah *Ta'ala* dengan be-

¹⁹⁰ Lihat QS. al-Kahfi: 109; dan QS. Luqman: 27.



nar, dan ada ilmu akhlak untuk membimbing perilaku yang baik dan terpuji serta meninggalkan perilaku yang tercela.

Ada pula cabang-cabang ilmu yang wajib diketahui, tetapi bersifat fardhu kifayah, yaitu hanya diwajibkan kepada sebagian orang dan tidak kepada setiap individu. Jika sebagian orang sudah mempelajarinya, maka gugurlah kewajiban bagi yang lainnya. Termasuk dalam kategori ini adalah ilmu-ilmu yang berkaitan dengan keahlian atau profesi yang dibutuhkan untuk kepentingan masyarakat luas. Misalnya, ilmu kedokteran memang diperlukan untuk mengobati orang sakit, tetapi tidak setiap orang diwajibkan belajar ilmu kedokteran. Demikian pula ilmu-ilmu lainnya yang diperlukan untuk kepentingan orang banyak, tetapi tidak mungkin semua orang dapat menguasainya, seperti ilmu fisika, kimia, biologi, zoologi, ekonomi, politik, dan filsafat. Ilmu seni dengan berbagai cabangnya jika digunakan untuk kebaikan dan dilakukan dalam batas-batas moral yang dibolehkan oleh syariat merupakan contoh ilmu yang dibolehkan untuk dipelajari.

Ada pula ilmu-ilmu yang haram dipelajari jika bertujuan untuk merusak kehidupan dan merusak keyakinan akidah manusia, seperti ilmu sihir dan ilmu-ilmu seni yang dapat merusak moral masyarakat.

Karena itu, sejak awal para ulama dan ilmuwan Islam, misalnya Imam al-Ghazali, mengkategorisasi ilmu kepada cabang-cabang ilmu yang wajib *'ayni* dan wajib *kifa'i* untuk dipelajari, ilmu-ilmu yang sunnah dan ilmu-ilmu yang mubah, serta ilmu-ilmu yang haram dipelajari.¹⁹¹ Ilmu-ilmu yang wajib *'ayni* menurut Imam al-Ghazali adalah ilmu-ilmu untuk mengetahui dan memahami pelaksanaan syariat, ilmu-ilmu yang wajib *kifa'i* adalah ilmu-ilmu yang dibutuhkan untuk kepentingan orang banyak, tetapi cukup dilakukan oleh sebagian orang dan tidak perlu dimiliki oleh setiap individu. Imam al-Ghazali membagi ilmu-ilmu nonsyariah kepada ilmu-ilmu yang *mahmudah* (yang terpuji) dan *madzmumah* (yang tercela). Ilmu-ilmu tentang kedokteran, matematika, fisika,

¹⁹¹ Lihat Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Jilid. 1, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), h. 15.



kimia, dan sejenisnya, termasuk dalam kategori *mahmudah*. Sementara ilmu sihir dan ilmu-ilmu tentang ajaran yang menyesatkan termasuk dalam kategori *madzmumah* dan haram dipelajari.¹⁹²

Adapun objek kajian ilmu menurut Al-Qur'an adalah realitas segala yang ada (*al-maujud*). Realitas segala yang ada terdiri dari yang tampak *zahir*, yaitu realitas empirik, yakni pengetahuan seluruh realitas yang ada di alam semesta ini. Adapun yang tidak tampak batin/*gha'ib*, yaitu realitas non-empirik atau metafisik, yakni pengetahuan manusia tentang zat dan sifat-sifat Tuhan, tentang alam barzah, tentang malaikat, jin dan setan, tentang surga dan neraka. Di lihat dari sudut ruang dan waktu, objek ilmu terdiri dari realitas yang telah ada dan yang belum ada, yang ada di masa lalu, masa kini, dan masa yang akan datang.

Pandangan semacam ini bukan sesuatu yang baru, tetapi sudah dikemukakan oleh para ulama mutaqqadimin. Imam al-Ghazali dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, dengan mengutip kata-kata Ibn Mas'ud, mengatakan, "Jika seseorang ingin memiliki pengetahuan tentang masa lampau, masa kini dan masa yang akan datang, selayaknya dia merenungkan Al-Qur'an." Selanjutnya Imam al-Ghazali menambahkan: "Ringkasnya seluruh ilmu tercakup di dalam karya-karya dan sifat-sifat Allah, dan Al-Qur'an adalah penjelasan esensi, sifat-sifat dan perbuatan-Nya. Tidak ada batasan terhadap ilmu-ilmu ini, dan di dalam Al-Qur'an terdapat indikasi pertemuan antara keduanya (Al-Qur'an dan ilmu-ilmu alam)."¹⁹³

Objek kajian ilmu dalam Al-Qur'an selalu dihubungkan dengan kebutuhan manusia akan ilmu-ilmu tersebut, misalnya ilmu-ilmu untuk membina keyakinan akidah manusia berupa ilmu tentang Tuhan dan sifat-sifat Tuhan, tentang malaikat, tentang alam barzah, tentang kiamat, tentang akhirat, tentang surga dan neraka. Ilmu-ilmu untuk membina tata cara penyembahan manusia kepada Tuhan adalah ilmu-ilmu tentang shalat, puasa, haji, berdoa, kurban, zakat, dan lainnya.

¹⁹² Mahdi Ghulsyani, *Filsafat-Sains Menurut Al-Qur'an*, terj. Agus Effendi, (Bandung: Mizan, 1991), h. 41.

¹⁹³ Lihat Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Jilid. 1, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.), h 1.



Ilmu untuk membina mental *attitude* manusia adalah ilmu akhlak, yakni suatu ilmu yang membicarakan tentang perilaku yang baik, saling menghormati, tanggung jawab, menegakkan keadilan, menebarkan kasih sayang, keikhlasan dalam beramal. Ilmu-ilmu untuk membangun kehidupan sosial yang baik, seperti sejarah, sosiologi, politik, dan penegakan hukum. Ilmu-ilmu untuk bekal atau memenuhi kebutuhan ekonomi, seperti perdagangan, pertanian, pertukangan, dan jasa. Ilmu-ilmu untuk memahami realitas kehidupan alam di bumi dan mengambil kemanfaatan dari padanya, seperti lingkungan hidup, biologi, fisika, kimia, konstruksi, kedokteran, dan matematika.

2. Struktur Ilmu dalam Al-Qur'an

Selain ilmu tentang akidah, syariah, dan akhlak dengan seluruh percabangannya yang sudah sudah dikenal dan sudah banyak ulama yang membahasnya dalam berbagai kitab, dalam Al-Qur'an juga terdapat ayat-ayat yang memberikan penjelasan global ataupun isyarat tentang bidang-bidang ilmu pengetahuan, baik eksak (*sains*) maupun *humaniora* dengan berbagai percabangannya yang berkembang hingga saat ini.

Eksplorasi cabang-cabang *sains* yang mempertemukan ayat-ayat *qur'aniyah* dengan ayat-ayat *kauniyah* telah dimulai oleh para filsuf Muslim di abad keemasan Islam (*golden age of Islam*). Pengembangan filsafat dan *sains* dengan memadukan ayat-ayat *kauniyah* dan ayat-ayat *qur'aniyah* tersebut telah melahirkan nama-nama besar para filsuf dan ilmuwan Muslim seperti al-Farabi, al-Razi, Ibn Sina, al-Kindi, dan Ibn Rushd. Mereka kemudian diikuti oleh tokoh-tokoh ilmuwan zaman berikutnya seperti al-Haythami, al-Biruni (dalam ilmu fisika); al-Khawarizmi, 'Umar Khayam dan kelompok Ikhwan al-Safa (dalam bidang matematika dan astronomi); Jabir ibn Hayan dan al-'Iraqi (dalam bidang matematika dan kimia); dan Ibn Batutah (dalam bidang geografi).¹⁹⁴ Hal tersebut sebagai bukti sejarah yang tidak terbantahkan bahwa mereka te-

¹⁹⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban dalam Islam*, terj. Ahmad Noe'man, (Bandung: Pustaka, 1986), h. 42-140.



lah memperoleh inspirasi dalam mengembangkan sains yang memadukan ayat-ayat Al-Qur'an dengan realitas empirik.

Al-Farabi memandang sains bukan sebagai ilmu di luar ilmu-ilmu keislaman, tetapi sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari ilmu-ilmu keislaman. Setelah ilmu syari'at, al-Farabi memasukkan ilmu bahasa, ilmu sosial, logika, dan sains ke dalam struktur ilmu. Ilmu bahasa antara lain meliputi sintaksis, gramatika, komunikasi dan sastra. Ilmu bantu sains, seperti aritmatika, geometri, dan optika, serta kelompok sains yang terdiri dari fisika, kimia, biologi, dan astronomi.¹⁹⁵ Demikian pula Ibn Khaldun, setelah menyebut ilmu Al-Qur'an, hadis, fikih, teologi, dan tasawuf dengan beberapa percabangannya, ia menuliskan cabang-cabang sains sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari ilmu-ilmu keislaman, seperti ilmu logika, matematika, fisika, optika, astronomi, serta ilmu humaniora seperti sosiologi.¹⁹⁶

Para ilmuwan Muslim kontemporer, seperti Mulla Muhsin Fayd al-Kasani, menyatakan bahwa filsafat dan sains dengan berbagai percabangannya merupakan bagian dari ilmu-ilmu keislaman yang harus dipelajari untuk menyempurnakan akidah dan syariah dengan syarat bahwa ia tidak meninggalkan ilmu-ilmu akidah dan syariahnya. Demikian pula Sadr al-Din Shirazi (Mulla Shadra), ia tidak sependapat dengan al-Ghazali yang hanya memasukkan ilmu-ilmu syariah, akidah, dan akhlak ke dalam kategori ilmu-ilmu yang wajib. Menurutnya semua cabang ilmu yang berguna bagi kemaslahatan, kemakmuran, dan kesejahteraan manusia wajib dipelajari.¹⁹⁷

Beberapa ilmuwan dewasa ini banyak yang mencoba melakukan penelitian dan pengkajian yang menghubungkan penjelasan-penjelasan ayat Al-Qur'an tentang berbagai bidang sains dengan teori-teori yang telah dipandang *eshtablished* berdasarkan hasil penelitian. Salah satu di antaranya adalah Afzalur Rahman. Dalam bukunya berjudul *Qur'anic Science*, Rahman menguraikan secara

¹⁹⁵ *Ibid.*, h. 43.

¹⁹⁶ *Ibid.*, h. 46.

¹⁹⁷ Ending Solehudin, "Filsafat Ilmu Menurut Al-Qur'an". Dalam *Islamica*, Vol. 6, No. 2, Maret 2012, h. 271.



luas cabang-cabang sains yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Cabang-cabang sains menurutnya, terdiri dari 27 cabang sains yang antara lain kosmologi, astronomi, astrologi, fisika, kimia, matematika, geologi, minerologi, biologi, botani, zoologi, arkeologi, arsitektur, pertanian, irigasi, dan perkebunan.¹⁹⁸

Bucaille, seorang ilmuwan ginekologi berkebangsaan Perancis, menulis sebuah buku yang berjudul *What is the Origin of Man? The Answer of Science and the Holy Scriptures*.¹⁹⁹ Dalam buku tersebut ia menjelaskan secara luas relevansi antara keterangan ayat-ayat Al-Qur'an dan temuan hasil penelitian para ilmuwan modern tentang gen kehidupan manusia dan proses pertumbuhan janin dalam rahim sejak dari *coetus*, pertemuan sel telur dengan sperma, masa konsepsi, hingga siap dilahirkan. Apa yang diterangkan dalam Al-Qur'an memiliki unsur-unsur kesamaan dengan teori-teori yang telah baku sebagai hasil temuan penelitian para ilmuwan selama berabad-abad.

Salah seorang ilmuwan terkemuka di Indonesia, Achmad Baiquni, telah menulis dua buah buku yang masing-masing berjudul *Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern* dan *Al-Qur'an dan Ilmu Pengetahuan Kealaman*. Dalam buku pertama ia menguraikan secara luas relevansi ayat-ayat Al-Qur'an dengan teori-teori fisika, biologi, kimia, arkeologi dan astronomi tentang proses penciptaan bumi dan langit serta proses penciptaan makhluk hidup di bumi.²⁰⁰ Adapun dalam buku yang kedua, ia lebih luas menguraikan relevansi ayat-ayat Al-Qur'an dengan teori-teori ilmu pengetahuan modern antara lain pengungkapan gravitasi (gerak dan gaya planet-planet bumi dan tata surya), evolusi bumi, fisika kuantum, struktur atom dan molekul, dan penciptaan alam semesta.²⁰¹

Dari uraian di atas dapat dikatakan bahwa struktur ilmu da-

¹⁹⁸ Penjelasan lebih lanjut lihat Afzalur Rahman, *Al-Qur'an Sumber Ilmu Pengetahuan*, terj. M. Arifin, (Jakarta: Rineka Cipta, Jakarta, 2000).

¹⁹⁹ Lihat Maurice Bucaille, *Asal-usul Manusia Menurut Bibel, Al-Qur'an, dan Sains*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1996).

²⁰⁰ Lihat Achmad Baiquni, *Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983).

²⁰¹ Lihat Achmad Baiquni, *Al-Qur'an dan Ilmu Pengetahuan Kealaman*, (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1997).



lam Al-Qur'an tidak terbatas hanya pada ilmu-ilmu akidah, syariah dan akhlak, atau yang biasa disebut ilmu-ilmu agama, tetapi Al-Qur'an juga, sebagaimana dikemukakan oleh para ahli, mengandung isyarat-isyarat berbagai ilmu pengetahuan alam, seperti fisika, biologi, kimia, astronomi, dan geologi, dengan berbagai percabangannya sebagaimana yang telah berkembang dalam ilmu pengetahuan modern saat ini. Bahkan di antaranya terdapat uraian yang jelas dan spesifik yang menerangkan kejadian-kejadian alam, seperti proses penciptaan bumi, planet, dan manusia.

Berdasarkan penjelasan di atas secara eksplisit mengantarkan kita pada suatu kesimpulan bahwa Allah Swt. telah memerintahkan manusia untuk mempelajari segala apa yang ada di langit dan di bumi dan yang ada di antara keduanya. Dalam Al-Qur'an, kata Mahdi Ghulsyani, setidaknya terdapat lebih dari 750 ayat yang menunjuk kepada fenomena alam dan manusia diminta untuk memikirkannya agar dapat mengenal Allah lewat tanda-tanda-Nya.²⁰²

Studi tentang manusia dan alam sebagai ayat-ayat Kauniyah—dalam istilah Toshihiko Izutsu disebut tanda yang bersifat nonverbal²⁰³—telah berkembang dalam banyak disiplin ilmu.²⁰⁴ Namun ada hal-hal tertentu yang secara ontologis membedakan ilmu pengetahuan Barat (maksudnya ilmu pengetahuan produk Barat sekuler) dengan ilmu pengetahuan Islam. Di dalam ilmu pengetahuan Barat memandang dunia fisik sebagai subjek matematikasi dan kuantifikasi serta mengabsolutkan studi matematika tentang alam dengan menganggap aspek-aspek keberadaan fisik yang tidak dapat diukur sebagai hal yang tidak relevan. Ilmu pengetahuan Barat modern memandang subjek atau pikiran yang mempelajari dunia ini sebagai kesadaran individual makhluk manusia yang diidentifikasi dengan kekuatan akal dan tercerai dari kekuasaan Tuhan (pewahyuan).²⁰⁵

²⁰² Penjelasan lebih perinci lihat Mahdi Ghulsyani, *Filsafat-Sains Menurut Al-Qur'an*, terj. Agus Effendi, (Bandung: Mizan, 1991), h. 62-65.

²⁰³ Lihat Jalaluddin dan Usman Said, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), h. 29.

²⁰⁴ Lihat Bustanuddin Agus, "Al-Qur'an dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan". Dalam *Panji Masyarakat*, No. 418, Thn. XXV, 1984, h. 32.

²⁰⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan untuk Kaum Muda*



Adapun pandangan Al-Qur'an, ilmu pengetahuan merupakan kesatuan alam semesta dipandang sebagai citra kesatuan prinsip Ilahi.²⁰⁶ Karena itu, ilmu pengetahuan berlandaskan Islam berupaya untuk mengkaji semua aspek alam semesta yang beraneka ragam sebagai sarana untuk mengantarkan manusia lebih dekat mengenal Allah dan memperkuat keimanan dan rasa syukur kita kepada-Nya. Dengan demikian, alam bukan untuk dikuasai dan dieksploitasi secara membabi buta tanpa kendali, tetapi alam harus diolah dan dimanfaatkan bagi kemaslahatan umat manusia dan seluruh isi jagat raya ini.

Di sini dapat ditegaskan bahwa konsep ontologi ilmu pengetahuan dalam pandangan Islam dapat dibagi menjadi dua bagian. *Pertama*, objek yang bersifat verbal, yaitu Al-Qur'an yang mengandung informasi dan petunjuk tentang objek studi ilmu pengetahuan. Tidak sedikit ayat Al-Qur'an yang memotivasi manusia untuk mempelajari, memikirkan, dan meneliti segala yang ada di langit dan bumi. *Kedua*, objek yang bersifat nonverbal, yakni ayat-ayat kauniyah. Untuk menyingkap misteri ayat-ayat kauniyah ini dibutuhkan seperangkat disiplin ilmu pengetahuan yang sesuai dengan objek yang diteliti.

Pandangan ontologi ilmu pengetahuan yang demikian, kalau ditarik ke ranah pemikiran filsafat memiliki kesamaan dengan konsep ontologi realisme-kritis. Hanya saja realisme-kritis lebih mengakui realitas *an sich*. Adapun Islam mengakui seluruh realitas, baik fisik maupun suprafisik. Selain itu, realisme-kritis menganggap realitas hanya sebagai realitas, tanpa ada tujuan-tujuan transendental. Adapun Islam menganggap bahwa adanya realitas itu mempunyai tujuan-tujuan transendental-esoteris. Oleh sebab itu, pandangan ontologi ilmu pengetahuan dalam Islam dapat disebut sebagai realisme-kritis plus.

Muslim, terj. Hasti Tarekat, (Bandung: Mizan, 1994), h. 188.

²⁰⁶ Oesman Bakar, *Tauhid dan Sains: Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, terj. Yuliani Lupito, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), h. 75-76.



B. EPISTEMOLOGI ILMU PENGETAHUAN

Epistemologi berasal dari bahasa Yunani *episteme* yang berarti *knowledge* atau pengetahuan. Adapun *logy* berarti *theory*, sehingga epistemologi diartikan teori pengetahuan atau filsafat ilmu. Ketika mengkaji bidang ini, maka ada tiga persoalan pokok yang perlu disentuh, yaitu makna pengetahuan, sumber pengetahuan, genealogi pengetahuan, bagaimana cara mengetahuinya, dan apakah pengetahuan kita itu benar (*valid*).²⁰⁷ Objek telaah epistemologi adalah mempertanyakan dari mana ilmu itu diperoleh, bagaimana cara mengetahuinya, bagaimana kita membedakan dengan yang lain, jadi berkenaan dengan situasi dan kondisi ruang serta waktu mengenai sesuatu hal.²⁰⁸

Konsep epistemologi di atas dapat digunakan sebagai kerangka untuk menggali epistemologi ilmu menurut Al-Qur'an, sehingga kemudian muncul pertanyaan-pertanyaan tentang apa pengertian ilmu menurut Al-Qur'an? Apa sumber ilmu pengetahuan menurut Al-Qur'an? Dan bagaimana cara mengetahuinya atau bagaimana metode mendapatkan ilmu menurut Al-Qur'an?

1. Makna Ilmu Menurut Al-Qur'an

Dalam Al-Qur'an kata "ilmu" ternyata banyak disebut, yaitu sebanyak 105 kali, tetapi jika digabung dengan kata derivasinya ia disebut tidak kurang dari 744 kali. Untuk menyebutkan secara terinci, kata-kata turunan itu disebut dalam bentuk dan frekuensi sebagai berikut; 'alima (35), ya'lam (215), i'lam (31), yu'lam (1), 'ilm (105), 'alim (18), ma'lum (13), 'alamin (73), 'alam (3), 'alam (49), 'alim/'ulama' (163), 'allam (4), 'allama (12), yu'alim (16), 'ulima (3), mu'allam (1), ta'allama (2).

Dari kata turunan itu timbul berbagai pengertian, seperti mengetahui, pengetahuan, orang yang berpengetahuan, yang tahu, terpelajar, paling mengetahui, memahami, mengetahui segala sesuatu, lebih tahu, sangat mengetahui, cerdas, mengajar, belajar, orang yang menerima pelajaran/diajari, mempelajari; juga peng-

²⁰⁷ Juhaya S. Pradja, *Aliran-aliran Filsafat dan Etika*, (Bandung: Yayasan Piara, 1987), h. 16.

²⁰⁸ Inu Kencana Syafie, *Pengantar Filsafat*, (Bandung: Refika Aditama, 2007), h. 10.



ertian-pengertian seperti tanda (*'alam*), alamat, tanda batas, tanda peringatan, segala kejadian alam, segala yang ada dan segala yang dapat diketahui.²⁰⁹

Untuk mengetahui dan menemukan pengertian tentang ilmu dalam Al-Qur'an tidak cukup hanya jika dicari pengertiannya dari kata-kata yang berasal dari akar kata *'alima* (tahu), sebab kata *'alima* (tahu) tidak hanya diwakili oleh kata tersebut. Ada beberapa kata yang mengandung pengertian "tahu" seperti *'arafa, zahara, khabara, sha'ara, ya'isa, ankara, basirah*, dan *hakim*. Kata-kata turunan dalam Al-Qur'an yang berasal dari kata *'arafa* sendiri umpamanya disebut sebanyak 34 kali. Karena itu, menurut Rosenthal, kata ilmu adalah sinonim dengan kata makrifat.²¹⁰ Salah satu kata derivasinya juga telah menjadi bahasa Indonesia yang kita kenal, yaitu *'arif*. Kata ini memang diartikan sebagai orang yang memiliki pengetahuan yang tertinggi,²¹¹ jika orang telah sampai kepada tahap makrifat, walaupun hal ini lebih dikenal di dunia tasawuf.

Pengertian ilmu pengetahuan terdapat pula dalam kata "hikmah" yang sudah menjadi kata Indonesia. Kata hikmah biasanya dipakai langsung tanpa terjemahan, dan pengertiannya adalah "pelajaran". Orang yang bisa memetik hikmah adalah orang yang dapat mengambil pelajaran dari pengalaman. Tetapi hikmah dapat pula diterjemahkan dengan kebijaksanaan, atau pengetahuan tertinggi. Dalam Al-Qur'an kata hikmah memang berkaitan dengan hasil pemikiran seseorang dan sebagai hasil pemikiran. Hikmah merupakan sesuatu yang sangat berharga, seperti tercermin dalam surah al-Baqarah ayat 269.²¹²

Dari paparan di atas dapat dikatakan bahwa Al-Qur'an menggunakan kata ilmu dalam berbagai bentuk dan artinya sebanyak 854 kali, antara lain, sebagai proses pencapaian ilmu pengetahuan dan objek ilmu pengetahuan²¹³ tentang sumber-sumber ilmu pe-

²⁰⁹ Dawam Raharjdo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 531. Lihat juga Abdurrahman Saleh Abdullah, *Teori-teori Pendidikan Berdasarkan Al-Qur'an*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2007), h. 90-91.

²¹⁰ Dawam Raharjdo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 532.

²¹¹ Lihat QS. al-Maidah: 83.

²¹² Lihat QS. al-Baqarah: 269.

²¹³ Lihat QS. al-Baqarah: 31-32.



ngetahuan, di samping klasifikasi dan ragam disiplinnya. Sehingga sebagian ilmuwan Muslim berpendapat bahwa ilmu menurut Al-Qur'an mencakup segala macam pengetahuan yang berguna bagi manusia dalam kehidupannya, baik masa kini maupun masa depan, baik tentang ilmu-ilmu fisika (empirik) maupun metafisika (non-empirik).²¹⁴

2. Sumber Ilmu Pengetahuan Menurut Al-Qur'an

Louis Q. Kattsof mengatakan bahwa sumber pengetahuan manusia itu ada lima macam, yaitu: (a) empiris yang melahirkan aliran empirisme; (b) rasio yang melahirkan aliran rasionalisme; (c) fenomena yang melahirkan fenomenalisme; (d) intuisi yang melahirkan aliran intuisiisme; dan (e) metode ilmiah yang menggabungkan antara aliran rasionalisme dan empirisme.²¹⁵ Dalam kaitan ini, ayat-ayat Al-Qur'an sebenarnya telah mengisyaratkan bahwa pengetahuan dapat diperoleh manusia setidaknya dari tiga sumber. *Pertama*, alam jagat raya ini, yakni semua realitas yang ada di jagat alam semesta merupakan sumber pengetahuan bagi manusia. Pengetahuan tentang realitas alam raya ini dapat dikatakan sebagai pengetahuan empiris (bandingkan dengan aliran empirisme).

Kedua, akal pemikiran manusia sendiri, yakni dengan menafsirkan dan mengembangkan fenomena alam itu menjadi rumusan-rumusan teori ilmu pengetahuan yang berguna bagi manusia. Pengetahuan yang bersumber dari akal ini dapat disebut sebagai pengetahuan rasional (bandingkan dengan aliran rasionalisme), dan sekaligus sebagai pengetahuan fenomenologis (bandingkan dengan aliran fenomenalisme).

Ketiga, sumber pengetahuan yang berasal dari wahyu, yaitu pengetahuan yang diturunkan langsung oleh Allah *Ta'ala* melalui para nabi dan rasul-Nya serta kesaksian orang-orang shalih yang menjadi para pengikut setianya. Dalam filsafat Barat pengetahuan yang diperoleh melalui wahyu ini dapat dibandingkan dengan

²¹⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 62.

²¹⁵ Juhaya S. Pradja, *Aliran-aliran*, h. 17.



aliran intuisiisme yang mengakui adanya pengetahuan yang diperoleh lewat intuisi batin yang mendalam setelah melalui proses pembersihan jiwa dan kontemplasi secara kontinu. Derajat pengetahuan melalui kewahyuan tentu lebih tinggi dari sekadar intuisi atau ilham yang diperoleh para filsuf, sehingga tingkat kebenaran wahyu bersifat mutlak. Adapun pengetahuan yang diperoleh melalui kontemplasi dan intuisi bersifat spekulatif dan relatif.

Dalil-dalil Al-Qur'an yang menunjukkan isyarat tentang ketiga sumber ilmu pengetahuan itu, yaitu:

- a. Empiris, yakni alam sebagai sumber ilmu pengetahuan, antara lain dapat ditangkap dari beberapa isyarat ayat Al-Qur'an, seperti Allah mengajarkan nama-nama benda kepada Adam a.s., perintah Allah untuk memperhatikan dan mempelajari fenomena yang terjadi pada benda-benda langit, dan fenomena-fenomena yang terjadi di bumi, meneliti dan mempelajari awan, gunung-gunung, lautan, dan makhluk hidup yang ada di bumi, dan lain sebagainya.²¹⁶
- b. Rasio, yakni akal sebagai sumber ilmu pengetahuan dengan menafsirkan dan mengabstraksikan fenomena alam itu menjadi rumusan-rumusan teori ilmu pengetahuan yang berguna bagi manusia.²¹⁷
- c. Intuisi dan wahyu sebagai sumber ilmu pengetahuan, yakni pengetahuan yang diturunkan Tuhan melalui para nabi dan rasul-Nya, termasuk dalam kategori ini adalah pengetahuan tasawuf dan filsafat yang diperoleh melalui intuisi dan hasil kontemplasi pemikiran.²¹⁸

Dalam konteks yang lain, menarik mengutip pendapat Abdul Fattah Jalal yang mengatakan bahwa sumber ilmu pengetahuan terbagi atas dua macam, yaitu *basyariyyah* (sumber manusiawi) dan ilahiah (sumber Ilahi). Kedua macam sumber ilmu pengetahuan ini akhirnya kembali kepada Allah Swt..²¹⁹ Yang *pertama*, yakni

²¹⁶ Lihat QS. al-Baqarah: 31; QS. Yunus: 101; QS. al-Ghasiyah: 20; dan QS. al-Nahl: 88.

²¹⁷ Lihat QS. al-Hadid: 17; QS. al-Mu'minun: 67; QS. al-Dhariyat: 21; dan QS. al-Saffar: 137.

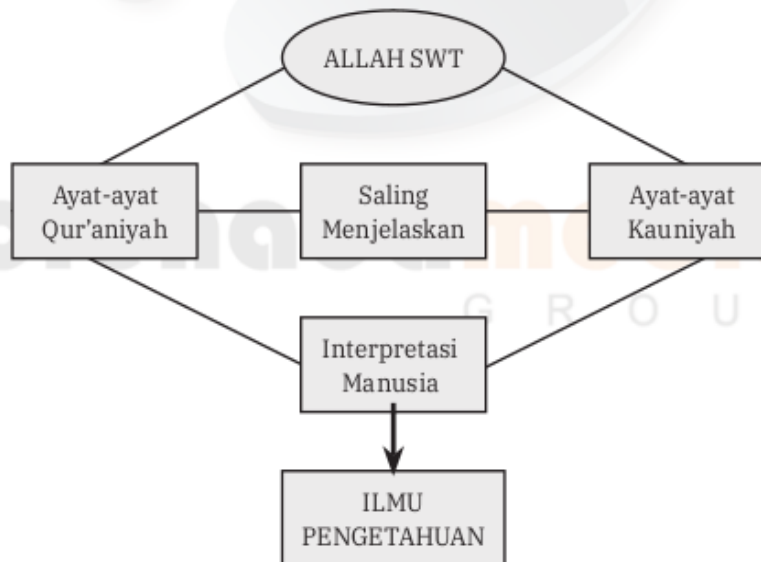
²¹⁸ Lihat QS. al-Syura: 13, 52 dan 63.

²¹⁹ Abdul Fattah Jalal, *Asas-asas Pendidikan Islam*, terj. Herry Noer Ali, (Bandung: Diponegoro, 1988), h. 143.



sumber manusiawi (*basyariyyah*) dapat dicapai manusia melalui berbagai jalan. Di antaranya, peniruan (taklid), seperti peristiwa pemakaman putra Adam a.s. (QS. al-Maidah: 31). Selain peniruan, ilmu pengetahuan dapat dicapai manusia melalui *trial and error* dan pengalaman (empiris). Adapun yang *kedua*, yakni sumber ilahiah yang berasal dari Allah Swt.. Yang dimaksud dengan pengetahuan di sini adalah ilmu syariat maupun ilmu ad-Din yang dipelajari oleh manusia melalui wahyu (kitab suci Al-Qur'an) yang diturunkan oleh Allah kepada para Rasul-Nya.²²⁰

Pemikiran Abdul Fattah Jalal di atas dapat dipahami bahwa ilmu pengetahuan yang diserap manusia melalui dua sumber, sumber Ilahi dan sumber manusiawi. Ilmu pengetahuan yang diraih manusia melalui apa yang diwahyukan kepada rasul, lalu dipikirkan dan diimani. Adapun ilmu pengetahuan yang bersumber dari manusiawi dapat dicapai melalui peniruan, penggunaan akal pikiran, pengalaman dan sebagainya. Tapi, kedua sumber ilmu pengetahuan ini pada akhirnya bermuara pada satu sumber, yakni Allah Swt., Yang Maha Mengetahui. Sebagaimana bagan berikut ini.



²²⁰ *Ibid.*, h. 150.



Inti pemahaman bagan di atas sebagai berikut:

- a. Sumber utama ilmu pengetahuan adalah Allah Swt.. Ilmu pengetahuan-Nya digelar pada ayat-ayat-Nya, baik yang bersifat Kauni (tak tertulis) maupun Qur'ani (tertulis).
- b. Ilmu pengetahuan dapat dicapai manusia setelah melalui interpretasi terhadap ayat-ayat Kauni dan Qur'ani:
 - 1) Interpretasi terhadap ayat-ayat Kauni akan menghasilkan ilmu pengetahuan, di antaranya;
 - Alam, melahirkan ilmu fisika, kimia, astronomi, botani, zoologi, geografi, dan lainnya.
 - Manusia sebagai makhluk individual melahirkan ilmu antropologi, kedokteran, psikologi, dan selain sebagainya.
 - Manusia sebagai makhluk sosial melahirkan ilmu sejarah kebudayaan, ekonomi, politik, sosiologi, hukum, perdagangan, komunikasi, bahasa, dan lainnya.
 - 2) Interpretasi terhadap ayat-ayat Qur'ani menghasilkan antara lain ilmu Qur'an, ilmu tafsir, ilmu Hadis, ilmu tauhid, ilmu fikih/ushul fikih, dan ilmu tasawuf.

3. Metode Memperoleh Ilmu

Berkenaan dengan metode atau cara memperoleh ilmu pengetahuan, Al-Qur'an mengisyaratkan melalui beberapa metode.

Pertama, ilmu diperoleh manusia melalui tanggapan indriawi (*al-hissi*) atau dapat juga dikatakan melalui pengalaman empirik (*al-tajribah*).²²¹

Kedua, metode bayani (analisis kebahasaan). Metode ini diperkenalkan oleh Muhammad 'Abid al-Jabiri. Menurutnya, pemahaman analisis terhadap *nash* dan pengambilan konsep-konsep pemikiran dari *nash-nash* tersebut dapat dilakukan melalui pendekatan *bayani*, *burhani* dan *'irfani*. Shaykh Ibn Manzur dalam *Lisan al-Arab* mengemukakan beberapa pengertian lafaz *al-bayan* secara harfiah, antara lain: "menjelaskan sesuatu sehingga menjadi jelas",

²²¹ Lihat QS. al-Nahl: 78; QS. Bani Israil: 36; QS. al-Mu'minun: 78; QS. al-Shajadah: 9, dan QS. al-Mulk: 23.



“sesuatu yang dapat menjelaskan sesuatu yang lain seperti dalil atau bukti-bukti”, “jelas”, “mengetahui atau memahami dengan jelas”. Dalam konteks ini, yang dimaksud pendekatan *bayani* adalah pemahaman analisis dan penarikan konsep-konsep pemikiran dari nash-nash Al-Qur'an maupun al-Sunnah melalui pendekatan *lughawi*, baik dari aspek gramatika, logika, maupun sastra. Inilah metode yang digunakan oleh para ulama ushul, fuqaha, mutakalim maupun para mufassir, sehingga mereka dapat dikatakan sebagai ulama *bayani*.²²² Terminologi *bayani* dirumuskan dari isyarat yang terkandung dalam beberapa ayat Al-Qur'an.²²³

Ketiga, cara mendapatkan pengetahuan melalui analisis pemikiran logis dan rasional (*nazariyah 'aqliyah*) atau dengan istilah yang populer disebut metode *burhani*. Secara harfiah *burhani* berarti “alasan yang jelas, sistematis, dan terperinci”. *Burhani* dalam arti sempit berarti cara kerja pemikiran atau sistem berpikir untuk menetapkan kebenaran melalui penarikan kesimpulan, yaitu dengan menunjukkan hubungan antara premis major dan premis minor sehingga menghasilkan konklusi yang logis dan rasional.²²⁴ Contoh sederhana penerapan metode *burhani* dalam arti sempit ini adalah “di balik bukit terlihat kepulan asap (*premis minor*), setiap asap pasti berasal dari api (*premis major*), di balik bukit itu pasti ada kebakaran, atau ada sesuatu yang terbakar (konklusi).” Kesimpulan tentang adanya kebakaran di balik bukit itu diperoleh karena melihat fenomena asap yang mengepul yang berasal dari tempat itu, kemudian pikiran manusia menghubungkan dengan teori yang sudah baku bahwa setiap asap pasti berasal dari api, sehingga kemudian diperoleh kesimpulan bahwa di balik bukit itu ada sesuatu yang terbakar atau terjadi kebakaran.

Dalam Al-Qur'an baik istilah *burhani* maupun istilah *nazari* digunakan dalam konteks yang berbeda-beda. Namun demikian, secara umum kedua kata itu sering digunakan dalam pengertian

²²² Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arab*, (Beirut: Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1993), h. 1-22.

²²³ Lihat QS. Ibrahim: 4; QS. al-Nahl: 89; QS. al-Hajj: 89; QS. al-Ankabut: 35; QS. al-Mukminun: 22; QS. Muhammad: 14; QS. al-Hujurat: 6; dan QS. al-Hadid: 17.

²²⁴ Lihat Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql*, h. 383.



“berpikir, merenungi, memperhatikan dengan saksama, menganalisis, meminta atau menunjukkan bukti-bukti kebenaran, mengambil pelajaran yang bermanfaat untuk diterapkan dalam kehidupan, dan lain-lain.”²²⁵

Keempat, pengetahuan dapat diperoleh manusia melalui intuisi dan kontemplasi atau *ma'rifat al-qalb* setelah melewati proses *riyadah* dan *mujahadah*, sehingga terjadi *mukashafah*, atau yang lebih dikenal dengan metode *'irfani*. Secara tekstual, kata *al-'irfani* berasal dari kata *'arafa-ya'rifu-'irfanan wa ma'rifatan*, yang berarti “tahu atau mengetahui atau pengetahuan”.

Dalam filsafat Yunani, istilah *'irfani* ini disebut “*gnosis*”, yang artinya sama dengan makrifat, yaitu pengetahuan yang didapat dari pancaran hati nurani. Istilah makrifat kemudian banyak digunakan oleh kaum sufi dalam pengertian sebagai “ilmu yang diperoleh melalui bisikan hati atau ilham ketika manusia mampu membukakan pintu hatinya untuk menerima pancaran cahaya dari Tuhan”. Keadaan hati yang terbuka terhadap cahaya kebenaran dari Tuhan ini disebut *al-kashshaf* atau *al-mukashafah*.²²⁶

Memang tidak mudah bagi seseorang untuk bisa mencapai *mukashafah* dan memperoleh makrifat, ia harus melewati beberapa *station* atau *maqamat*, yaitu beberapa tahapan perjalanan spiritual yang panjang dan berat, berupa *riyadah* dan *mujahadah* untuk mensucikan jiwa dan mengasah hati dalam berkomunikasi dengan Allah Swt.. Di dalam Al-Qur'an memang terdapat ayat-ayat yang menggunakan lafaz *al-'irfan* dengan berbagai bentuk jadiannya. Lafaz-lafaz tersebut secara umum digunakan dalam konteks pengertian “pengetahuan yang mendalam, pengetahuan tentang kebenaran, pengetahuan tentang kebaikan, dan pengetahuan tentang kebenaran yang bersemayam di kedalaman jiwa”.²²⁷

Kelima, pengetahuan diperoleh melalui wahyu dan kesaksian langsung (*shahadah*) orang-orang tepercaya atas diturunkannya

²²⁵ Lihat QS. al-Baqarah: 111; QS. al-Anbiya': 24; QS. al-Mu'min: 117; QS. al-Naml: 64; QS. Ali 'Imran: 137; QS. al-An'am: 11; QS. al-'Araf: 103, dan 185; QS. Yunus: 101; QS. al-Ankabut: 20; QS. al-Rum: 50; dan QS. Fatir: 43.

²²⁶ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql*, h. 251-259.

²²⁷ Lihat QS. al-Baqarah: 89, 146; QS. Ali 'Imran: 104; QS. al-Maidah: 83; QS. al-An'am: 20; QS. al-'Araf: 48; QS. al-Naml: 93; QS. al-Kahfi: 65; dan QS. al-Naml: 15



wahyu kepada Nabi dan Rasul Allah Swt., atau dikenal dengan metode *al-matlu*.²²⁸

C. AKSIOLOGI ILMU PENGETAHUAN

Aksiologi atau nilai guna dan kemanfaatan ilmu pengetahuan disebut juga dengan teori nilai. Pada tataran aksiologi, filsafat hendaknya mampu menjawab pertanyaan tentang “untuk tujuan apa ilmu pengetahuan digunakan?”, “bagaimana hubungan penggunaan ilmu pengetahuan dengan nilai-nilai etika dan moral?”, “bagaimana tanggung jawab sosial ilmuwan?”, dan “apakah ilmu pengetahuan itu bebas nilai (*meaningless*) atau sarat nilai (*meaningful*)?”²²⁹

Bertolak dari uraian di atas, maka kajian aksiologi ilmu menurut Al-Qur'an akan menjelaskan tentang apa nilai guna dan kemanfaatan ilmu menurut Al-Qur'an, untuk tujuan apa ilmu dipelajari dan dikembangkan, bagaimana tanggung jawab sosial seorang ilmuwan Muslim, apakah ilmu itu bebas nilai atau sarat nilai menurut Al-Qur'an? Ilmu bukan sesuatu yang berada di ruang hampa yang tidak memiliki nilai guna dan manfaat tetapi sesuatu yang *beneficial*, memiliki nilai guna dan manfaat, serta bukan sebaliknya yang dapat merusak, baik merusak kehidupan manusia maupun merusak kehidupan alam dan lingkungan. Ilmu harus digunakan semata-mata untuk kebaikan dan menciptakan kemaslahatan, baik kemaslahatan bagi manusia, kemaslahatan duniawi dan ukhrawi, maupun kemaslahatan bagi makhluk-makhluk hidup lain serta lingkungan alam secara keseluruhan.²³⁰

Nilai guna ilmu pengetahuan selalu dihubungkan dengan kedudukan dan tugas keberadaan manusia di muka bumi. Keberadaan manusia di muka bumi memiliki kedudukan ganda. Di satu pihak manusia adalah sebagai khalifah dan di pihak lain manusia

²²⁸ Lihat QS. al-Syura: 13, 52 dan 63.

²²⁹ Lihat Inu Kencana Syafie, *Pengantar Filsafat*, h. 11; Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum. Akal dan Hati Sejak Thales Sampai James*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1997), h. 88-89; dan Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2010), h. 229.

²³⁰ Lihat QS. Ali 'Imran: 57; QS. al-Nisa': 124; dan QS. al-A'raf: 56, dan 75.



berkedudukan sebagai hamba Tuhan (*'abid*). Dalam konteks ini, tujuan ilmu pengetahuan adalah:

Pertama, sebagai bekal untuk melaksanakan tugas kekhalfahan. Kata *khalifah* diambil dari kata kerja *khalafa* yang berarti mengganti dan melanjutkan.²³¹ Menurut al-Tabari dan al-Qurtubi, kata *khalifah* secara filosofis ditafsirkan ke dalam tiga definisi, yaitu: (1) menggantikan yang lain, yakni menggantikan Allah *Ta'ala*; (2) segolongan manusia menggantikan segolongan manusia lain; dan (3) menggantikan selain manusia seperti jin. Namun telah dikatakan bahwa kedua tafsiran yang pertama sangat kecil kemungkinannya untuk menyebutkan tugas khalifah.²³² Dengan penekanan kata khalifah tersebut, yakni khalifah Allah, maka tafsiran ketiga tampak menunjukkan makna yang lebih dalam.²³³

Dalam kedudukannya sebagai khalifah, manusia dituntut untuk memiliki pengetahuan tentang kepemimpinan, kemasyarakatan, kebudayaan, kealaman, dan pengetahuan-pengetahuan praktis yang bersifat profesional, di mana masing-masing individu satu sama lain saling membutuhkan dan tidak mungkin dimiliki atau dilakukan semuanya oleh seorang individu. Di samping itu, manusia juga dituntut untuk memiliki ilmu-ilmu tentang akhlak, etika dan moralitas yang terpuji serta aturan-aturan hukum (syariah). Semua ilmu pengetahuan tersebut dibutuhkan manusia untuk dapat menciptakan kesejahteraan, kemakmuran, keadilan, ketertiban dan kedamaian dalam kehidupan masyarakat serta menjaga keseimbangan dan kelestarian alam sebagai tempat manusia berkiprah.²³⁴

Kedua, sebagai bekal untuk menjalankan tugas penghambaan kepada Tuhan. Kata *'abd* (*'abada-ya'budu-'abdan*), menurut M. Quraish Shihab, paling tidak memiliki tiga arti, yaitu: (1) sesuatu yang dimiliki; (2) sejenis tumbuhan yang beraroma harum; dan (3) anak panah. Jadi, berdasarkan arti yang pertama, maka *abdi* Allah, *abdi* bangsa atau *abdi* apa pun berarti sesuatu yang dimiliki

²³¹ Abdurrahman Saleh Abdullah, *Teori-teori Pendidikan*, h. 46.

²³² *Ibid.*, h. 48.

²³³ Lihat QS. al-Baqarah: 34.

²³⁴ Lihat QS. al-Baqarah: 30; dan QS. al-Shad: 26.



dan sekaligus menjadi alat, atau menjadi seseorang yang memiliki aroma harum bagi lingkungannya.

Dalam kamus *Arabic-English Dictionary*, suntingan J.M. Cowan (1976), kata kerja *abada* bisa berarti melayani (*to serve*), menyembah (*to worship*) kepada Tuhan. Sebagai kata benda, kata '*abdun* berarti budak (*slave, serv*) yang bentuk jamaknya adalah '*abid* yang berarti orang-orang yang menjadi pelayan. Bentuk jamak yang lain adalah '*ibad* yang berarti hamba-hamba Tuhan. Bentuk masdarnya jika ditasrifkan menjadi ibadah artinya penyembahan (*worship*) dan pengabdian kepada Ilahi, juga bisa berarti kegiatan ibadah yang bersifat ritual, seperti menjalankan shalat dan berdoa.²³⁵

Dalam kedudukannya sebagai hamba Allah Swt. ('*abid*), manusia dituntut selain untuk memiliki pengetahuan tentang keyakinan yang benar akan eksistensi Allah, sifat-sifat Allah, makna dan eksistensi kehidupannya di alam dunia maupun alam akhirat, makhluk-mahluk Allah Swt. yang tidak tampak kasat mata, tetapi mereka ada di sekitar kita dan saling berhubungan, tentang kehidupan sesudah mati, alam barzah, kiamat, surga dan neraka, dan lainnya, juga untuk memiliki ilmu tentang aturan-aturan Allah yang diperuntukkan bagi manusia, tentang tata cara penyembahan (ritual) yang benar, seperti shalat, berdoa, berzikir, puasa, dan haji (syariah dalam arti sempit). Semuanya itu diperlukan semata-mata sebagai bekal penghambaan manusia kepada Allah Swt.²³⁶

Dari uraian di atas tampak jelas bahwa menurut Al-Qur'an pengembangan ilmu pengetahuan memiliki tujuan yang mulia, yakni untuk menciptakan kemaslahatan bagi umat manusia dan alam semesta. Sebaliknya, ilmu pengetahuan tidak boleh digunakan untuk tujuan yang dapat menimbulkan kerusakan di muka bumi, baik merusak manusia secara individu maupun sosial serta merusak alam dan lingkungan.

Dengan demikian, pengembangan ilmu sejatinya terikat dengan nilai-nilai kebaikan dan kemaslahatan (*meaningfull*). Al-Qur'an tidak dapat menerima pandangan sebagian filsuf dan ilmu-

²³⁵ Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 173-174.

²³⁶ Lihat QS. al-Kahfi: 110; QS. Maryam: 65; QS. al-Dzariyat: 56.



wan Barat yang berpendapat bahwa ilmu bebas nilai (*meaningless*). Pandangan yang menyatakan bahwa ilmu bebas nilai dikemukakan oleh para filsuf dan ilmuwan sekuler yang memisahkan ilmu dari nilai-nilai agama, etika, dan moral. Seperti jargon mereka yang mengatakan bahwa “ilmu untuk ilmu” atau “seni untuk seni”, sehingga pengembangan ilmu pengetahuan dan seni tidak perlu memperhatikan nilai-nilai moral, etika dan agama. Pandangan yang demikian jelas bertentangan dengan konsep ilmu dalam Al-Qur'an.

D. KONSEPSI INTEGRASI ILMU PENGETAHUAN DALAM AL-QUR'AN

Secara leksikal, term “integrasi” berasal dari kata Inggris *integration* dari kata kerja *integrate* yang berarti menggabungkan, menyatupadukan, mempersatukan, atau mengintegrasikan. Makna leksikal dari kata integrasi ini dapat diartikan sebagai penggabungan atau penyatuan beberapa hal menjadi satu kesatuan yang solid dan utuh dan tidak dapat dipisah-pisahkan.

Secara konsep keilmuan, tidak ada pemisahan antara satu disiplin keilmuan dan disiplin keilmuan lainnya. Semuanya berjalan menurut konteksnya dan saling melengkapi satu sama lain dan memberi manfaat dalam kehidupan manusia. Jika ditinjau historisitasnya, konsep integrasi keilmuan bukanlah barang baru, karena telah didiskusikan oleh ulama-ulama klasik Islam. Sebagai contoh, al-Syafi'i dalam karya monumentalnya *al-Umm*, mendasari uraian *masterpiece*-nya itu dengan memosisikan Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber utama keilmuan. Kedua pedoman tersebut menetapkan prinsip dasar dan petunjuk bagi manusia untuk meraih kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat.

Senada dengannya, ulama klasik Islam lainnya memadukan tiga aspek dalam upaya integrasi keilmuan, yakni spiritual, intelektual, dan moral. Keterkaitan ketiga aspek tersebut disejajarkan dengan eratnya kepaduan antara akidah, syariah, dan akhlak. Dalam format serupa, al-Ghazali mendeskripsikan kepaduan tiga aspek, yaitu *qalb* (hati), *'aql* (intelektualitas), dan *nafs* (nafsu). Dan,



tidak kalah menariknya adalah ketika Ibn Khaldun menjelaskan bahwa keilmuan manusia merupakan fenomena alami manusia yang bersumber dari dua rujukan utama, yaitu wahyu (*revelation*) dan alam (*the universe*).²³⁷

Penjelasan di atas menjadi dalil tak terbantahkan bahwa perbincangan tentang integrasi keilmuan juga telah lebih dulu hadir sebelum diwacanakan beberapa dasawarsa terakhir. Bahkan, wacana integrasi ilmu oleh ulama klasik sudah memperbincangkan tentang kelanjutan dari konsep itu, yang dapat disebut “melampaui konteks zamannya”. Istilah yang sering dipadankan dengannya “integrasi keilmuan” adalah “islamisasi ilmu pengetahuan” (*islamization of knowledge*) yang meniscayakan dua prinsip utama. *Pertama*, sumber utama dari semua ilmu dan pengetahuan adalah Al-Qur'an dan Hadis. *Kedua*, metode yang ditempuh untuk memperoleh ilmu dan pengetahuan haruslah Islami.

Untuk mewujudkan upaya tersebut, dibutuhkan pemenuhan empat kriteria, yaitu alam, hukum alam, pengajaran yang Islami (prinsip dan arahan), dan nilai Islam (moral dan estetika).²³⁸ Dalam konteks ini, Kuntowijoyo menegaskan pokok dari konsep integrasi adalah penyatuan (bukan sekadar penggabungan) antara wahyu Tuhan dan temuan pikiran manusia.²³⁹ Menurutny, konsep integrasi adalah memberi proporsi yang layak bagi Tuhan dan manusia dalam keilmuan. Dengan begitu, integrasi keilmuan bukanlah “sekularisme”, bukan juga “asketisisme”. Ia diharapkan dapat menyelesaikan konflik antara sekularisme ekstrem dan agama-agama radikal dalam banyak sektor.

Imam Suprayogo juga mendefinisikan integrasi keilmuan sebagai pemosisian Al-Qur'an dan Hadis sebagai *grand theory* bagi pengetahuan.²⁴⁰ Dengan begitu, argumentasi naqli tersebut dapat

²³⁷ W. Mohd Azam. Mohd Amin, “A Preliminary Analysis of The Classical Views of The Concept of Integration of Knowledge”. Dalam *Revelation and Sciences*, 04, No. 02, 2014, h. 14.

²³⁸ Fouzia Ferdous dan Muhammad Athar Uddin, “Toward Islamization of Science and Technology”. Dalam *IJUC Studies*, Vol. 9, No. 9, 2011, h. 236.

²³⁹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), h. 55.

²⁴⁰ Imam Suprayogo, “Membangun Integrasi Ilmu dan Agama: Pengalaman UIN Malang”. Dalam Zainal Abidin Bagir (ed), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, (Bandung: Mizan, 2005), h. 49-50.



terpadukan dengan temuan ilmu. Lahirnya konsep integrasi dilatarbelakangi oleh dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum. Keduanya terpisahkan dan seolah berjalan pada wilayah arsirannya masing-masing. Ia juga dipicu oleh separasi antara sistem pendidikan Islam dan sistem pendidikan modern yang berdampak laten bagi umat Islam. Asumsi yang berkembang adalah “ilmu tidak peduli dengan agama, begitu pun (sebaliknya) agama abai terhadap ilmu”. Hal ini juga berimplikasi pada berkembangnya slogan “ilmu untuk ilmu”, yang acap kali menapikan nilai etika dalam implementasinya. Ilmu dan agama seolah dua entitas yang berlainan dan terpisah satu sama lain, mempunyai wilayah masing-masing, baik objek formal—materiel keilmuan, metode penelitian, kriteria kebenaran, peran yang dimainkan oleh ilmuwan, bahkan ke tingkat institusi penyelenggaranya.²⁴¹

Beberapa model integrasi keilmuan yang telah ada dapat menjadi inspirasi dan pijakan untuk memperkaya upaya integrasi keilmuan. Beberapa model tersebut, yaitu:

1. IFIAS (International Federation of Institutes of Advance Study), yaitu tidak ada pemisahan antara sarana dan tujuan sains, karena keduanya harus tunduk pada landasan etika dan nilai keimanan. Dengan kata lain, upaya intelektualitas harus tunduk pada batasan etika dan nilai Islam.
2. ASASI (Akademi Sains Islam Malaysia), yaitu pelibatan nilai-nilai dan ajaran Islam dalam kegiatan penelitian ilmiah. Model ini dikembangkan sejak 1977 di Malaysia.
3. *Islamic worldview*, yaitu menempatkan pandangan dunia Islam sebagai dasar bagi epistemologi keilmuan Islam secara menyeluruh dan integral. Model ini dikembangkan oleh Alparslan Acikgene.
4. Struktur pengetahuan Islam, yaitu bahwa secara sistematis, pengetahuan telah diorganisasikan dan dibagi ke dalam sejumlah disiplin akademik. Model ini sebagai bagian dari upaya untuk mengembangkan hubungan yang komprehensif an-

²⁴¹ Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), h. 92.



- tara ilmu dan agama. Model ini digagas oleh Osman Bakar.
5. Bucaillisme, yaitu mencari kesesuaian penemuan ilmiah dengan ayat Al-Qur'an. Model ini dikembangkan oleh Maurice Bucaille, ahli Medis Perancis.
 6. Berbasis filsafat klasik, yaitu berusaha memasukkan tauhid dalam skema teorinya. Allah Swt. diposisikannya sebagai kebenaran yang hakiki, sedangkan alam hanya merupakan wilayah kebenaran terbawah. Model ini digagas oleh Seyyed Hossein Nasr.
 7. Berbasis tasawuf, yaitu memosisikan deislamisasi sebagai westernisasi. Model ini diinisiasi oleh Syed Muhammad Naquib alAttas.
 8. Berbasis fikih, yaitu menjadikan Al-Qur'an dan Hadis sebagai puncak kebenaran. Model ini dikembangkan oleh Ismail Raji' al-Faruqi dengan tidak menggunakan warisan sains Islam.
 9. Kelompok Ijmali, yaitu menggunakan kriterium '*adl* dan *dulm*' dalam menjalankan konsep integrasinya. Model ini juga tidak menjadikan warisan sains Islam klasik sebagai rujukan. Model ini dipelopori oleh Ziauddin Zardar.
 10. Kelompok Aligargh, yaitu bahwa sainsi Islam berkembang dalam suasana '*ilm* dan *tashkir*' untuk menghasilkan ilmu dan etika. Model ini digagas oleh Zaki Kirmani di India.²⁴²

Dari semua model yang dipaparkan di atas, terlihat bahwa ilmu sekuler (manusia) berada di bawah sumber ilmu yang hakiki, yaitu Tuhan. Dengan begitu, Al-Qur'an dan Hadis) menjadi sumber dan rujukan utama. Standardisasi etika menjadi komoditas utama yang harus disertakan dalam upaya integrasi keilmuan. Tinjauan berbeda diuraikan oleh Kuntowijoyo dengan mengenalkan model lain yang lebih "mengapresiasi" ilmu sekuler. Menurutnya, ilmu-ilmu sekuler merupakan produk bersama umat manusia, sedangkan ilmu integralistik (nantinya) adalah produk bersama seluruh manusia beriman. Ia menegaskan bahwa kita semua sekarang

²⁴² Nur Jamal, "Model-model Integrasi Keilmuan (Format Ideal Perguruan Tinggi Agama Islam)". Dalam *Islamedia: Jurnal Kajian Keislaman* Vol. 1, No. 1, (Madura: STAI Nazhatut Thullab Sampang, 2011), h. 197.



ini adalah produk, partisipan, dan konsumen ilmu-ilmu sekuler, sehingga tidak boleh dipandang rendah. Apresiasi terhadap ilmu sekuler dapat dilakukan dengan mengkritisi dan meneruskan perjalanannya. Sumber pengetahuan itu ada dua, yaitu yang berasal dari Tuhan (*revealed knowledge*) dan yang berasal dari manusia (*secular*), yang keduanya diistilahkannya dengan *teoantroposentrisme*. Diakuinya bahwa ilmu-ilmu sekuler saat ini sedang terjangkiti krisis (tidak dapat memecahkan banyak persoalan), mandeg (tertutup untuk alternatif-alternatif), dan mengandung bias-bias seperti filosofis, peradaban, keagamaan, ekonomis, etnis, gender, politik, dan selainnya.²⁴³

Pada dasarnya, Al-Qur'an tidak mengenal prinsip dikotomi antara ilmu agama ataupun ilmu non-agama. Bahkan, Al-Qur'an sangat menganjurkan agar setiap orang memperhatikan ayat-ayat qauliyah (Al-Qur'an), di samping menggunakan akal dalam memahaminya. Dalam konteks penggunaan akal inilah, utilitas disiplin ilmu-ilmu non-agama yang berbasis pada penalaran ilmiah yang sistematis diperlukan.

Kombinasi antara Al-Qur'an dan ilmu-ilmu non-agama merupakan sebuah kemestian dalam mengembangkan studi Al-Qur'an. Pasalnya, jika tidak mengakomodasi pendekatan ilmiah dalam pengkajian Al-Qur'an, maka produk pengkajiannya pun akan bersifat "melangit", alias "tidak memijakkan kakinya di bumi".

Hal demikian akan berdampak pada minimnya animo pengkaji Al-Qur'an untuk menjadikan Al-Qur'an sebagai objek kajian. Sejumlah ayat Al-Qur'an menyebutkan urgensi konteks integrasi keduanya. Konsep *ulul albab* misalnya, yang disebutkan dalam QS. Ali 'Imran: 190, mensyaratkan kombinasi dua konsep sekaligus, yaitu *dzikr* dan *fikr*. Konsep *dzikr* menandai dimensi uluhiyah (ketuhanan), sementara konsep *fikr* merupakan dimensi ilmiah. Keduanya harus diintegrasikan agar melahirkan konsep keilmuan yang bernilai.

Akomodasi terhadap konteks ilmiah dalam studi Al-Qur'an sangatlah urgen. Hal demikian dapat mengungkap nilai-nilai in-

²⁴³ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, h. 50.



tegratif dalam ayat Al-Qur'an itu sendiri. Di samping memberi "legalitas ilahiah" dari temuan ilmiah kekinian. Studi seperti ini terbilang menarik dan telah menarik atensi pengkaji Al-Qur'an. Tersebutlah sejumlah buku semisal *Al-Qur'an dan Lautan* karya Agus S. Djamil (Mizan), *al-Tafsir al-'Ilmi* karya Kementerian Agama RI, dan selainnya.

Kajian-kajian mereka berupaya menawarkan penjelasan ilmiah terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki isyarat-isyarat ilmiah. Sebagai contoh QS. al-Rum: 48 dan QS. al-Nur: 43 yang menjelaskan tentang siklus air. Dalam kedua ayat tersebut, tidak ditemukan penjelasan perinci mengenai siklus air. Namun, kedua ayat tersebut hanya menjelaskan beberapa bagian dari proses keseluruhannya. Ayat-ayat tersebut menjelaskan tahapan pembentukan awan yang menghasilkan hujan, sebagai salah satu bagian dari proses pembentukan siklus air. Terdapat dua fenomena dari penjelasan kedua ayat tersebut, yaitu penyebaran awan dan penyatuan awan. Kedua proses yang berlawanan inilah yang menyebabkan terbentuknya awan hujan. QS. al-Rum: 48 menjelaskan tentang awan berlapis (*stratus*) yang hanya akan terbentuk jika angin bertiup secara bertahap dan perlahan mendorong awan ke atas. Selanjutnya, awan tersebut akan berbentuk seperti lapisan-lapisan yang melebar.²⁴⁴

Dalam proses integrasi ilmu pengetahuan dalam Al-Qur'an, menurut Muchlis M. Hanafi²⁴⁵ terdapat beberapa prinsip nilai. *Pertama*, prinsip *istikhlaf*. Dalam banyak ayat Al-Qur'an dijelaskan fungsi manusia sebagai khalifah (wakil) Tuhan yang akan mengembangkan dan membangun bumi dengan segala tantangannya agar dapat dihuni dengan baik dalam rangka mengantarkan manusia mengenal Tuhannya. Perhatikan misalnya; QS. al-An'am: 165, QS. al-A'raf: 69 dan 129, QS. Yunus: 14, QS. an-Naml: 62 dan QS. an-Nur: 55. Memperhatikan ayat-ayat tersebut dapat disimpulkan bahwa fungsi kekhalifahan ini terkait dengan dua hal, yakni: (1)

²⁴⁴ Kementerian Agama RI, *Penciptaan Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, (Jakarta: Kemenag RI dan LIPI, 2012), h. 165.

²⁴⁵ Muchlis M. Hanafi, "Integrasi Ilmu dalam Perspektif Al-Qur'an". Dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 3, No. 2, (Jakarta: Balitbang Kemenag RI, 2010), h. 185-190.



kerja, inovasi, kreativitas dan mencegah kerusakan di bumi; dan (2) komitmen dengan nilai-nilai yang digariskan Tuhan dalam segala usaha di alam ini. Hubungan keduanya sangatlah erat, ketimpangan salah satunya akan membawa kehancuran di dunia dan akhirat.

Kedua, prinsip *tawazun* (keseimbangan). Salah satu prinsip dasar pemikiran Islam adalah menjaga keseimbangan antara kebutuhan ruhani dan materiel. Terdapat sekian ayat yang mengecam perilaku pengikut agama tertentu yang mengharamkan sesuatu yang diharamkan Allah Swt. (QS. al-A'raf: 32; QS. Ali 'Imran: 93; QS. al-An'am: 140). Adalah sangat kontradiktif jika Allah menundukkan alam ini untuk kemaslahatan manusia, kemudian datang agama untuk meletakkan aturan yang menghalangi tercapainya kebutuhan materiel yang dihidangkan alam ini. Pandangan integral ini tidak akan terwujud tanpa keseimbangan dua unsur pokok dalam diri manusia, yaitu jasmani dan rohani. Itu dapat diwujudkan melalui metode ilmiah dan terapannya.

Ketiga, prinsip *taskhir* (penaklukan). Dalam pandangan Islam, alam dengan segala hukum-hukumnya telah ditundukkan untuk manusia agar dapat menjalankan fungsi khalifah dengan baik. Terdapat sekian ayat yang menjelaskan hubungan manusia dengan alam yang dapat digambarkan sebagai tuan (QS. Ibrahim: 32-33; QS. Luqman: 20; QS. al-'Ankabut: 61). Kendati sebagai tuan, Islam tidak menginginkan manusia menjadi majikan yang berlaku semena-mena, dan juga tidak seperti tuan yang dikendalikan hambanya; kedua sikap kontradiktif ini yang pernah ada dalam peradaban Barat. Dalam sejarah peradaban Eropa, alam pernah disikapi dengan penuh rasa takut, sehingga perlu disembah, dan juga disikapi seperti layaknya musuh yang harus diperas dan dikuras. Dalam mitologi Yunani, seperti dijelaskan Sir John A. Hamerton, bangsa Yunani begitu tunduk kepada tuhan-tuhan yang berasal dari benda-benda di alam ini. Benda-benda itu dianggap memiliki unsur kehidupan dan ketuhanan, sehingga mereka merasa perlu untuk mempersembahkan sesajen (kurban). Zeos tidak saja dianggap sebagai tuhan langit, tetapi kekuasaannya melampaui bumi yang menjadikannya tuhan pada pohon, laut, seisinya,



dan lain-lain. Sikap mengkultuskan dan menyucikan ini sangat bertolak belakang ketika ilmu pengetahuan modern menjadikan alam sebagai objek yang dijajah untuk diperas dan dikuras.

Islam tidak memandang alam sebagai memiliki kekuatan yang tak dapat dihindari manusia, kecuali dengan sujud kepadanya, dan tidak juga sebagai musuh yang harus ditaklukkan, tetapi dengan menjadikannya sarana untuk membangun kehidupan yang harmonis antara manusia dan alam.

Taskhir adalah prinsip yang menengahi antara “pengkultusan” dan “penjajahan”. Dalam prinsip *taskhir* tersimpan hubungan cinta kasih dan saling memahami, etika, dan estetika. Sumpah-sumpah Tuhan dalam Al-Qur'an yang menggunakan benda-benda dan fenomena alam, seperti langit, bintang, matahari, bulan, siang, malam, fajar merupakan pengakuan akan eksistensinya sekaligus gambaran hubungan yang bersahabat. Sikap serupa ditunjukkan Rasulullah yang begitu mencintai benda-benda alam di sekelilingnya seperti ungkapannya kepada gunung; “Gunung Uhud adalah gunung yang mencintai kami dan kami pun mencintainya.”

Pengkultusan terhadap alam tidak akan membawa kepada kemajuan dan peradaban. Demikian juga “penjajahan”, kendati dapat membawa kemajuan, tetapi tidak akan menciptakan peradaban dengan pengertian luas. Islam memberikan tawaran solutif. Dengan prinsip *taskhir* alam ditundukkan untuk tujuan-tujuan kemanusiaan, namun pada saat yang sama memberikan prinsip nilai dan rambu-rambu yang dapat meningkatkan kreativitas dan membuat manusia lebih berperadaban dalam pola hubungannya dengan alam dan lingkungan. Prinsip *taskhir* tidak dapat terlaksana tanpa penguasaan metode ilmiah yang lebih komprehensif.

Keempat, prinsip keterkaitan antara Pencipta dan ciptaan-Nya. Ilmu, dalam pandangan Islam, bertujuan membuktikan keterkaitan yang erat antara Pencipta dan ciptaan-Nya. Melalui penemuan ilmiah, banyak ilmuwan membuktikan bahwa keserasian dan keberaturan alam ini berada di bawah kendali sang Pencipta.



ISLAMISASI ILMU PENGETAHUAN: Membangun Rangka Pikir Ilmu Pengetahuan Islami

A. PENGERTIAN ILMU PENGETAHUAN

Salah satu problema besar yang dihadapi umat Islam di era modern adalah redupnya etos keilmuan di kalangan umat Islam dan munculnya dunia Barat sebagai penguasa ilmu pengetahuan dan teknologi. Kondisi demikian akibat rendahnya etos keilmuan, sehingga menjadikan umat Islam “terisolasi” dari dunia keilmuan global. Kondisi ini sangat ironis karena di era klasik selama kurang lebih enam abad, umat Islam berada pada garda depan dan menjadi kiblat dunia dalam pengembangan ilmu.

Munculnya dunia Barat sebagai penguasa ilmu pengetahuan dan teknologi, membawa persoalan serius karena pengembangan ilmu dan teknologi di Barat bercorak sekuler, sehingga memunculkan ekses negatif seperti; sekularisme, materialisme, hedonisme, individualisme, konsumerisme, rusaknya tatanan keluarga, pergaulan bebas, dan penyalahgunaan obat terlarang.

Memperhatikan hal di atas sudah selayaknya umat Islam berupaya menata diri untuk menghidupkan kembali etos keilmuan sebagaimana pernah dialami di era klasik dengan harapan mampu menyaingi dominasi Barat dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Dalam terminologi Islam, kata ilmu berasal dari bahasa Arab 'ilm ('alima-ya'lamu-'ilm), yang berarti pengetahuan (*al-ma'rifah*)²⁴⁶ yang berkembang menjadi pengetahuan tentang hakikat sesuatu yang dipahami secara mendalam.²⁴⁷ Dari asal kata 'ilm ini selanjutnya di-Indonesia-kan menjadi "ilmu" atau "ilmu pengetahuan". Dalam perspektif Islam, ilmu merupakan pengetahuan mendalam hasil usaha yang sungguh-sungguh (ijtihad) dari para ilmuwan Muslim (ulama/mujtahid) atas persoalan-persoalan duniawi dan ukhrawi dengan bersumber kepada wahyu Allah.²⁴⁸

Al-Qur'an dan al-Hadis merupakan wahyu Allah yang berfungsi sebagai petunjuk (*hudan*) bagi umat manusia, termasuk dalam hal ini adalah petunjuk tentang ilmu dan aktivitas ilmiah. Al-Qur'an memberikan perhatian yang sangat istimewa terhadap aktivitas ilmiah. Terbukti, ayat yang pertama kali turun berbunyi: "Bacalah, dengan (menyebut) nama Tuhanmu yang telah menciptakan"(QS. al-Alaq: 1). Membaca, dalam artinya yang luas, merupakan aktivitas utama dalam kegiatan ilmiah.

Selain itu, kata ilmu yang telah menjadi bahasa Indonesia bukan sekadar berasal dari bahasa Arab, tetapi juga tercantum dalam Al-Qur'an. Dalam Al-Qur'an setidaknya terdapat 105 kali kata "ilmu" terulang dalam Al-Qur'an. Adapun kata jadinya disebut sebanyak 744 kali. Kata jadian yang dimaksud adalah; 'alima (35 kali), ya'lamu (215 kali), i'lam (31 kali), yu'lamu (1 kali), 'alim (18 kali), ma'lum (13 kali), 'alamin (73 kali), 'alam (3 kali), 'a'lam (49 kali), 'alim atau 'ulama' (163 kali), 'allam (4 kali), 'allama (12 kali), yu'limu (16 kali), 'ulima (3 kali), mu'allam (1 kali), dan ta'allama (2 kali).²⁴⁹

Selain kata ilmu, dalam Al-Qur'an juga banyak disebut ayat-ayat yang secara langsung atau tidak, mengarah pada aktivitas

²⁴⁶ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir; Kamus Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren al-Munawwir, 1984), h. 1037.

²⁴⁷ Mohammad Kosim, "Ilmu Pengetahuan dalam Islam (Perspektif Filosofis-Historis)". Dalam *Jurnal Tadris*. Volume 3. Nomor 2. (Pamekasan: State College of Islamic Studies Pamekasan, 2008), h. 122.

²⁴⁸ A. Qadri Azizy, *Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman*, (Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, 2003), h. 13.

²⁴⁹ M. Dawam Rahardjo, "Ensiklopedi Al-Qur'an: Ilmu". Dalam *Ulumul Qur'an*, Vol.1, No. 4, 1990, h. 58.



ilmiah dan pengembangan ilmu, seperti perintah untuk berpikir, merenung, menalar, dan semacamnya. Misalnya, perkataan *'aql* (akal) dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 49 kali, sekali dalam bentuk kata kerja lampau, dan 48 kali dalam bentuk kata kerja sekarang. Salah satunya adalah: "Sesungguhnya seburuk-buruk makhluk melata di sisi Allah adalah mereka (manusia) yang tuli dan bisu, yang tidak menggunakan akalunya" (QS. al-Anfal: 22).

Kata *fikr* (pikiran) disebut sebanyak 18 kali dalam Al-Qur'an, sekali dalam bentuk kata kerja lampau dan 17 kali dalam bentuk kata kerja sekarang. Salah satunya adalah: "... mereka yang selalu mengingat Allah pada saat berdiri, duduk maupun berbaring, serta memikirkan kejadian langit dan bumi" (QS. Ali 'Imran: 191). Tentang posisi ilmuwan, Al-Qur'an menyebutkan; "Allah akan meninggikan derajat orang-orang beriman dan berilmu beberapa derajat" (QS. al-Mujadilah: 11). Di samping Al-Qur'an, dalam Hadis, Nabi banyak disebut tentang aktivitas ilmiah, keutamaan penuntut ilmu/ilmuwan, dan etika dalam menuntut ilmu. Misalnya, Hadis-hadis yang berbunyi: "Menuntut ilmu merupakan kewajiban setiap Muslim dan Muslimah" (HR. Bukhari-Muslim). "Barangsiapa keluar rumah dalam rangka menuntut ilmu, malaikat akan melindungi dengan kedua sayapnya" (HR. Turmudzi). "Barangsiapa keluar rumah dalam rangka menuntut ilmu, maka ia selalu dalam jalan Allah sampai ia kembali" (HR. Muslim). "Barangsiapa menuntut ilmu untuk tujuan menjaga jarak dari orang-orang bodoh, atau untuk tujuan menyombongkan diri dari para ilmuwan, atau agar dihargai oleh manusia, maka Allah akan memasukkan orang tersebut ke dalam neraka" (HR. Turmudzi).

Demikian betapa besarnya perhatian Islam terhadap ilmu pengetahuan, sehingga menarik perhatian Franz Rosenthal, seorang orientalis, dengan mengatakan:

"Sebenarnya tak ada satu konsep pun yang secara operatif berperan menentukan dalam pembentukan peradaban Islam di segala aspeknya, yang sama dampaknya dengan konsep ilmu. Hal ini tetap benar, sekalipun di antara istilah-istilah yang paling berpengaruh dalam kehidupan keagamaan kaum Muslimin, seperti 'tauhid' (pengakuan atas keesaan Tuhan), 'al-din' (agama yang sebenar-benarnya), dan banyak



lagi kata-kata yang secara terus-menerus dan bergairah disebut-sebut. Tak satupun di antara istilah-istilah itu yang memiliki kedalaman dalam makna yang keluasan dalam penggunaannya, yang sama dengan kata ilmu itu. Tak ada satu cabang pun dalam kehidupan intelektual kaum Muslimin yang tak tersentuh oleh sikap yang begitu merasuk terhadap 'pengetahuan' sebagai sesuatu yang memiliki nilai tertinggi, dalam menjadi seorang Muslim."²⁵⁰

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa paradigma ilmu dalam Islam adalah teosentris. Karena itu, hubungan antara ilmu dan agama memperlihatkan relasi yang harmonis, ilmu tumbuh dan berkembang berjalan seiring dengan agama. Karena itu, dalam sejarah peradaban Islam, ulama hidup rukun berdampingan dengan para ilmuwan. Bahkan banyak ditemukan para ilmuwan dalam Islam sekaligus sebagai ulama. Misalnya, Ibn Rusyd di samping sebagai ahli hukum Islam pengarang kitab *Bidayah al-Mujtahid*, juga seorang ahli kedokteran penyusun kitab *al-Kulliyat fi al-Thibb*. Apa yang terjadi dalam Islam berbeda dengan agama lain, khususnya agama Kristen di Barat, yang dalam sejarahnya memperlihatkan hubungan kelim antara ilmu dan agama. Hubungan disharmonis tersebut ditunjukkan dengan diberlakukannya hukuman berat bagi para ilmuwan yang temuan ilmiahnya berseberangan dengan "fatwa" gereja. Misalnya, Nicolaus Copernicus mati di penjara pada 1543 M, Michael Servet mati dibakar pada 1553 M, Giordano Bruno dibunuh pada 1600 M, dan Galileo Galilei mati di penjara pada 1642 M. Oleh karena hubungan agama dan ilmu di Barat tidak harmonis, maka para ilmuwan—dalam melakukan aktivitas ilmiahnya—pergi jauh meninggalkan agama. Akibatnya, ilmu di Barat berkembang dengan paradigma antroposentris²⁵¹ dan menggesur sama sekali paradigma teosentris.

²⁵⁰ Rahardjo, "Ensiklopedi Al-Qur'an: Ilmu", h. 57. Ungkapan Rosenthal tersebut dikutip oleh Dawam dalam karya Rosenthal berjudul *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1970).

²⁵¹ Paradigma antroposentris bertolak belakang dengan paradigma teosentris. Antroposentris berasal dari kata *anthropoid* (manusia) dan *centre* (pusat). Dengan demikian, antroposentris adalah paradigma yang menempatkan manusia sebagai pusat segala pengalamannya, dan manusia yang menentukan segalanya. Adapun teosentris berasal dari kata *theo* (Tuhan) dan *centre* (pusat), yakni paradigma yang menempatkan Tuhan sebagai pusat dan sumber segala kehidupan.



Dampak yang lebih serius, perkembangan ilmu menjadi sekuler terpisah dari agama yang pada akhirnya menimbulkan problema teologis yang sangat krusial. Banyak ilmuwan Barat yang merasa tidak perlu lagi menyinggung atau melibatkan Tuhan dalam argumentasi ilmiah mereka. Bagi mereka Tuhan telah berhenti menjadi apa pun, termasuk menjadi pencipta dan pemelihara alam semesta.

Tidak sedikit ilmuwan yang memberikan definisi terhadap ilmu pengetahuan. Armahedi Mahzar, misalnya, berpendapat bahwa ilmu pengetahuan bisa disebut sebagai karunia untuk manusia yang tak tertandingi sepanjang zaman karena selalu berkembang setiap saat sesuai dengan perkembangan sumber daya manusia yang ada.²⁵² Selain itu, Ian G. Barbour, mengatakan ilmu pengetahuan menurutnya sinergi sains dan agama, karena agama dan sains tidak dapat dipisahkan antara satu dan lainnya, mereka selalu berkaitan dalam kehidupan sehari-hari dalam lingkungan akademik maupun masyarakat pada umumnya.²⁵³

Adapun Mulyadhi Kertanegara berpendapat ilmu pengetahuan adalah karunia Tuhan yang bersifat fisik dan berfondasikan tauhid. Ilmu dan agama tidak mengalami dikotomi dalam kajiannya dan juga implementasinya.²⁵⁴ Lain halnya dengan Shaharir Mohammad Zain, ilmu pengetahuan adalah sesuatu yang bersifat objektivitas tergantung pada entitas yang diketahui, jika suatu objek tidak diketahui maka mustahil objek tersebut bisa dikembangkan secara teori maupun implementasinya dalam kehidupan sehari-hari.²⁵⁵ A.M. Saefuddin melihat ilmu pengetahuan sebagai sarana untuk mendekatkan diri dengan sang Khalik tanpa memisahkan entitas empirik dan metafisik, ia bersifat holistik dan integral tidak

²⁵² Armahedi Mahzar dilahirkan di Genteng, Jawa Timur, pada 1943. Ia lulus dari jurusan Fisika ITB pada 1972. Pernah belajar Geofisika di University of Arizona, Tucson, Amerika Serikat, pada 1974-1975, dan tamat program S-2 Fisika sekolah Pascasarjana ITB pada 1984. Menjadi staf Dosen ITB Jurusan Fisika 1972-1999. Kini, ia mengajar matakuliah *Philosophy of Science* di Islamic College for Advanced Studies, Jakarta.

²⁵³ Barbour, I. G., *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, (Bandung: Mizan, 2005), h. 9-11.

²⁵⁴ *Ibid.*

²⁵⁵ S. M, Zain, *Pengenalan Sejarah dan Falsafah Sains*, (Kuala Lumpur: Sinar Ilmu, 1987), h. 6-9.



dapat dipisahkan, jika dipisahkan akan terjadi kerancuan dalam mengetahui suatu objek.²⁵⁶ Bagi Syed Muhammad Naquib al-Attas ilmu pengetahuan merupakan mengetahui secara rasional dan empiris, gabungan antara realisme, idealisme, dan pragmatisme sebagai landasan kognitif. Pengakuan terhadap wahyu, sebagai satu-satunya sumber ilmu tentang realitas dan kebenaran terakhir yang berkenaan dengan makhluk dan Khaliknya, memberikan landasan bagi suatu kerangka metafisika.²⁵⁷

Mendefinisikan kata ilmu pengetahuan lebih daripada persoalan konsistensi logis, atau kebiasaan, atau kenyamanan semantik. Tapi ia adalah persoalan benar atau salah.²⁵⁸ Menurut al-Ghazali sendiri dalam *ar-Risalah al-Ladunniyyah* menyatakan:

*Knowledge (al-i'lm) is the presentation, by rational, tranquilized soul (al-nafs al-natiqah almutma'innah), of the real meaning of things, their outward forms-when divested of matter in themselves-their modes, their quantities, their substance, and their essences, if they are smāple. So, the knower (al-a'lim) is the one who comprehends and perceives and apprehends, and that which is known (al-ma'lum) is the essence of the thing, the knowledge of which is engraved upon the soul.*²⁵⁹

Dari kutipan di atas, al-Ghazali mengindikasikan bahwasannya objek ilmu pengetahuan akan menjadi sebuah ilmu pengetahuan setelah memahami arti, tujuan, kuantitas, substansi, dan esensi yang dapat dinalar setelah dipersepsi oleh akal dan jiwa yang tenang. Untuk mencapai hal demikian, kiranya ada beberapa langkah yang harus diambil oleh para penuntut ilmu pengetahuan umumnya, khususnya para Muslimin, dari ilmu pengetahuan pula ada klasifikasi yang harus diketahui oleh kalangan ilmuwan agar tidak salah memaknai arti sebuah kewajiban untuk menuntut ilmu.

²⁵⁶ P. D, Saefuddin, *Islamisasi Sains dan Kampus*, (Jakarta: PPA Consultants, 2010), h. 7-11.

²⁵⁷ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, (Malaysia: Universitas Sains Malaysia, 1989), h. 33-34.

²⁵⁸ *Ibid.*, h. 12.

²⁵⁹ Al-Ghazali, *al-Risalah al-Ladunniyyah*, in *Majmu'at Rasail*, Vol. III, 58. English Translation by Margareth Smith, *The Journal of The Royal Asiatic Society*, 1938, Part II, April, h. 191 dalam Hamid Fahmy Zarkasyi, *Al-Ghazali's Concept of Causality, With Reference to His Interpretations of Reality and Knowledge*, (Malaysia: IIUM Press, 2010), h. 149.



B. KLAISIFIKASI ILMU PENGETAHUAN MENURUT FILSUF MUSLIM KLASIK

Berkaitan dengan hal di atas, berikut ini akan dijelaskan beberapa klasifikasi ilmu pengetahuan menurut para filsuf Muslim klasik, di antara al-Kindi, al-Farabi, dan al-Ghazali.

1. Al-Kindi

a. *Riwayat Hidup Singkat al-Kindi*

Nama lengkapnya Abu Yusuf Ya'kub ibn Ishaq ibn Sabbah ibn Imran ibn Isma'il al-Ash ibn ibn Qais al-Kindi²⁶⁰ atau akrab dengan nama al-Kindi. Ia lahir di Kuffah sekitar akhir abad ke-2 H atau abad awal ke-9 M dan wafat di awal abad ke-3 H atau menjelang akhir abad ke-9 M.²⁶¹ Al-Kindi atau Alkindus hidup semasa pemerintahan Bani Abbasiyyah (750-1258 M) dengan lima masa kepemimpinan, yakni al-Amin (809-813 M), al-Ma'mun (813-833 M), al-Mu'tashim (833-842 M), al-Watsiq (842-847 M), dan al-Mutawakkil (847-861 M). Dari kelima kepemimpinan, al-Kindi mendapat kenyamanan dan perlindungan dalam mengembangkan gagasan berfilsafatnya di masa al-Ma'mun (813-833 M), al-Mu'tashim (833-842 M), al-Watsiq (842-847 M). Akan tetapi sejak kepemimpinan al-Mutawakkil (847-861 M), al-Kindi mengalami nasib yang malang.²⁶²

Di masa al-Ma'mun (813-833 M), yang merupakan berideologi muktazilah, di mana adanya semangat dalam dunia keilmuan, al-Kindi mendapat ajakan dari al-Ma'mun (813-833 M) untuk ber-

²⁶⁰ Khudori Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), h. 88.

²⁶¹ Dalam berbagai literatur, terjadi perbedaan. Misalnya, dalam buku Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filsuf dan Filsafatnya*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007) menyatakan lahir pada 185 H/801 M. Adapun dalam buku Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadi Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987), dengan ragu-ragunya menyatakan lahir pada akhir abad ke-8, sedangkan wafatnya menurut Mustafa A'bd Al Raziq pada 252 H, dan berbeda dengan Massignon, Hendry Corbin, serta Nellino, meyakini pada 260 H. Adapun Bagus Takwin dalam bukunya *Filsafat Timur: Pengantar ke Pemikiran-pemikiran Timur*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2003) meyakini masa hidupnya 185-252 H/801 M-866 M), dan Raghieb as-Sirjani, meyakini pada 175-256 H/805-873 M, dan Khudori Sholeh meyakini 801-873 M.

²⁶² Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadi Kartanegara, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987) h. 110.



gabung dengan penggiat cendekiawan, seperti Hunain ibn Ishaq, Sabit ibn Qurra, Umar ibn al-Farkhan al-Thabari dalam penerjemahan karya-karya Yunani.²⁶³ Al-Kindi di dalam menerjemahkan karya-karya Yunani tidaklah semahir seperti Hunain ibn Ishaq. Hal tersebut dikarenakan al-Kindi belum menguasai bahasa Yunani maupun Suryani. Oleh karena itu, ia mencoba meminjam karya-karya terjemahan Ibn Naimah, Eustathius (Asthat) dan Ibn al-Bithriq. Terjemahan-terjemahan lama yang digunakan al-Kindi belum memiliki standar filologis, selayaknya yang digunakan Hunain ibn Ishaq. Akan tetapi, berkat al-Kindi dengan terjemahan-terjemahannya, bisa membuka gerbang dan memperkenalkan iklim pengetahuan Yunani pada dunia Arab,²⁶⁴ dan dalam menerjemahkan pastilah al-Kindi menemui kesulitan.

Menurut George Atiyeh, setidaknya ada dua kesulitan yang ditemui al-Kindi dalam proses penerjemahan. *Pertama*, kesulitan untuk menyampaikan gagasan filosofis dalam bahasa Arab ketika diinterpretasikan dalam hal teknis untuk menyampaikan ide-ide abstrak. *Kedua*, adanya tantangan atau serangan dari kalangan tertentu terhadap filsafat dengan berdalangan bahwa filsafat dan filsufnya sebagai pembuat bid'ah dan kekufuran.²⁶⁵

Sebagai seorang filsuf, karya-karya yang dihasilkan oleh al-Kindi menurut Athiyeh terdiri dari beragam keilmuan yang berjumlah sekitar 270 risalah, dan kemudian dipertegas oleh Ibn Nadim maupun Qifithi, dikelompokkan dalam 17 kategori, yaitu: (1) filsafat; (2) logika; (3) ilmu hitung; (4) globular; (5) musik; (6) astronomi; (7) geometri; (8) sperikal; (9) medis; (10) astrologi; (11) Dialektika; (12) psikologi; (13) politik; (14) meteorologi; (15) dimensi; (16) benda-benda pertama; dan (17) spesies tertentu logam dan kimia. Dari sekian kategori yang ada, setidaknya karya-karya yang sangat terkenal, di antaranya *Fi al-Falsafat al-'Ula*, *Kitab al-Hassi 'ala Ta'allum al-Falsafat*, dan *Risalat fi Ta'lif al-Adad*.²⁶⁶

²⁶³ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filsuf dan Filsafatnya*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012), h. 39.

²⁶⁴ Sayyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen (ed), *Enslikopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama (Bandung: Mizan, 2003), h. 209.

²⁶⁵ Khudori Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, h. 91.

²⁶⁶ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filsuf dan Filsafatnya*, h. 43.



b. *Pemikiran Filsafat Al-Kindi*

Menurut al-Kindi, filsafat hendaknya diterima sebagai bagian dari kebudayaan Islam. Berdasarkan ini, para sejarawan Arab awal menyebutnya “filsuf Arab”. Memang gagasan-gagasannya itu berasal dari Aristoteles Neo-Platonis, namun juga benar bahwa ia meletakkan gagasan-gagasan itu dalam konteks baru. Dengan mendamaikan warisan-warisan Hellenistis dengan Islam, ia meletakkan asas-asas sebuah filsafat baru. Sungguh, perdamaian ini untuk jangka lama, menjadi ciri utama filsafat ini. Filsafat merupakan pengetahuan tentang kebenaran. Filsuf Muslim, sebagaimana filsuf Yunani, percaya bahwa kebenaran jauh berada di atas pengalaman, bahwa kebenaran itu abadi dialam.²⁶⁷

Batasan filsafat, dalam risalah al-Kindi tentang filsafat awal, berbunyi demikian: “filsafat adalah pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu dalam batas-batas kemampuan manusia, karena tujuan para filsuf dalam berteori ialah mencapai kebenaran, dan dalam berpraktik, ialah menyesuaikan dengan kebenaran.”²⁶⁸ Pada akhir risalahnya, ia menyifati Allah dengan istilah “kebenaran”, yang merupakan tujuan filsafat, “maka Satu Yang Benar (*wahid al-Haq*) adalah Yang Pertama, Sang Pencipta, Sang Pemberi Rezeki semua ciptaannya.” Pandangan ini berasal dari filsafat Aristoteles, tetapi “penggerak tak tergerakkan” (*unmovable mover*)-nya Aristoteles diganti dengan sang Pencipta. Perbedaan ini menjadi inti sistem filsafat al-Kindi.

Berkaitan dengan arti dan objektif filsafat (hikmah), al-Kindi mengartikan filsafat adalah ilmu tentang hakikat segala benda yang mampu digarap oleh indra manusia. Dan objek utama ahli filsafat dalam konteks teori adalah untuk mencapai kebenaran, manakala konteks amali pula untuk menghayati kebenaran tersebut. Definisi filsafat oleh al-Kindi ini silih berganti diterima dan dikemas kembali oleh tokoh pemikir sesudah al-Kindi, misalnya al-Razi (854-925 M) dan al-Farabi (870-950 M).²⁶⁹

²⁶⁷ M. M Syarif, *Para Filsuf Muslim*, (Bandung: Mizan, 1985), h. 16.

²⁶⁸ Abu Yusuf Ya'kub bin Ishaq, *Rasail al-Kindi al-Falsafiyah*, (Mesir: Darul Fikri al-Arabi, t.th), h. 25.

²⁶⁹ Mohd. Nasir Omar, *Gagasan Islamisasi Ilmu*, (Kuala Lumpur: Lohprint SDN. BHD,



Al-Kindi yang hidup di masa filsafat belum dikenal secara baik dalam tradisi pemikiran Islam, tepatnya masa transisi dari teologi tradisional kepada filsafat. Al-Kindi adalah orang pertama yang memperkenalkan filsafat ke dalam pemikiran Arab, sehingga diberi gelar “Filsuf Bangsa Arab”. Al-Kindi mengarahkan filsafat Muslim ke arah kesesuaian antara filsafat dan agama. Filsafat berlandaskan akal pikiran, sedangkan agama berdasarkan wahyu. Logika merupakan filsafat, sedangkan iman merupakan kepercayaan kepada hakikat-hakikat yang disebut dalam Al-Qur'an, sebagaimana diwahyukan Allah kepada Rasul-Nya merupakan jalan agama.²⁷⁰

Dalam *al-Filsafat al-Ula* secara jelas al-Kindi menulis: “Kita hendaknya tidak merasa malu untuk mengakui sebuah kebenaran dan mengambilnya dari mana pun dia berasal, meski dari bangsa-bangsa terdahulu ataupun dari bangsa asing. Bagi para pencari kebenaran, tidak ada yang lebih berharga kecuali kebenaran itu sendiri. Mengambil kebenaran dari orang lain tersebut tidak akan menurunkan atau merendahkan derajat sang pencari kebenaran, tetapi justru menjadikannya terhormat dan mulia.”²⁷¹ Dengan demikian filsafat adalah suatu kebutuhan, sebagai sarana dan proses berpikir, bukan sesuatu yang aneh. Al-Kindi senantiasa menekankan masalah ini terhadap orang-orang yang fanatik agama dan menentang kegiatan filosofis.

Melalui metode dialektika, al-Kindi mengajukan pertanyaan kepada mereka, “filsafat perlu atau tidak?” Jika perlu, mereka harus memberikan alasan dan argumen untuk membuktikannya, begitu juga jika menyatakan tidak perlu. Padahal dengan menyampaikan alasan dengan argumen tersebut berarti telah masuk dalam kegiatan filosofis dan berfilsafat. Artinya, filsafat adalah sesuatu yang sangat penting dan tidak dapat dihindari, karena sebagai sarana dan proses berpikir.²⁷²

Selain itu menurut al-Kindi meski metode agama dan filsafat berbeda, tetapi tujuan yang ingin dicapai keduanya adalah sama,

2005), h.13.

²⁷⁰ M.M Syarif, *Para Filsuf Muslim*, h.17.

²⁷¹ Abu Yusuf Ya'kub bin Ishaq, *Rasail al-Kindi al-Falsafiyah*, h. 33.

²⁷² Khudori Soleh, *Filsafat Islam: dari Klasik hingga Kontemporer*, h. 93.



baik dalam tujuan praktis maupun teoretisnya. Tujuan praktis agama dan filsafat adalah mendorong manusia untuk mencapai kehidupan bermoral yang lebih tinggi. Adapun tujuan teoretisnya adalah mengenal dan mencapai kebenaran tertinggi, yaitu Tuhan.

c. *Konsep Ilmu Pengetahuan Al-Kindi*

Para ilmuwan Muslim dahulu amat peka dalam memahami konsep ilmu. Al-Kindi, misalnya, tidak meniru bulat-bulat ilmu yang dipelajari dari negara-negara luar. Mereka memilih-milih dan menyaringnya mengikuti ajaran agama Islam.²⁷³ Dalam konsep klasifikasi ilmu menurut al-Kindi yang membaginya menjadi dua jenis, sebagaimana Aristoteles. *Pertama*, ilmu teoretikal (ilmu nadzariyah), yaitu: (1) fisika (ilmu tabiat); (2) matematika (ilmu riyadiyat); (3) metafisika (ilmu ilahiah). *Kedua*, ilmu praktikal, yaitu: (1) etika (akhlaqiyah); (2) ekonomi (iqtishadiyah); (3) politik (siasiyah).²⁷⁴

Dalam bidang ilmu matematika merupakan disiplin ilmu yang penting dari kajian ilmiah Muslim. Begitu pentingnya, sehingga al-Kindi pernah mengatakan bahwa matematika adalah bidang ilmu yang harus dikuasai oleh seseorang yang hendak mempelajari filsafat. Ia adalah semacam ilmu alat, selain logika untuk memahami filsafat. Filsafat banyak berkaitan dengan dengan ide-ide abstrak yang kadang tidak ada kaitannya langsung dengan dunia fisik. Untuk memahami ide-ide yang abstrak seperti itu dengan mempelajari ilmu matematika yang merupakan studi tentang ide-ide abstrak tingkat pertama. Dan ide-ide filosofis atau metafisik, merupakan ide-ide abstrak pada tingkat yang lebih tinggi.²⁷⁵

Dengan tiga kelompok utama objek-objek ilmu, yaitu fisika (ilmu tabiat), matematika (ilmu riyadiyat), dan metafisika (ilmu ilahiah) yang terbentuk menjadi ilmu pengetahuan yang secara organik terkait erat telah membentuk kesatuan bidang-bidang ilmu

²⁷³ Esa Kholid, *Konsep Tamadun Islam: Sains dan Teknologi*, (Malaysia: Universiti Teknologi Malaysia Skudai, 2001), h.14.

²⁷⁴ Abdullah Abdul Rahman, *Wacana Falsafah Ilmu: Analisis Konsep-konsep Asas Falsafah*, (Kuala Lumpur: Sanon Printing Corporation, 2001), h. 21.

²⁷⁵ Mulyadhi Kartanegara, *Intergrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Bandung: Penerbit Arasy, 2005), h. 87.



koheren, semacam trilogi bidang ilmu yang solid yang menjamin integrasi di bidang klasifikasi ilmu.²⁷⁶

Selain itu, al-Kindi juga mempunyai pandangan tersendiri tentang pengetahuan. Menurutnya pengetahuan manusia itu pada dasarnya terbagi menjadi tiga bagian besar, yaitu: (1) pengetahuan yang diperoleh dengan menggunakan indra disebut pengetahuan indriawi; (2) pengetahuan yang diperoleh dengan menggunakan akal disebut pengetahuan rasional; dan (3) pengetahuan yang diperoleh langsung dari Tuhan disebut dengan pengetahuan *isyraqi* atau iluminatif.²⁷⁷

Pengetahuan indriawi terjadi secara langsung ketika orang mengamati terhadap objek-objek materiel (sentuhan, penglihatan, pendengaran, pengecapan, dan penciuman). Kemudian dalam proses yang sangat singkat tanpa tenggang waktu dan tanpa ber upaya, objek-objek yang telah ditangkap oleh indra tersebut berpindah ke imajinasi (*musyawwirah*) dan diteruskan ke tempat penampungannya yang disebut *hafizhah* (*recolection*). Pengetahuan yang diperoleh dengan jalan ini (indriawi) tidak tetap dan akan selalu berubah, karena objek yang diamati pun tidak tetap, selalu dalam keadaan menjadi, berubah setiap saat, bergerak, berlebih-berkurang kuantitasnya, dan berubah-ubah pula kualitasnya.

Pada dasarnya pengetahuan indriawi ini memiliki cukup banyak kelemahan, sehingga pengetahuan yang didapat belum tentu benar. Kelemahan-kelemahan tersebut antara lain indra terbatas, benda yang jauh terlihat kecil berbeda ketika benda tersebut berada di dekat kita, lalu apakah benda tersebut memang berubah menjadi kecil? Tidak. Karena keterbatasan kemampuan indra ini dapat memberikan pengetahuan yang salah. Kelemahan kedua adalah indra menipu, gula yang rasanya manis akan terasa pahit ketika dirasakan oleh orang yang sakit, begitu juga udara yang panas akan terasa dingin. Sehingga hal ini akan memberikan pengetahuan yang salah juga. Kelemahan ketiga ialah objek yang menipu, seperti ilusi, fatamorgana. Di sini indra menangkap objek

²⁷⁶ *Ibid.*, h. 73.

²⁷⁷ Ahmad Musthofa, *Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia. 1997), h. 104.



yang sebenarnya tiada. Kelemahan keempat berasal dari indra dan objek sekaligus, indra misalnya mata tidak dapat melihat objek secara keseluruhan dan begitu juga objek yang tidak memperlihatkan dirinya secara keseluruhan, sehingga hal ini akan memberikan informasi pengetahuan yang salah pula.²⁷⁸

Pengetahuan rasional merupakan pengetahuan tentang sesuatu yang diperoleh dengan jalan menggunakan akal bersifat universal, tidak parsial dan bersifat imateriel. Objek pengetahuan rasional bukan individu, tetapi genus dan spesies. Orang mengamati manusia sebagai yang berbadan tegak dengan dua kaki, pendek, jangkung, berkulit putih atau berwarna, yang semua ini akan menghasilkan pengetahuan indriawi. Tetapi orang yang mengamati manusia menyelidiki hakikatnya, sehingga sampai pada kesimpulan bahwa manusia adalah makhluk berpikir (*rational animal* = hewan nathiq), telah memperoleh pengetahuan rasional yang abstrak universal, mencakup semua individu manusia. Manusia yang telah di-*tajrid* (dipisahkan) dari yang indriawi tidak mempunyai gambar yang terlukis dalam perasaan.

Kelihatannya sudah cukup jelas bahwa pengetahuan hanya terbagi menjadi dua, karena keduanya sudah saling melengkapi, tapi ternyata hal tersebut belum cukup. Indra (empiris) dan akal (rasio/logis) yang bekerjasama belum mampu mendapatkan pengetahuan yang lengkap dan utuh. Indra hanya mampu mengamati bagian-bagian tertentu tentang objek. Dibantu oleh akal, manusia juga belum mampu memperoleh pengetahuan yang utuh. Akal hanya sanggup memikirkan sebagian dari objek.

Al-Kindi memperingatkan agar orang tidak mengacaukan metode yang ditempuh untuk memperoleh pengetahuan, karena setiap ilmu mempunyai metodenya sendiri yang sesuai dengan wataknya. Watak ilmiah yang menentukan metodenya. Adalah suatu kesalahan jika menggunakan metode suatu ilmu untuk mendekati ilmu lain yang mempunyai metodenya sendiri. Adalah suatu kesalahan juga jika kita menggunakan metode ilmu alam untuk metafisika.²⁷⁹

²⁷⁸ *Ibid.*, h. 105.

²⁷⁹ *Ibid.*



Sebagaimana telah disinggung di atas, al-Kindi mengatakan bahwa pengetahuan indriawi saja tidak akan sampai pada pengetahuan yang hakiki tentang hakikat. Pengetahuan rasional terbatas pada pengetahuan tentang genus dan spesies. Banyak filsuf yang membatasi jalan memperoleh pengetahuan pada dua macam jalan ini. Al-Kindi, sebagaimana halnya banyak filsuf *isyraqi*, mengingatkan adanya jalan lain untuk memperoleh pengetahuan lewat jalan *isyraqi* (iluminasi), yaitu pengetahuan yang langsung diperoleh dari pancaran nur Ilahi. Puncak dari jalan ini adalah yang diperoleh para nabi untuk membawakan ajaran-ajaran yang berasal dari wahyu kepada umat manusia.

Para nabi memperoleh pengetahuan yang berasal dari wahyu Tuhan tanpa upaya, tanpa bersusah payah untuk memperolehnya. Pengetahuan mereka terjadi atas kehendak Tuhan semata-mata. Tuhan mensucikan jiwa mereka dan diterangkan-Nya pula jiwa mereka untuk memperoleh kebenaran dengan jalan wahyu. Akal meyakinkan pengetahuan-pengetahuan mereka berasal dari Tuhan, karena pengetahuan itu ada ketika manusia tidak mampu mengusahakannya, karena hal itu memang di luar kemampuan manusia. Bagi manusia tidak ada jalan lain kecuali menerima dengan penuh ketaatan dan ketundukan mereka kepada kehendak Tuhan, membenarkan semua yang dibawakan para nabi.

Untuk memberi contoh perbedaan pengetahuan manusia yang diperoleh dengan jalan upaya dan pengetahuan para nabi yang diperoleh dengan jalan wahyu, Al-Kindi mengemukakan pertanyaan orang-orang kafir tentang bagaimana mungkin Tuhan akan membangkitkan kembali manusia dari dalam kuburnya setelah tulang-belulanganya hancur menjadi tanah; sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an surah Yasin ayat 78-82. Keterangan yang terdapat dalam ayat-ayat Al-Qur'an ini amat cepat diberikan oleh Nabi Muhammad saw. karena berasal dari wahyu Tuhan, dan tidak yakin akan dapat dijawab dengan cepat dan tepat serta jelas oleh filsuf.

Pertanyaan yang diajukan pada Nabi Muhammad saw. adalah sebagai berikut: "Siapakah yang dapat menghidupkan tulang-belulang yang telah membusuk?" Segeralah Allah menurunkan wahyu jawabannya: "Katakanlah yang memberinya hidup adalah



Penciptanya yang pertama kali yang mengetahui segala kejadian, Dia yang menjadikan bagimu api dari kayu yang hijau, kemudian kamu menyalakan api darinya. Tiadakah yang telah menciptakan langit dan bumi sanggup menciptakan yang serupa itu? Tentu saja karena Dia Maha Pencipta, Mahatahu. Bila Dia menghendaki sesuatu, cukuplah Dia perintahkan, ‘jadilah’, maka ia pun menjadi.”

Al-Kindi memberikan penjelasannya tentang ilmu yang berasal dari Tuhan sebagaimana dicerminkan dalam ayat-ayat Al-Qur’an tersebut, sebagai berikut:

Tidak ada bukti bagi akal yang terang dan bersih yang lebih gamblang dan ringkas daripada yang tertera dalam ayat-ayat Al-Qur’an tersebut, yaitu bahwa tulang-belulang yang benar-benar telah terjadi setelah tiada sebelumnya, adalah sangat mungkin apabila telah rusak dan busuk ada kembali. Mengumpulkan barang yang berserakan lebih mudah daripada membuatnya dari tiada, meskipun bagi Tuhan tidak ada hal yang dapat dikatakan lebih mudah ataupun lebih sulit. Kekuatan yang telah menciptakan mungkin menumbuhkan sesuatu yang telah dihancurkan. Al-Qur’an menyebutkan bahwa Tuhan telah menjadikan kayu hijau dan dapat dibakar menjadi api; hal ini mengandung ajaran bahwa sesuatu mungkin bisa terjadi dari lawannya. Tuhan menjadikan api dari bukan api dan menjadikan panas dari bukan panas. Jika sesuatu mungkin terjadi dari lawannya, maka akan lebih mungkin lagi sesuatu terjadi dari dirinya sendiri.²⁸⁰

Al-Qur’an yang menyebutkan bahwa Tuhan yang telah menciptakan langit dan bumi berkuasa pula menciptakan yang serupa itu, karena Dia adalah Tuhan yang Maha Pencipta lagi Maha Mengetahui. Al-Kindi menjelaskan bahwa hal tersebut dapat diyakini kebenarannya secara amat jelas tanpa memerlukan argumentasi apa pun. Orang-orang kafir mengingkari penciptaan langit, karena mereka mengira bagaimana langit itu diciptakan, berapa lama waktu yang diperlukan jika dibandingkan dengan perbuatan manusia melakukan suatu pekerjaan. Sangkaan mereka itu tidak benar, Tuhan tidak memerlukan waktu jika menghendaki untuk menciptakan sesuatu. Tuhan berkuasa menciptakan sesuatu dari yang bukan sesuatu dan mengadakan sesuatu dari tiada. Sesuatu

²⁸⁰ “Epistemologi al-Kindi”. Dalam <https://ruangmerindukandiadandia.wordpress.com/2010/02/16/epistemologi-al-kindii/>. Diakses 18 Maret 2018.



ada bersamaan dengan kehendak-Nya.²⁸¹

Al-Kindi mengakhiri penjelasannya tentang ayat Al-Qur'an yang dijadikan contoh-contoh di atas, sebagai berikut:

“Tak ada manusia yang dengan filsafat manusia sanggup menerangkan sependek huruf-huruf yang tercantum dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang diwahyukan kepada Rasul-Nya itu, yang menerangkan bahwa tulang-belulang akan hidup setelah membusuk dan hancur, bahwa kekuasaan tuhan seperti menciptakan langit dan bumi, bahwa sesuatu dapat terjadi dari lawannya. Kata-kata manusia tidak sanggup menu-turkannya, kemampuan manusia tidak sanggup melakukannya; akal manusia yang bersifat parsial tidak terbuka untuk sampai pada jawaban yang demikian itu.”²⁸²

Pengetahuan *isyraqi* ini selain didapatkan oleh para nabi/ra-sul, ada kemungkinan juga didapatkan oleh orang-orang yang bersih, suci jiwanya, walaupun tingkatan atau derajatnya berada di bawah dari pengetahuan yang diperoleh para nabi/rasul. Hal ini menunjukkan bahwa pengetahuan para nabi/rasul yang diperoleh dengan wahyu lebih meyakinkan kebenarannya daripada pengeta-huan para filsuf yang tidak dari wahyu.

Dalam kaitan inilah, Harun Nasution menegaskan bahwa al-Kindi telah mengklasifikasi ilmu pengetahuan manusia menjadi dua bagian. *Pertama*, pengetahuan Ilahi (*Devine science*) sebagai yang tercantum dalam Al-Qur'an, yakni pengetahuan langsung yang diperoleh para nabi/rasul dari Tuhan. Dasar pengetahuan ini ialah keyakinan. *Kedua*, pengetahuan manusiawi (*human science*) atau filsafat. Dasarnya adalah pemikiran. Argumen-argumen yang dibawa Al-Qur'an lebih meyakinkan dibandingkan argumentasi filsafat. Tetapi, kedua pengetahuan ini satu dengan yang lain tidak mengandung pertentangan.²⁸³

²⁸¹ Ahmad Musthofa, *Filsafat Islam*, h. 107.

²⁸² “Epistemologi al-Kindi”. Dalam <https://ruangmerindukandiadandia.wordpress.com/2010/02/16/epistimologi-al-kindil/>. Diakses 18 Maret 2018.

²⁸³ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 15.



2. Al-Farabi

a. *Riwayat Hidup Singkat al-Farabi*

Nama lengkap al-Farabi adalah Abu Nasr Muhammad al-Farabi. Ia lahir di Wasij, suatu desa di Farab (Transoxania) pada 870 M. Ia berasal dari keturunan Persia. Ayahnya Muhammad Auzlagh adalah seorang Panglima Perang Persia yang kemudian menetap di Damsyik. Ibunya berasal dari Turki. Oleh karena itu, ia biasa disebut orang Persia atau orang Turki.²⁸⁴

Sebagai pembangun sistem filsafat, ia telah membaktikan diri untuk berkontemplasi, menjauhkan diri dari dunia politik, meskipun ia juga menulis karya-karya politik yang monumental. Ia meninggalkan risalah penting. Filsafatnya menjadi acuan pemikiran ilmiah bagi dunia Barat dan Timur, lama sepeninggalnya. Para ahli sepakat memberikan pujian yang tinggi kepadanya, terutama sebagai ahli logika yang masyhur dan juru bicara Plato dan Aristoteles pada masanya. Ia belajar logika kepada Yuhanna ibn Hailan di Baghdad. Ia memperbaiki studi logika, meluaskan dan melengkapi aspek-aspek rumit yang telah ditinggalkan al-Kindi.²⁸⁵

Kehidupan al-Farabi dapat dibagi menjadi dua, yaitu pertama bermula dari sejak lahir sampai usia lima tahun. Pendidikan dasarnya ialah keagamaan dan bahasa; ia mempelajari fikih, Hadis, dan tafsir Al-Qur'an. Ia juga mempelajari bahasa Arab, Turki dan Persia. Periode kedua adalah periode usia tua dan kematangan intelektual. Masa ketika ia hidup, Baghdad merupakan tempat belajar yang terkemuka. Di sana ia bertemu dengan sarjana dari berbagai bidang, di antaranya para filsuf dan penerjemah. Ia tertarik untuk mempelajari logika, dan di antara ahli logika paling terkemuka adalah Abu Bisyr Matta ibn Yunus. Untuk beberapa lama ia belajar dengannya. Sebagai catatan, ia adalah guru al-Farabi yang pernah berpolemik dengan seorang ahli agama (*mutakallimun*/teolog) Muslim Abu Sa'id al-Sirafi (893-979). Mereka berbeda pendapat tentang fungsi dan manfaat logika dan filsafat pada umumnya bagi

²⁸⁴ Abdullah Sidik, *Islam dan Filsafat*, (Jakarta: Triputra Masa, 1984), h. 89.

²⁸⁵ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, alih bahasa R. Mulyadi Kartanegara, *Sejarah Filsafat Islam*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), h.162.



dunia Islam yang sedang dalam tahap memacu pertumbuhan dan pemekaran keilmuan.²⁸⁶

Begitu mendalam penyelidikannya tentang filsafat Yunani terutama mengenai filsafat Plato dan Aristoteles, sehingga ia digelar julukan *Mu'alim Tsani* (Guru Kedua)—gelar Guru Pertama diberikan kepada Aristoteles karena usahanya meletakkan dasar ilmu logika yang pertama dalam sejarah dunia.²⁸⁷ Bahkan, al-Farabi menunjukkan kehidupan spiritual dalam usianya yang masih sangat muda dan mempraktikkan kehidupan sufi. Ia juga ahli musik terbesar dalam sejarah Islam dan komponis beberapa irama musik, yang masih dapat didengarkan dalam perbendaharaan lagu sufi musik India.²⁸⁸

Al-Farabi meninggal pada 950 M dalam usia 80 tahun. Ia meninggalkan sejumlah besar tulisan penting. Karya al-Farabi dapat dibagi menjadi dua, satu di antaranya mengenai logika dan mengenai subjek lain. Tentang logika al-Farabi mengatakan bahwa filsafat dalam arti penggunaan akal pikiran secara umum dan luas adalah lebih dahulu daripada keberadaan agama, baik ditinjau dari sudut waktu (temporal) maupun dari sudut logika. Dikatakan “lebih dahulu” dari sudut pandang waktu, karena al-Farabi berkeyakinan bahwa masa permulaan filsafat, dalam arti penggunaan akal secara luas bermula sejak zaman Mesir Kuno dan Babilonia, jauh sebelum Nabi Ibrahim dan Musa. Dikatakan lebih dahulu secara logika karena semua kebenaran dari agama harus dipahami dan dinyatakan, pada mulanya lewat cara-cara yang rasional, sebelum kebenaran itu diambil oleh para Nabi.²⁸⁹

²⁸⁶ M. Amin Abdullah, “Relevansi Studi Agama-agama dalam Melenium Ketiga”. Dalam Amin Abdullah dkk, *Mencari Islam Studi dengan Berbagai Pendekatan*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), h. 10.

²⁸⁷ Abdullah Siddik, *Islam dan Filsafat*, h. 90.

²⁸⁸ Seyyed Hossen Nasr, *Theology, Philosophy, and Spirituality* Word Spirituality, alih bahasa Suharsono dan Djamaluddin MZ, *Intelektual Islam Teolog, Filsafat dan Gnosis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 35.

²⁸⁹ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 151.



b. Rekonsiliasi Pemikiran Palto dan Aristoteles

Majid Fakhry²⁹⁰ mengungkapkan, bahwa al-Farabi memulai risalahnya dalam *al-Jam Bayna Ra'yay al-Hakimayn* dengan menjelaskan alasannya melakukan rekonsiliasi (penyatuan) ini berdasarkan pada fakta observasi yang didapatkannya mengenai kedua tokoh ini dalam dunia kontemporer saat itu. Perselisihan keduanya dalam pertanyaan-pertanyaan tentang apakah dunia ini abadi atau hanya bersifat sementara dan berlanjut pada pernyataan keduanya mengenai ketidaksepahaman atas beberapa pertanyaan tentang eksistensi Sang Pencipta, sifat alami dari jiwa dan akal, pahala dan dosa terhadap perbuatan baik dan buruk, sebagaimana juga dalam banyak persoalan-persoalan etika, politik, dan logika.

Jika melihat hal ini, dapat dikatakan bahwa apa yang dilakukan oleh al-Farabi hanya mencoba mendamaikan pemikiran kedua guru dan murid ini (Plato dan Aristoteles) dengan mempertemukan pikiran-pikiran keduanya yang pada dasarnya memiliki persamaan. Bahkan jika membaca karyanya tersebut dengan saksama, akan ditemukan sebuah generalisasi dalam corak pemikiran keduanya yang sejatinya adalah satu. Memang perlu diakui bahwa al-Farabi bukanlah orang pertama yang coba mendamaikan pemikiran kedua tokoh tersebut. Namun berdasar pada karyanya tadi, dapat dikatakan al-Farabi telah menyempurnakan apa yang telah ada dan semakin mempertegas bahwa antara kedua tokoh tersebut tidak ada pertentangan sama sekali.

Menurutnya, perbedaan pendapat antara Plato dan Aristoteles hanyalah berada dipermukaan saja, sedang dalam substansi keduanya sejatinya adalah sama. Bahkan jikalau ada perbedaan tersebut hanya dimungkinkan dalam tiga hal saja. *Pertama*, definisi filsafat. Menurut al-Farabi, definisi filsafat yang diberikan oleh Plato dan Aristoteles tidaklah berbeda, yaitu soal mengetahui wujud karena ia wujud, seperti apa yang dikatakan dalam karangannya masing-masing. *Kedua*, pendapat para komentator mereka tentang pikiran-pikiran filsafat keduanya dan kedudukannya dalam dunia

²⁹⁰ Majid Fakhry, *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Live, Works, and Influence*, (England: Oneworld Publication, Oxford, 2002), h. 31.



filsafat juga tidak diragukan kebenarannya, tinggallah kemungkinan *ketiga*, yaitu bahwa perbedaan antara kedua filsuf tersebut hanya dalam sisi lahiriahnya saja. Perbedaan yang lahiriah yang tidak sebenarnya itu boleh jadi dikarenakan: (1) cara hidup mereka masing-masing; (2) gaya bahasa karangan-karangannya; dan (3) sistem pemikirannya.²⁹¹

Pandangan di atas kemungkinan besar dipengaruhi oleh pandangan bahwa antara kehidupan Plato dan Aristoteles dari segi kemapanan yang sangat berbeda. Plato lebih suka menyendiri dan meninggalkan sifat keduniaan. Adapun Aristoteles lebih suka terhadap sifat keduniaan dan juga ia memiliki harta yang melimpah dan memiliki keluarga, bahkan pernah menjadi menteri pada masa Iskandar Macedonia. Keadaan yang seperti ini tentunya mengakibatkan perbedaan pandangan dan pendapat keduniaan maupun kehidupan lainnya.

Selain itu, al-Farabi dalam menyatukan kedua pemikiran filsuf tersebut menggunakan sinkretisasi (penggabungan) pemikiran masing-masing tokoh yang memiliki persamaan dengan pemikirannya. Hal tersebut terlihat pada pandangan al-Farabi yang mengatakan bahwa dalam membicarakan hal-hal, seperti politik dan etika, Plato dan Aristoteles tidak memiliki perbedaan. Plato adalah orang pertama yang membukukan soal-soal politik, menjelaskan perbuatan yang adil dan cara pergaulan dalam keluarga maupun kota dan negara, dan menunjukkan akibat buruk dari perbuatan orang yang tidak bergaul atau tidak mau mengadakan kerja sama. Aristoteles pun juga demikian, membicarakan hal-hal yang sama, namun dia mempunyai kesanggupan dan kesediaan untuk menyelami sendiri medan hidup, sedangkan Plato sebaliknya tidak memiliki kesanggupan dan kesediaan tersebut. Oleh karena itu, Plato menjauhkan diri dari medan kehidupan.²⁹² Jadi, pada dasarnya antara keduanya sebenarnya memiliki pendapat yang sama meski dalam aplikasinya berbeda.

Satu hal yang penting dicatat di sini, bahwasannya dalam

²⁹¹ A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1969), h. 91.

²⁹² Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: Dari Metodologi sampai Teofilosofi*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), h. 451-452.



menggabungkan kedua pemikiran tokoh tersebut, al-Farabi mengambil teori pengingatan dari Plato ketika melihat objek-objek indra dan mengambil teori pengabstarakan objek-objek dari Aristoteles dengan tidak menyinggung kehidupan jiwa ke dalam alam idea.²⁹³

Meski dikatakan tidak utuh dan tidak berhasil oleh beberapa kalangan, namun al-Farabi telah mampu membuka jalan dalam perpaduan bagi filsuf-filsuf Islam yang datang setelahnya. Bahkan ia juga telah mempertemukan agama Islam dengan pemikiran Plato dan Aristoteles. Lebih jauh lagi, al-Farabi juga telah membuka jalan terhadap filsuf-filsuf Barat dalam memahami ajaran-ajaran keduanya, utamanya para filsuf skolastik akhir dan modern yang diprakarsai oleh Thomas Aquinas dan Rene Descartes.

Dalam hal, al-Farabi ketika membahas tentang ontologi tidak bisa dilepaskan dari pandangan metafisikanya yang kemudian melahirkan teori emanasinya. Teori tentang metafisika yang dimaksudkan di sini adalah teorinya tentang *al-maujudul awwal*. Dalam buku karangannya, *Kitabu Arai Ahlul Madinatil Fadhilah* disebutkan bahwa yang dimaksud dengan *al-maujudul awwal*²⁹⁴ adalah sebab yang pertama bagi seluruh keberadaan seluruh realitas yang ada, yaitu tidak sedikit pun dihindangi kekurangan. Selain itu, bisa jadi kekurangan yang ada dalam dirinya berupa satu atau lebih dari satu.

Namun satu hal perlu dicatat di sini, sebagaimana sering kali disebutkan dalam berbagai literatur yang membahas tentang al-Farabi bahwa al-Farabi sendiri dalam karangannya yang penulis telah sebutkan di atas tidak pernah menyebutkan tentang pembagian antara *wajibul wujud* dan *mungkinul wujud*. Pembagian yang ada tersebut sangat dimungkinkan diambil dari pemikiran Ibnu Sina yang dalam sejarah pemikiran Islam sangat dipengaruhi oleh pemikiran al-Farabi dan bahkan dikenal sebagai juru bicara, komentator dan penyempurna dari pemikiran al-Farabi. Satu hal lagi, bahwa pembagian yang ada tersebut sangatlah cenderung

²⁹³ *Ibid.*, h. 454.

²⁹⁴ Secara harfiah bermakna keberadaan yang paling pertama, yang mana istilah ini adalah istilah teknis yang digunakan oleh al-Farabi.



terhadap pemikiran teologi Islam yang sering disalahartikan oleh beberapa pihak sebagai filsafat Islam.

Metafisika dalam pemikiran al-Farabi sendiri banyak membahas tentang persoalan ketuhanan (yang dalam hal ini terkadang disalahpahami oleh para teolog), yang mengkompromikan pemikiran filsafat Aristoteles dengan filsafat neo-Platonisme. Di mana dikatakan bahwa Tuhan (Allah) sumber segalanya yang menjadi sebab yang pertama (*al-maujudul awwal*) dan paling utama bagi segala macam bentuk sebab yang kedua (setelahnya). Dari sini juga dikatakan sebab yang kedua tersebut tidak akan pernah ada (*wujud*), tanpa adanya wujud yang lebih kuat, yaitu yang tidak berwujud dan yang tidak berupa apa pun yang dari wujudnyalah (zat-Nya) segala sesuatunya menjadi ada.

A. Hanafi²⁹⁵ dalam komentarnya memberikan pendapat terhadap hal ini, bahwa Allah (Tuhan) adalah wujud yang sempurna dan yang ada tanpa sesuatu sebab, karena kalau memiliki sebab, maka Ia tidaklah sempurna karena Ia memiliki ketergantungan kepada sesuatu. Oleh karena itu, Tuhan adalah zat yang azali (tanpa permulaan) dan yang selalu ada serta paling sempurna. Karena wujud Tuhan itu sempurna, maka wujud tersebut tidak akan mungkin terdapat pada sesuatu yang selain daripada Tuhan (yang tidak sempurna). Selain itu, Allah bagi al-Farabi adalah 'Aql murni. Ia Esa adanya dan yang menjadi objek pemikiran-Nya hanyalah substansi-Nya. Ia tidak memerlukan sesuatu yang lain untuk memikirkan substansi-Nya, akan tetapi cukup substansi-Nya sendiri. Sehingga, Allah adalah 'Aql, 'Aqil dan Ma'kul (akal, substansi yang berpikir, dan substansi yang dipikirkan) sekaligus. Dengan demikian, Allah itu adalah Mahatahu. Ia tidak membutuhkan sesuatu di luar zat-Nya untuk tahu, bahkan cukup dengan substansi-Nya saja. Jadi, Allah itu juga adalah ilmu, substansi yang mengetahui dan substansi yang diketahui (*'ilm*, *'alim*, dan *ma'lum*).²⁹⁶

Untuk itu, dapat dikatakan bahwa Tuhan dalam pandangan al-Farabi adalah sesuatu yang sangat jauh dari wujud makhluk-

²⁹⁵ A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1969), h. 98.

²⁹⁶ Al-Farabi, *Kitabu Arai Ahlul Madinatil Fadhilah*, pentahkik: Dr. Al-Biir Nashriy Naadir, (Darul Masyriq, 2002), h. 46-51.



makhluk-Nya dan Ia hanya bisa dicapai dengan jalan renungan (kontemplasi) dan amalan yang melalui pengalaman batin. Hal ini sangat mungkin juga dipengaruhi oleh pemikirannya dalam dunia tasawuf, di mana al-Farabi juga dikenal sebagai seorang mistikus tasawuf dalam Islam yang banyak membicarakan tentang persoalan ketuhanan.

Dari seluruh pemaparan di atas, ontologi pemikiran al-Farabi yang paling terkenal dan mendasar serta banyak memengaruhi pemikir setelahnya utamanya Ibnu Sina adalah tentang pandangannya tentang teori emanasi. Di mana dalam *Kitabu Arai Ahlul Madinatil Fadhilah* dibahas dalam pasal tentang tingkatan wujud yang dimulai dari wujud yang sempurna atau tanpa memiliki cacat sama sekali sebagai wujud penggerak pertama dan utama, yakni Tuhan (Allah). Selanjutnya, wujud yang sempurna ini memberikan konstelasi realitas, di mana wujud yang ada di atas memberikan pancaran kepada wujud yang ada di bawahnya, sehingga memberikan pemahaman bahwa melalui eksistensi dari wujud yang sempurna tersebut maka kemudian secara mutlak memberikan eksistensi terhadap wujud yang tidak sempurna yang ada di bawahnya. Dalam hal ini kemudian memunculkan tingkatan pancaran dalam pola hubungan antara yang sempurna dan tidak sempurna tadi.

Dalam teori emanasi al-Farabi ini (yang sering disalahmaknai oleh para komentatornya yang menyamakannya dengan pemikiran para teolog), ia menggunakan pendekatan yang digunakan oleh neo-Platonisme yang bersifat monistik yang menjadikan Allah sebagai pencipta yang menciptakan segala sesuatu dari bahan yang sudah ada melalui pancaran. Artinya, Allah menciptakan alam sejak zaman azali, di mana materinya berasal dari energi yang *qadim*. Adapun susunan materi yang menjadi alam adalah baru.²⁹⁷

Sebelumnya telah disebutkan bahwa Allah (Tuhan) adalah *'aql*, *'aql*, dan *ma'qul*, di mana Ia disebut *'aql* karena Ia mencipta dan mengatur alam yang beredar menurut aturan yang luar biasa rapi dan teratur tanpa sedikit pun ada masalah di dalamnya. Oleh karenanya, maka cara Allah menciptakan alam adalah dengan ber-

²⁹⁷ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam (Filsuf dan Filsafatnya)*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007), h. 74.



ta'qul terhadap zat-Nya dengan proses sebagai berikut: Allah adalah sesuatu yang sempurna, Ia tidak memikirkan dan berhubungan dengan alam karena hal itu akan membuat dirinya terlalu rendah sebab berhubungan dan memikirkan alam yang tidak sempurna. Allah cukup memikirkan zat-Nya (tolong dibedakan antara kata *'aql* dan *fikr* dalam terminologi Al-Qur'an), sehingga terciptalah energi yang mahadahsyat secara pancaran dan dari energi inilah terjadi akal yang pertama yang memadat dalam bentuk materi. Akal pertama berpikir tentang Allah yang kemudian menghasilkan akal kedua dan berpikir tentang dirinya, sehingga menghasilkan langit pertama. Akal kedua berpikir tentang Allah, maka menghasilkan akal ketiga dan berpikir tentang dirinya, sehingga menghasilkan bintang-bintang. Akal ketiga berpikir tentang Allah, maka menghasilkan akal keempat dan berpikir tentang dirinya menghasilkan Saturnus. Akal keempat berpikir tentang Allah kemudian menghasilkan akal kelima dan berpikir tentang dirinya, sehingga menghasilkan Yupiter. Akal kelima berpikir tentang Allah maka menghasilkan akal keenam dan berpikir tentang dirinya sehingga menghasilkan Mars. Akal keenam berpikir tentang Allah, maka menghasilkan akal ketujuh dan berpikir tentang dirinya, sehingga menghasilkan Matahari. Akal ketujuh berpikir tentang Allah kemudian menghasilkan akal kedelapan dan akal kedelapan berpikir tentang dirinya, sehingga menghasilkan Venus. Akal kedelapan berpikir tentang Allah kemudian menghasilkan akal kesembilan dan berpikir tentang dirinya sehingga menghasilkan Merkuri. Akal kesembilan berpikir tentang Allah menghasilkan akal kesepuluh dan berpikir tentang dirinya kemudian menghasilkan Rembulan. Akal kesepuluh, karena daya akal ini sudah melemah, maka ia tidak lagi menghasilkan akal sejenisnya dan hanya menghasilkan bumi, roh-roh, dan materi pertama yang menjadi dasar dari keempat unsur pokok, yakni air, udara, tanah, dan api. Akal kesepuluh ini juga disebut sebagai akal *fa'al* (akal aktif) atau *wahibush shuwar* (pemberi bentuk) dan terkadang disebut sebagai Jibril yang mengurus kehidupan di bumi.²⁹⁸

²⁹⁸ Al-Farabi, *Kitabu Arai Ahlul Madinatil Fadhilah*, h. 59-62.



Dengan demikian, akal-akal dan planet-planet tersebut terpancar secara berurutan dalam waktu yang bersamaan. Sebab hal ini dapat terjadi karena ketika Allah berpikir tentang diri-Nya, sebagaimana dipaparkan di atas, menghasilkan daya atau energi yang mahadahsyat yang kemudian memengaruhi dan terpancar kepada akal-akal yang telah disebutkan sebelumnya sampai pada akal yang kesepuluh tersebut.

Namun menurut Nurkholis Madjid dalam Sirajuddin Zar,²⁹⁹ dalam mengomentari pandangan al-Farabi, hal tersebut cenderung mengambil dan mempelajari ramuan asing (yang diambil dari doktrin Plotinus yang dikombinasikan dengan sistem kosmologi Ptolomeus, sehingga menimbulkan kesan bahwa al-Farabi hanya mengalihbahasakan pemikiran sebelumnya ke dalam bahasa Arab) terutama agar paham ketuhanannya memberikan kesan tauhid. Intinya, bahwa dalam pemikiran al-Farabi tentang teori emanasi ini, pancaran (emanasi) yang ada tersebut kemudian melahirkan alam yang *qadim* dari segi zaman bukan dari segi zat. Sebab alam dijadikan oleh Allah secara emanasi sejak zaman azali tanpa diselingi oleh waktu. Namun alam tersebut hanyalah berupa hasil ciptaan yang oleh karenanya menjadikannya bersifat baru.

Dalam pembahasan tentang epistemologi, al-Farabi ini, sangat tidak bisa dilepaskan dari pandangannya tentang logika. Hal ini tecermin dalam bukunya *Kitabu Arai Ahlul Madinatil Fadhilah* yang membahas dan mengategorikan keduanya ke dalam epistemologi pemikirannya. Selain itu, dalam buku-buku sekunder lainnya yang membahas tentang pemikiran al-Farabi, juga sangat mencerminkan pandangan epistemologisnya. Seperti dalam tulisan Majid Fakhry³⁰⁰ yang menyinggunginya sebagai bagian dari pemikiran epistemologi dari al-Farabi.

Secara umum, pemikiran epistemologis al-Farabi sangat erat dan bertalian dengan persoalan ide di mana pengetahuan tidak lain adalah pengingatan kembali sebagaimana dikatakan oleh Plato, di mana ketika manusia melihat objek-objek yang dapat diindra

²⁹⁹ Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam (Filsuf dan Filsafatnya)*, h. 76-77.

³⁰⁰ Majid Fakhry, *Al Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Live, Works and Influence*, (England: Oneworld Publication, Oxford, 2002).



adalah sebuah proses pengingatan kembali. Namun, al-Farabi juga berpegang pada pandangan Aristoteles tentang abstraksi terhadap objek-objek dengan tidak menyinggung kehidupan jiwa manusia ke dalam alam idea sebelum turun ke bumi. Sehingga menurut al-Farabi (dalam hal tersebut), bahwa pengetahuan tidak lain hanya mengabstrakkan terhadap objek-objek indriawi.³⁰¹

Logika sendiri dalam pandangan al-Farabi (sebagaimana telah disebutkan sebelumnya bahwa epistemologi al-Farabi tidak bisa dilepaskan dari pandangannya tentang logika) adalah pedoman umum dalam hukum berpikir yang mana mengatur kebenaran pikiran dan memandu manusia ke arah jalan kepercayaan dan kebenaran ke dalam segala sesuatu yang dapat dimengerti, di mana ketika hal tersebut kemungkinan besar menuju kesalahan yang fatal.³⁰² Dalam membahas tentang logika ini, al-Farabi mengemukakan beberapa pandangan tentangnya, yakni tentang kegunaan logika, ruang lingkup logika, dan bagian-bagian logika.

Dalam pembahasan mengenai kegunaan logika, al-Farabi berpandangan bahwa maksud dengan adanya logika adalah agar manusia dapat membenarkan pemikiran orang lain atau pemikiran manusia itu sendiri, sehingga tidak ada kerancuan dan saling salah menyalahkan dalam pemikiran itu sendiri. Adapun ruang lingkup logika menurut al-Farabi, meliputi segala macam pemikiran yang bisa diutarakan dalam bentuk kata-kata dan segala macam jenis kata-kata yang dalam kedudukannya bisa digunakan sebagai alat untuk menyatakan pikiran tersebut. Selanjutnya, dalam hal bagian-bagian logika menurut pandangannya adalah tersusun atas delapan bagian, yakni:

- 1) Kategori (*al-maqulat assajr*) yakni uraian-uraian tentang term yang pertama (*single term*) dan aturan yang mengatur uraian-uraian tersebut.
- 2) Kata-kata atau interpretasi (*al-ibarah*) yang mana menguraikan tentang preposisi-preposisi atau gabungan dari berbagai ekspresi yang ada.

³⁰¹ A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, h. 95.

³⁰² Majid Fakhry, *Al Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: His Live, Works and Influence*, h. 41.



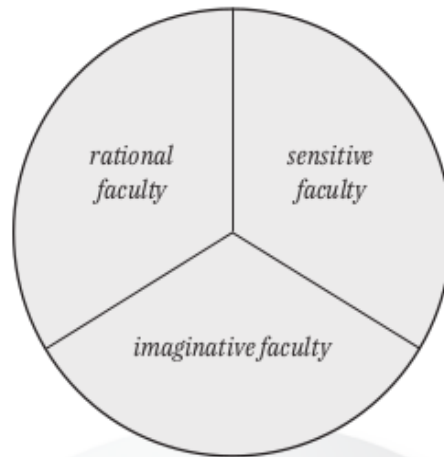
- 3) Analogi yang pertama (*al-qiyas*), yakni uraian-uraian tentang aturan-aturan percakapan secara umum.
- 4) Analogi yang kedua (*al-burhan*), yakni uraian-uraian tentang aturan-aturan dalam mengungkapkan atau mendemonstrasikan argumen-argumen.
- 5) Dialektis (*djadal*), yakni uraian-uraian tentang pertukaran argumen secara dialektis melalui tanya jawab.
- 6) *Shopistic (mughalatah)*, yakni mengutamakan keraguan terlebih dahulu dalam proses berpikir.
- 7) Retorika (*khatabah*), yakni uraian-uraian tentang argumen-argumen retorik dan jenis-jenis pidato atau orasi dan kefasihan dalam mengarahkan pembicaraan.
- 8) Syair (*syi'ir*), yakni uraian-uraian tentang persoalan-persoalan dalam wacana yang sangat puitis, jenis-jenisnya dan aturan-aturan dalam penyusunan syair atau mengenai ilmu tentang persajakan.³⁰³

Berdasarkan paparan di atas dapat dilihat bahwa sejatinya dalam urusan epistemologi (meski sangat dipengaruhi oleh pemikiran Aristoteles), khususnya dalam hal logika, al-Farabi tetap memiliki pandangan tersendiri dalam menguraikan hukum-hukum logika itu sendiri.

Dalam kaitan dengannya dengan klasifikasi ilmu pengetahuan al-Farabi, Osman Bakar mengatakan bahwa pengetahuan manusia diproduksi dalam tiga wilayah kemampuan manusia (*faculty*), yaitu kemampuan merasa (*the sensitive faculty, al-hawwas al-has-sah*), kemampuan berimajinasi (*the imaginative faculty, al-hawwas al-batinah*), dan kemampuan berpikir rasional (*the rasional faculty*).

³⁰³ Al-Farabi, *Kitabu Arai Ahlul Madinatil Fadhilah*, h. 101-104.





GAMBAR 1.
DIAGRAM KEMAMPUAN KESADARAN MANUSIA MENURUT AL-FARABI

Kemampuan imajinatif manusia terdiri dari lima kemampuan dasar. Struktur kemampuan imajinatif adalah kemampuan merepresentasikan sesuatu (*al-quwwat al-musawwirah*), kemampuan kalkulatif (*al-quwwat al-wahm*), kemampuan menyimpan informasi (*al-quwwat al-hafizah*), kemampuan menggabungkan seluruh kemampuan insani, dan kemampuan menggabungkan insting he-wani.³⁰⁴

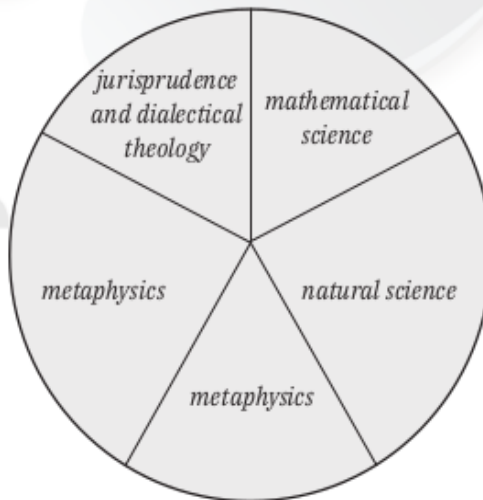
Struktur kemampuan bernalar manusia di atas bekerja secara gradasif (meningkat secara bertahap). Akal pada seseorang bayi bersifat potensial (*'aql bi al-quwwah*), yang disebut oleh al-Farabi dengan *'aql al-hayuli (material intellect)*. *'Aql al-hayuli* itu bersifat pasif (*passive intellect*), dan mulai berubah menjadi akal produktif (*'aql bi al-fi'li, actual intellect*) setelah menerima gambaran bentuk-bentuk (*al-surah, forms*) melalui kodrat indriawi (*al-hassat*) maupun kodrat imajinasi (*al-mutakhayyilat*). Ia pun mengolahnya menjadi pengertian-pengertian (*al-ma'ani, conceptions*) dan pada tahap itu ia pun berubah menjadi akal berdaya guna (*'aql al-mustafad, acquired intellect*). Akal berdaya guna itu sekadar bertindak mengolah, mencari hubungan di antara segala pengertian, untuk merekamkan pengetahuan (*al-'ilm, knowledge*) pada perbendahaha-

³⁰⁴ Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, (Cambridge (UK): Islamic Texts Society, 1998), h. 51.



raan ingatan. Namun tahu itu sendiri menurut al-Farabi adalah anugerah dari akal aktif (*'aql al-fa'al, active intellect*) yakni kodrat Ilahi, sebagai akibat dari kegiatan akal berdaya guna itu. Pengetahuan di dalam perbendaharaan ingatan itu berpangkal pada materi dan bentuk (*al-madah* dan *al-shurah*) yang ditangkap oleh kodrat indriawi dari alam luar. Materi itu tidak punya perwujudan tanpa bentuk. Akan tetapi di dalam proses pemikiran senantiasa materi itu dipisahkan dari bentuk hingga diperkirakan perwujudan materi tanpa bentuk, yang oleh al-Farabi disebut dengan *al-hayuli* dan oleh Aristoteles, disebut dengan *hyule*.³⁰⁵

Dalam konteks ini, prinsip akal bekerja ketika potensi dasar akalnya bertemu dengan objek-objek pengetahuan; baik yang berupa realitas empiris maupun realitas mental. Dari sini kemudian lahir sejumlah ilmu pengetahuan. Al-Farabi mencatat, seperti disimpulkan oleh Osman Bakar, ada cabang ilmu pengetahuan. Kelimanya adalah: (1) ilmu matematika (*mathematical science*); (2) ilmu alam (*natural science*); (3) metafisika (*metaphysics*); (4) ilmu politik (*metaphysics*); dan (5) fikih dan kalam (*jurisprudence and dialectical theology*),³⁰⁶ sebagaimana dalam diagram di bawah ini.



GAMBAR 2.
DIAGRAM KLASIFIKASI ILMU PENGETAHUAN MODEL AL-FARABI

³⁰⁵ *Ibid.*, h. 62-63.

³⁰⁶ *Ibid.*, h. 137-145.



Dari uraian di atas menunjukkan kepada kita model-model klasifikasi ilmu pengetahuan yang pernah dikembangkan al-Farabi memasukkan wahyu sebagai sumber dari pengetahuan. Hal ini seperti dapat diketahui dari dimasukkannya sejumlah ilmu yang berhubungan dan bersumber dari teks-teks wahyu seperti Al-Qur'an dan Hadis. Ketika secara ontologis, eksistensi wahyu diakui, maka selanjutnya ada seluruh upaya pengkajian terhadapnya merupakan tradisi yang diakui secara ilmiah.

Klasifikasi pengetahuan menggabungkan dua model pengetahuan, pengetahuan berbasis wahyu dan pengetahuan rasional, yang pada gilirannya menjadikan tauhid sebagai basis keilmuannya.

3. Al-Ghazali

a. *Riwayat Singkat Hidup al-Ghazali*

Nama lengkap al-Ghazali, yang di Barat terkenal dengan sebutan al-Gazel, adalah Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Tusi al-Ghazali. Terlahir di Thus, dekat Masyhad, Khurasan, tahun 450 H/1058 M, dari ayah seorang penenun wool (*ghazzal*), sehingga dijuluki al-Ghazali. Menempuh pendidikan pada awalnya di Thus dan dilanjutkan di Jurjan dalam bidang hukum di bawah bimbingan Abu Nasr al-Isma'ili (1015-1085 M).³⁰⁷

Di usianya yang ke-20, ia pergi ke Nisabur untuk mendalami fikih dan teologi di bawah al-Juwaini (1028-1085) yang kemudian menjadi asisten bagi gurunya sampai sang guru wafat.³⁰⁸ Menurut Tajuddin al-Subki (w. 1379 M), al-Juwaini merupakan orang yang punya peran penting dalam teologi Asy'ariyah. al-Juwaini pula yang mengenalkan filsafat kepada al-Ghazali, termasuk logika beserta filsafat alam melalui disiplin teologi. Selain mendalami fikih dan teologi di Nisabur, al-Ghazali juga belajar dan melakukan praktik tasawuf dibimbing oleh Abu Ali Farmadhi (w. 1084 M), tokoh sufi asal Thus, murid al-Qusyairi (986-1072 M).

³⁰⁷ Syarif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, (Waisbaden: Otto Harrasowitz, 1963), h. 583. Lihat juga Saiful Anwar, *Filsafat Ilmu Al-Ghazali*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), h. 52.

³⁰⁸ Osman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir. Islamisasi Ilmu Menurut al-Farabi, al-Ghazali, dan Quthb al-Din al-Syirazi*, terj. Purwanto, (Bandung: Mizan, 1997), h. 181.



Namun, menurut Osman Bakar, pada mulanya al-Ghazālī tidak berhasil mencapai tingkat di mana sufi menerima inspirasi dari alam “atas”. Hingga al-Mustadir menjadi khalifah (1094-1118 M), al-Ghazali mempelajari doktrin-doktrin ta’limiyah.³⁰⁹ Di tahun 1091 M, al-Ghazali diundang oleh Nidzam al-Mulk (1063-1092 M), menteri dari Sultan Malik Shah I (1072-1092 M) guna menjadi guru besar di Nidzamiyah, Baghdad. Penghormatan penguasa kepada al-Ghazali disebabkan penguasa dari kalangan Bani Saljuk (1037-1194 M) tersebut bermadzhab Syafi’i (767-820 M) dalam fikih dan Asy’ari (874-936 M) dalam teologi.

Al-Ghazali berhasil menuntaskan kajiannya tentang teologi, filsafat, ta’limiyah, dan tasawuf. Namun, al-Ghazali mengalami krisis epistemologis yang kemudian memaksanya mengundurkan diri dari jabatannya dan mengasingkan diri serta melakukan pengembaraan selama 10 tahun di beberapa daerah, antara lain, Damaskus, Yerusalem, Makkah, dan Baghdad.³¹⁰

b. Klasifikasi Ilmu Pengetahuan Menurut al-Ghazali

Dalam pengembaraan intelektualnya, al-Ghazali berhasil mengklasifikasi ilmu pengetahuan berdasarkan atas tiga kriteria, yakni berdasarkan: (1) tingkat kewajibannya; (2) sumbernya; dan (3) fungsinya. Untuk lebih jelasnya dapat diuraikan di bawah ini.

1) Klasifikasi Ilmu Pengetahuan Berdasarkan Tingkat Kewajibannya

Dalam hal ini, al-Ghazali telah menetapkan dasar dan landasan yang cukup jelas mengenai hukum mempelajari ilmu pengetahuan, yakni ilmu yang *fardhu ‘ain* dan ilmu yang *fardhu kifayah*.³¹¹ Ilmu *fardhu ain*, kata al-Ghazali adalah “ilmu tentang tata cara melaksanakan perbuatan yang wajib. Maka barangsiapa mengetahui ilmu yang wajib, dan kapan waktunya, ia telah mengetahui ilmu yang *fardhu ‘ain*.”³¹²

³⁰⁹ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Lipoto, (Bandung: Mizan, 1997), h. 66.

³¹⁰ Khudori Soleh, *Skeptisisme al-Ghazali*, (Malang: UPN Press, 2010), h. 135.

³¹¹ Lihat Zainuddin, dkk., *Seluk Beluk Pendidikan dari Al-Ghazali*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1991), h. 34; M. Bahri Ghazali, *Konsep Ilmu Menurut Al-Ghazali: Suatu Tinjauan Psikologi dan Pedagogik*, (Pedoman Ilmu Jaya, 1991), h. 92.

³¹² Lihat Fathiyyah Hasan Sulaiman, *Konsep Pendidikan Al-Ghazali*, terj. Ahmad Hakim



Termasuk ke dalam kategori ilmu *fardhu 'ain* ini adalah segala macam ilmu pengetahuan yang dapat digunakan untuk bertauhid kepada Allah secara benar, untuk mengetahui zat serta sifat-sifatnya, juga ilmu pengetahuan yang dengannya dapat diketahui bagaimana cara beribadat dengan benar dan mengetahui yang halal dan haram dalam bermuamalat.³¹³ Tergolong ke dalam ilmu *fardhu 'ain* ini, kata al-Ghazali, adalah '*ulum Al-Qur'an*, '*ulum al-Hadits*, fikih, dan tafsir.³¹⁴

Adapun ilmu pengetahuan yang *fardhu kifayah*, menurut al-Ghazal, "setiap ilmu pengetahuan yang tidak dapat dikesampingkan dalam menegakkan kesejahteraan dunia ... yaitu ilmu pengetahuan, manakala suatu masyarakat tidak ada yang mengembangkan ilmu-ilmu tersebut, maka akan mengalami kesulitan-kesulitan dan kekacauan-kekacauan dalam kehidupan."³¹⁵ Termasuk dalam ilmu *fardhu kifayah* ini adalah ilmu kedokteran, berhitung, pertanian, perindustrian, keterampilan menjahit, politik, dan sebagainya.³¹⁶

2) Klasifikasi Ilmu Pengetahuan Menurut Sumbernya

Al-Ghazali membedakan ilmu pengetahuan atas dua sumber, yaitu:

a) Ilmu pengetahuan syariah

Al-Ghazali mendefinisikan ilmu pengetahuan syariah sebagai ilmu pengetahuan yang diperoleh dari para Nabi a.s., bukan dari penggunaan akal, seperti ilmu berhitung atau dari eksperimen, seperti ilmu kedokteran atau dari pendengaran, seperti ibu bahasa.³¹⁷ Ilmu pengetahuan syariah ini oleh al-Ghazali dikelompokkan dalam empat bagian, yakni: (1) *ushul* (pokok atau asal), yaitu Al-Qur'an, sunnah Rasul, ijma' ulama, dan

dan M. Imam Aziz, (Jakarta: P3M, 1986), h. 26.

³¹³ Lihat Muhammad Jamaluddin Alqasami Addimasyqi, *Bimbingan untuk Mencapai Tingkat Mu'min Ringkasan dari Ihya' Ulumuddin* (Karangan Imam al-Ghazali), terj. Moh. Abdal Rathomy, (Bandung: Diponegoro, 1994), h. 23-24.

³¹⁴ Lihat Jalaluddin dan Usman Said, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), h. 50-51.

³¹⁵ Lihat Zainuddin, dkk, *Seluk Beluk Pendidikan dari Al-Ghazali*, h. 35.

³¹⁶ *Ibid.*, h. 36.

³¹⁷ *Ibid.*, h. 36-37.



atsar shaahab; (2) *furu'* (cabang), seperti ilmu fikih dan ilmu tentang hal ihwal perangai hati; (3) *mukaddimah* (pengantar), seperti ilmu bahasa, gramatika (nahwu, sharaf, dan balaghah); dan (4) *mutammimat* (pelengkap), seperti ilmu *makharij al-huruf* dan ilmu qira'at yang berhubungan dengan kata-kata, dan sebagainya.³¹⁸

Ilmu pengetahuan syariah ini, menurut pemahaman M. Bahri Ghazali, atas konsep ilmu versi al-Ghazali, merupakan inti yang penjelasan dan keterangan langsung diperoleh dari Allah dan Rasul-Nya. Karena ia adalah ketetapan dan ketentuan agama (Islam), baik berupa akidah maupun yang berbentuk ibadah mahdhah yang merupakan kewajiban bagi manusia untuk mempelajari dan menuntutnya.³¹⁹

b) *Ilmu pengetahuan ghairu syariah*

Ilmu pengetahuan ghairu syariah adalah ilmu pengetahuan yang diserahkan pencapaiannya pada manusia melalui kemampuan penangkapan pancaindra, penalaran akal, dan penghayatan hati. Ilmu pengetahuan ini berbeda dari ilmu pengetahuan syariah yang sudah jelas kebenarannya. Artinya, ilmu pengetahuan ghairu syariah menghasilkan kebenaran relatif yang tingkat validitasnya masih terbatas karena perbedaan pemaknaan dan penafsiran setiap individu. Oleh karena itu, al-Ghazali membagi ilmu ini menjadi tiga kategori, yakni; ilmu yang terpuji, ilmu yang tercela, dan ilmu yang dibolehkan bagi manusia meuntut dan mempelajarinya.³²⁰

Menurut al-Ghazali, ilmu yang terpuji adalah ilmu-ilmu yang dibutuhkan dalam kehidupan dan penghidupan serta pergaulan manusia. Masyarakat tidak akan tertib dan sejahtera, bila tidak ada orang-orang yang secara khusus mempelajarinya guna diabdikan untuk masyarakat. Ilmu-ilmu ini tergolong dalam ilmu *fardhu kifayah*. Adapun ilmu yang tercela adalah ilmu-ilmu yang membahayakan pemiliknya atau orang lain,

³¹⁸ Lihat Fathiyah Hasan Sulaiman, *Konsep Pendidikan Al-Ghazali*, h. 27-28.

³¹⁹ M. Bahri Ghazali, *Konsep Ilmu Menurut Al-Ghazali: Suatu Tinjauan Psikologi dan Pedagogik*, h. 88.

³²⁰ *Ibid.*, h. 88.



jika dipelajari dan ditekuni, seperti ilmu sihir. Dan ilmu yang diperbolehkan ialah ilmu tentang kebudayaan, seperti sejarah, sastra, dan puisi yang dapat membangkitkan keutamaan dan akhlak yang mulia.³²¹

3) Klasifikasi Ilmu Pengetahuan Menurut Fungsinya

Dilihat dari fungsinya atau nilai manfaatnya, maka al-Ghazali telah merumuskan nilai-nilai ilmu pengetahuan berdasarkan kriteria sebagai berikut. *Pertama*, sejauh manfaat yang diberikan kepada manusia dalam kehidupan keagamaan dan kehidupan akhirat, berupa penjernihan jiwa, perbaikan akhlak, pendekatan diri kepada Allah, dan persiapan untuk kehidupan abadi, seperti Al-Qur'an dan ilmu-ilmu agama. *Kedua*, sejauh manfaat yang diberikan kepada manusia dari segi kebutuhan dan dukungan yang diberikan untuk ilmu agama, seperti ilmu bahasa dan gramatika Arab. *Ketiga*, sejauh mana manfaatnya bagi kehidupan manusia di dunia, seperti ilmu kedokteran, ilmu hitung, dan teknologi. *Keempat*, sejauhmana manfaat yang diberikan dalam kebudayaan, kesejahteraan manusia serta keterlibatannya pada kehidupan kemasyarakatan, seperti sastra, sejarah, politik dan etika.³²²

Dari sini kemudian al-Ghazali merumuskan hierarki materi pendidikan sesuai dengan kepentingan ilmu. Pada tingkat pertama: Al-Qur'an dan ilmu-ilmu agama, seperti fikih, sunnah, dan tafsir. Tingkat kedua: ilmu bahasa dan gramatika (tata bahasa) Arab. Ilmu-ilmu ini membantu ilmu agama. Tingkat ketiga: ilmu *fardhu kifayah*, yaitu ilmu kedokteran, ilmu hitung, teknologi, dan politik. Tingkat keempat: ilmu-ilmu tentang kebudayaan, seperti sastra, sejarah, matematika, logika dan politik, etika, dan sebagian cabang filsafat.³²³

Hierarki materi pendidikan ini menunjukkan bahwa al-Ghazali menggunakan dua pendekatan. *Pertama*, pendekatan keagamaan yang bercorak sufistik. Pendekatan ini membuat al-Ghazali meletakkan ilmu-ilmu agama di atas segalanya, karena ilmu agama da-

³²¹ Lihat Fathiyah Hasan Sulaiman, *Konsep Pendidikan Al-Ghazali*, h. 29-30.

³²² *Ibid.*, h. 34.

³²³ *Ibid.*, h. 35.



pat menjadi pembersih jiwa, serta untuk mengasahnya dari karat duniawi. *Kedua*, pendekatan pragmatis. Dalam hal ini sekalipun al-Ghazali seorang sufi, tapi ia juga sangat memperhatikan keutamaan ilmu pengetahuan sesuai dengan fungsi pragmatis (manfaat) bagi manusia.

C. PROYEK ISLAMISASI ILMU PENGETAHUAN DI ABAD MODERN

Gagasan islamisasi ilmu pengetahuan sebagai fenomena modernitas, menarik untuk dicermati dan menjadi *great project* bagi kalangan masyarakat Muslim. Gagasan ini muncul untuk merespons perkembangan pengetahuan modern yang didominasi peradaban Barat non-Islam. Dominasi peradaban sekuler menjadi faktor dominan dari kemunduran umat Islam. Padahal, dalam sejarah awal perkembangannya, umat Islam mampu membuktikan diri sebagai kampiun pertumbuhan peradaban dan ilmu pengetahuan.

Kemajuan ilmu pengetahuan di dunia Islam terus memudar seiring dengan merosotnya kekuasaan politik Islam. Pesatnya kemajuan ilmu pengetahuan di dunia Barat, secara tidak langsung, berimplikasi positif bagi dunia Islam. Paling tidak, dunia Islam sadar akan terbelakangnya peradaban dan ilmu pengetahuan di kalangan mereka. Sehingga, berangkat dari kesadaran dimaksud, pada awal abad ke-20 Islam mengalami dinamika baru melalui reorientasi dan transformasi ajarannya. Kebangkitan Islam pada awal abad ini diidentifikasi sebagai upaya memandang modernisasi yang berkembang dalam bingkai Islam. Dalam bahasa Huntington, ia dipahami sebagai perwujudan dari penerimaan terhadap modernitas, penolakan terhadap kebudayaan Barat, dan re-komitmen terhadap Islam sebagai petunjuk hidup dalam dunia modern.

Dari sini nyata bahwa kebangkitan Islam bukan berarti menolak kehidupan modern. Ia justru mendorong umatnya untuk menjalani arus kehidupan modern yang memang tak terbendung. Sehingga, Islam dapat mengartikulasikan ajarannya dalam semua sisi kehidupan modern. Respons terhadap modernisasi disikapi umat Islam dengan tetap bertopang pada ajaran Islam. Wujudnya-



ta dari sikap umat adalah munculnya proses islamisasi ilmu pengetahuan di kalangan masyarakat Islam.

Tak berlebihan, bila sejak 1970-an konsep islamisasi ilmu pengetahuan mulai dibumikan oleh al-Attas.³²⁴ Kebangkitan Islam, yang secara masif dibarengi simbolisasi Islam dalam kehidupan masyarakat Muslim, semakin mendorong isu islamisasi ini. Sehingga pada dekade 1980-an, yang merupakan titik awal gerakan al-Faruqi, isu islamisasi mengambil objek ilmu pengetahuan. Di sini al-Faruqi berupaya memadukan nilai etis dan agama dengan ilmu pengetahuan modern. Proses islamisasi ilmu pengetahuan tidak diarahkan untuk menolak pengetahuan yang ada. Kecuali itu, ia merupakan upaya holistik dalam upaya integrasi dua kajian, wahyu dan alam, untuk menemukan alternatif metode pengetahuan yang mampu mengeluarkan manusia modern dari krisis peradaban destruktif.

Pelibatan aspek wahyu dalam metode pengetahuan, sebagai proses islamisasi, berbanding terbalik dengan metode yang berkembang di kalangan ilmuwan Barat modern. Metode pengetahuan modern tidak lagi mempertimbangkan aspek nilai, apalagi wahyu, dan bahkan secara ekstrem ia tidak lagi memberikan tempat pada nilai-nilai manusiawi. Ini terlihat dari pernyataan Sardar bahwa desakan untuk menolak semua pertimbangan nilai dalam rangka memperoleh ilmu pengetahuan menyebabkan metode pengetahuan modern memperlakukan objek penyelidikan, baik manusia maupun bukan manusia, sebagai benda mati yang bisa dieksploitasi, dimanipulasi, dan dibedah atas nama sains.

Menyadari kondisi demikian, ilmuwan Muslim berupaya mengajukan metode pengetahuan dengan bertumpu pada ajaran Islam. Di bawah ini akan dijelaskan tiga ilmuwan Muslim yang dianggap sebagai pionir islamisasi ilmu pengetahuan, yakni Syed

³²⁴ Di Malaysia terdapat versi lain, yaitu bahwa pencetus pertama ide islamisasi ilmu pengetahuan adalah Syed Naquib al-Attas—yang dengan dukungan Perdana Menteri ketika itu Anwar Ibrahim—mendirikan International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) yang berkedudukan di Kuala Lumpur. Lihat M. Dawam Rahardjo, "Strategi Islamisasi Pengetahuan". Dalam Moeflih Hasbullah, (ed.), *Gagasan dan Perdebatan Islamisasi Ilmu Pengetahuan: Dekonstruksi Modernitas dan Rekonstruksi Alternatif Sains Islami Menjelang Milenium Ketiga*, (Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000), h. xii-xiii.



Muhammad Naquib al-Attas, Isma'il Raj'i al-Faruqi, dan Ziauddin Sardar.

1. Syed Muhammad Naquib al-Attas

a. *Riwayat Hidup Singkat Syed Muhammad Naquib al-Attas*

Al-Attas merupakan seorang filsuf yang memiliki nama lengkap Syed Muhammad Naquib Ibn Ali Ibn Abdullah Ibn Muhsin al-Attas. Ia dilahirkan di Bogor, Jawa Barat, tepatnya pada 5 September 1931.³²⁵ Ayahnya bernama Syed Ali Al-Attas berasal dari Arab yang silsilahnya merupakan keturunan ulama dan ahli tasawuf yang terkenal dari kalangan Sayid yang menurut sebagian kalangan silsilah beliau sampai pada Nabi Muhammad saw.. Adapun ibunya bernama Syarifah Raqu'an al-Aydarus, berasal dari Bogor dan merupakan keturunan ningrat Sunda di Sukapura.

Di usia 5 tahun, al-Attas dikirim ke Johor Malaysia untuk belajar di Sekolah Dasar *Ngee Heng Primary School* sampai pada usia 10 tahun³²⁶ (1936-1941). Namun sebagian orang mengungkapkan bahwa saat beliau berumur 5 tahun itu, ia diajak orangtuanya untuk migrasi ke Malaysia kemudian dimasukkan ke Sekolah Dasar *Ngee Heng Primary School* sampai pada usia 10 tahun. Setelah itu ia melanjutkan kembali pendidikannya di Madrasah *al-Urwatun al-Wutsqo* di Sukabumi.

Setelah Perang Dunia II, al-Attas kembali lagi ke Johor, Malaysia untuk merampungkan pendidikannya ke bukit *Zahro School* dan kemudian dilanjutkan ke *English Collage* pada 1946-1951. Saat itu ia tinggal bersama salah seorang pamannya yang bernama Ungku Abdul Aziz Ibnu Ungku Abdul Majid, keponakan sultan dan kemudian menjadi Kepala Menteri Johor Modern yang ke-6.

Selain itu, Syed Muhammad Naquib al-Attas merupakan adik kandung dari Prof. Dr. Hussein al-Attas, seorang ilmuwan dan pakar sosiologi di Universitas Malaya, Kuala Lumpur Malaysia. Al-Attas juga memasuki dinas kemiliteran hingga pangkat letnan.

³²⁵ Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam: Pendekatan Historis, Teoretis, dan Praktis*, (Ciputat: Quantum Teaching, 2005), h.118.

³²⁶ *Ibid.*



Namun karena kurang berminat akhirnya keluar dari dinas keme-literan setelah Malaysia merdeka dan melanjutkan kuliah untuk mengembangkan intelektualnya di University Malaya selama dua tahun, 1957-1959. Lalu ia melanjutkan di McGill University, Kanada berkat keuletannya yang dikirim pemerintah Malaysia untuk pengembangan intelektualnya. Al-Attas telah membangkitkan kesadaran baru akan pentingnya peranan Islam dalam sejarah nasionalisme dan kebudayaan Melayu.

Ia juga telah berhasil memunculkan kesadaran baru tentang peranan Islam kepada para mahasiswa dan masyarakat umum. Selain itu ia sebagai pengkritik terhadap metodologi berbagai disiplin ilmu pengetahuan, seperti filsafat, kebudayaan, dan politik yang telah diasumsikan oleh Barat. Di McGill University ini, ia mendapat gelar M.A. dengan judul tesisnya *Raniry and the Wujudiyah of 17th century Aceh*. Dalam tesisnya ia ingin membuktikan bahwa Islamisasi yang berkembang di Aceh bukan dari hasil perkembangan kolonial Belanda, akan tetapi murni dari hasil upaya umat Islam itu sendiri.³²⁷ Setelah itu, ia melanjutkan pendidikannya di Program Pascasarjana di University of London tahun 1963-1964 hingga mendapat gelar Ph.D di bawah bimbingan Prof. A.J. Arberry dan Dr. Martin Lings, dengan dua jilid disertasi berjudul *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, ia berhasil memperoleh gelar Ph.D dengan nilai yang sangat memuaskan pada 1965.³²⁸

Kecerdasannya dalam mengkaji khazanah keilmuan dan kebudayaan, terutama sikap kritisnya terhadap peradaban Barat, telah menarik perhatian di kalangan sarjana dan cendekiawan Muslim maupun non-Muslim. Di antaranya, Jennifer Webb yang mencatat pemikiran al-Attas dalam bukunya *Powerful Ideas: Perspectives on the God Society*, sebagai satu-satunya ilmuwan Islam yang memandang peradaban Barat secara kritis. Buku ini menghimpun gagasan para pemikir besar sepanjang sejarah umat manusia.

³²⁷ *Ibid.*, h. 119.

³²⁸ Ismail dan Wan Suhaimi, *Adab dan Peradaban*, (Malaysia: MPH Group Printing, 2012), h. 8-9.



b. *Al-Attas dan Islamisasi Ilmu Pengetahuan*

Islamisasi ilmu pengetahuan merupakan sebuah konsep atau gagasan yang muncul pada 1980-an. Dari awal kemunculannya gagasan ini sampai sekarang masih menimbulkan kontroversi, banyak yang menyetujui, tetapi juga tidak sedikit yang menganggap gagasan ini sebagai mimpi belaka. Ide ini pertama kali muncul dicetuskan oleh Syed Naquib al-Attas. Islamisasi ilmu pengetahuan yang digagas al-Attas muncul karena tidak adanya landasan ilmu pengetahuan yang bersifat netral, sehingga ilmu pun tidak dapat berdiri bebas nilai.

Ilmu pengetahuan yang tersebar sampai ke tengah masyarakat dunia, termasuk masyarakat Islam, telah diwarnai corak budaya dan peradaban Barat. Ilmu pengetahuan telah dituangi dengan suatu sifat dan isi yang ditopengi sebagai suatu pengetahuan. Apa yang dirumuskan dan disebarkan adalah pengetahuan yang dituangi dengan watak dan kepribadian peradaban Barat. Pengetahuan yang disajikan dan dibawakan itu berupa pengetahuan yang semu yang dilebur secara halus dengan yang sejati, sehingga orang lain yang mengambalnya dengan tidak sadar seakan-akan menerima pengetahuan yang sejati.

Karena itu, al-Attas memandang bahwa peradaban Barat tidak layak untuk dikonsumsi sebelum dipilih dan dipilah, yang sejati dari yang bercampur palsu.³²⁹ Menurut al-Attas, ilmu pengetahuan Barat telah membawa kebingungan dan skeptisisme. Barat telah mengangkat peraguan dan pendugaan ke derajat ilmiah dalam hal metodologi. Peradaban Barat juga memandang keragu-raguan sebagai suatu sarana epistemologis yang cukup baik dan istimewa untuk mengejar kebenaran. Pengetahuan Barat juga telah membawa kekacauan pada tiga ranah alam, yaitu hewan, nabati, dan mineral.³³⁰

Sebenarnya, Islam telah memberi kontribusi yang sangat berharga pada peradaban Barat dalam bidang pengetahuan dan mena-

³²⁹ Abdullah Ahmad Na'im, (*et al*), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), h. 338.

³³⁰ Syed Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, Cet. I, (Bandung: Pustaka, 1981), h. 195-196.



namkan semangat rasional serta ilmiah. Meski diakui bahwa sumber asalnya juga berasal dari Barat sendiri, yakni dari para filsuf Yunani, tetapi berkat kegigihan usaha para sarjana (filsuf) Islam di masa klasik, warisan Yunani tersebut dapat digali dan dikembangkan. Bahkan, pengetahuan-pengetahuan telah diaplikasikan untuk kesejahteraan umat manusia, setelah dilakukan usaha-usaha secara ilmiah melalui penelitian dan percobaan. Barat mengambil alih ilmu pengetahuan tersebut dari dunia Islam. Pengetahuan dan semangat rasional serta semangat ilmiah tersebut dibentuk dan dikemas kembali untuk disesuaikan dengan kebudayaan Barat, sehingga lebur dan terpadu dalam suatu dualisme menurut *world-view* dan nilai-nilai kebudayaan dan peradaban Barat.

Menurut al-Attas, dualisme tidak mungkin diselaraskan karena terbentuk dari ide-ide, nilai-nilai, kebudayaan, keyakinan, filsafat, agama, doktrin, dan teologi yang bertentangan.³³¹ Kebenaran dan realitas dalam pandangan Barat tidak diformulasikan atas dasar pengetahuan wahyu dan keyakinan, melainkan atas tradisi budaya didukung dengan premis-premis filosofis yang didasarkan pada spekulasi atau perenungan-perenungan, terutama yang berkaitan dengan kehidupan duniawi (kehidupan sekuler) yang berpusat pada manusia, sebagai makhluk fisik dan sekaligus sebagai makhluk rasional. Perenungan filsafat tidak akan menghasilkan suatu keyakinan sebagaimana yang diperoleh dari pengetahuan wahyu yang dipahami dan dipraktikkan dalam Islam.

Karena itu, ilmu pengetahuan dan nilai-nilai yang mendasari *worldview* dan mengarahkan kepada kehidupan Barat menjadi tergantung pada peninjauan (*review*) dan perubahan (*change*) yang tetap. Adapun pandangan hidup dalam Islam adalah visi mengenai realitas dan kebenaran (*the vision of reality and truth*). Realitas dan kebenaran dalam Islam bukanlah semata-mata pikiran tentang alam fisik dan keterlibatan manusia dalam sejarah, sosial, politik, dan budaya sebagaimana yang ada di dalam konsep Barat sekuler mengenai dunia, yang di batasi kepada dunia yang dapat dilihat. Realitas dan kebenaran dimaknai berdasarkan kajian metafisis ter-

³³¹ *Ibid.*, h. 197-198.



hadap dunia yang tampak dan tidak tampak. Pandangan hidup Islam tidak berdasarkan kepada metode dikotomis seperti objektif dan subjektif, historis dan normatif. Namun, realitas dan kebenaran dipahami dengan metode yang menyatukan (tauhid).

Pandangan hidup Islam bersumber kepada wahyu yang didukung oleh akal dan intuisi. Substansi agama, seperti keimanan, dan pengalamannya, ibadah, doktrin serta sistem teologinya telah ada dalam wahyu dan dijelaskan oleh Nabi.³³² Dalam kaitan inilah, menurut al-Attas, islamisasi adalah pertama-tama pembebasan manusia dari tradisi magis, mitologis, animistis, nasional-kultural, dan sesudah itu dari pengendalian sekular terhadap nalar dan bahasanya. Manusia Islam adalah ia yang nalar dan bahasanya tidak lagi dikendalikan oleh magis, mitologi, animisme, tradisi-tradisi nasional dan kulturalnya serta sekularisme. Al-Attas memaknai islamisasi sebagai suatu proses. Meskipun manusia memiliki komponen jasmani dan rohani sekaligus pembebasan itu menunjuk pada rohnya, sebab manusia yang demikianlah manusia yang sejati yang semua tindakannya dilakukan dengan sadar penuh makna. Al-Attas mensifatkan islamisasi sebagai proses pembebasan atau memerdekakan sebab ia melibatkan pembebasan roh manusia yang mempunyai pengaruh atas jasmaniahnya dan proses ini menimbulkan keharmonian dan kedamaian dalam dirinya sesuai dengan fitrahnya.³³³ Ini artinya islamisasi ilmu berarti pembebasan ilmu dari penafsiran-penafsiran yang didasarkan pada ideologi sekuler, dan dari makna-makna serta ungkapan manusia-manusia sekuler.³³⁴

Dalam hubungannya dengan ide islamisasi ilmu pengetahuan, al-Attas telah membuat klasifikasi ilmu pengetahuan, sebagai berikut:

- 1) Ilmu-ilmu agama, mencakup:
 - Al-Qur'an: pembacaan dan penafsirannya (tafsir dan takwil).

³³² Adnin Armas, *Westernisasi dan Islamisasi Ilmu*. Dalam *Islamia*, Tahun II, No. 6, Juli-September, (Jakarta: Insist, 2005), h.14.

³³³ Syed Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, h. 61-62.

³³⁴ Syed Naquib Al-attas, *Konsep Pendidikan dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 90.



- As-Sunnah: kehidupan Nabi Muhammad saw., sejarah dan pesan-pesan para rasul sebelumnya, Hadis dan riwayat-riwayat otoritatifnya.
 - Asy-syari'ah; undang-undang dan hukum, prinsip-prinsip dan praktik-praktik Islam (Islam, iman, dan ihsan).
 - Teologi: Tuhan, esensi-Nya, sifat-sifat dan nama-nama-Nya, serta tindakan-tindakan-Nya.
 - Metafisika Islam (*at-tashawwuf*): psikologi, kosmologi dan ontologi; unsur-unsur yang sah dalam filsafat Islam (termasuk doktrin-doktrin kosmologis yang benar, berkenaan dengan tingkatan-tingkatan wujud).
- 2) Ilmu-ilmu linguistik, rasional, dan filosofis, mencakup;
- Bahasa Arab, tata bahasa, leksikografi, dan kesusastraannya.
 - Ilmu-ilmu rasional, intelektual, dan filosofis.
 - Ilmu-ilmu kemanusiaan.
 - Ilmu-ilmu alam.
 - Ilmu-ilmu terapan.
 - Ilmu-ilmu teknologi.

Ide islamisasi ilmu pengetahuan, menurut al-Attas, mengarah pada ilmu-ilmu kelompok kedua, yakni ilmu-ilmu rasional, intelektual, dan filosofis dengan segenap cabangnya mesti dibersihkan dan memasukkan unsur-unsur dan konsep-konsep kunci Islam. Islamisasi ilmu pengetahuan adalah suatu proses eliminasi unsur-unsur dan konsep-konsep pokok, yang membentuk kebudayaan dan peradaban Barat, dan ilmu-ilmu yang dikembangkan, memasukkan unsur-unsur dan konsep-konsep pokok Islam.³³⁵

Namun sebelum melaksanakan islamisasi ilmu pengetahuan, terlebih dahulu yang harus dilakukan adalah islamisasi bahasa. Fakta ini ditunjukkan oleh Al-Qur'an sendiri ketika pertama kali diwahyukan di antara bangsa Arab, bahasa, pikiran, dan nalar saling berhubungan erat. Karena itu, islamisasi bahasa menyebabkan islamisasi nalar dan pikiran. Islamisasi bahasa Arab yang

³³⁵ *Ibid.*, h. 89-90.



termuati ilham ketuhanan dalam bentuk wahyu telah mengubah kedudukan bahasa Arab, di antara bahasa-bahasa manusia, menjadi satu-satunya bahasa yang hidup yang diilhami Tuhan, dan dalam pengertian ini menjadi baru dan tersempurnakan sampai tingkat perbandingan tertinggi terutama kosakata dasar Islam. Tidak tergantung pada perubahan dan perkembangan serta tidak dipengaruhi oleh perubahan sosial, seperti halnya semua bahasa lainnya yang berasal dari kebudayaan dan tradisi. Terangkatnya bahasa Arab sebagai bahasa di mana Tuhan mewahyukan kitab suci Al-Qur'an kepada manusia menjadikan bahasa itu terpelihara tanpa perubahan, tetap hidup dan tetap kekal sebagai bahasa Arab standar yang luhur.

Oleh karena itu, arti istilah-istilah yang bertalian dengan Islam, seperti diatur oleh perbendaharaan kata semantik dari kitab suci Al-Qur'an dan tidak ada perubahan, sehingga untuk segala zaman dan generasi. Karena pengetahuan tersebut, termasuk norma-normanya telah mapan terbangun.³³⁶ Bagi al-Attas, istilah-istilah Islam merupakan pemersatu bangsa-bangsa Muslim, bukan hanya karena kesamaan agama, melainkan karena istilah-istilah itu tidak dapat diterjemahkan ke dalam bahasa apa pun dengan memuaskan. Ketika diterjemahkan ke dalam bahasa lain ia menjadi kehilangan makna ruhaniah-Nya. Karena itu, Allah tidak cukup diterjemahkan dengan *God* atau Tuhan dengan T besar seperti diberikan Nurcholis Madjid. Kata Allah bukan buatan manusia. Begitu pula dengan istilah Islam. Ia tidak bisa diterjemahkan dan dipahami dengan pengertian lain, meski istilah tersebut di pakai dan ditunjukkan pada nabi-nabi sebelum Muhammad saw.. Adapun makna surah al-Maaidah ayat 3 yang menyebutkan hari "hari penyempurnaan agama Islam", dipahami al-Attas sebagai pernyataan wahyu bahwa sejak saat itu Islam telah merupakan sebuah tatanan agama yang total dan tertutup, sehingga tidak ada peluang untuk terjadinya perubahan.³³⁷

Islamisasi yang dicanangkan oleh Syed Naquib al-Attas mem-

³³⁶ Syed Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, h. 63-64.

³³⁷ Abdullah Ahmad Na'im, *et al.*, *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta : Jendela, 2003), h. 341.



punyai beberapa langkah.

Pertama, mengisolasi unsur-unsur dan konsep-konsep kunci yang membentuk budaya dan peradaban Barat.³³⁸ Unsur-unsur tersebut terdiri dari:

- 1) Akal diandalkan untuk membimbing kehidupan manusia.
- 2) Bersikap dualistik terhadap realitas dan kebenaran.
- 3) Menegaskan aspek eksistensi yang memproyeksikan pandangan hidup sekuler.
- 4) Membela doktrin humanisme.
- 5) Menjadikan drama dan tragedi sebagai unsur-unsur yang dominan dalam fitrah dan eksistensi kemanusiaan.³³⁹

Unsur-unsur tersebut harus dihilangkan dari setiap bidang ilmu pengetahuan modern saat ini, khususnya dalam ilmu pengetahuan humaniora. Bagaimanapun, ilmu pengetahuan alam, fisika, dan aplikasi harus diislamkan juga. Menurut Syed Naquib al-Attas, jika tidak sesuai dengan pandangan hidup Islam, maka fakta menjadi tidak benar. Selain itu, ilmu-ilmu modern harus diperiksa dengan teliti. Ini mencakup metode, konsep, praduga, simbol, dari ilmu modern, beserta aspek-aspek empiris dan rasional, dan yang berdampak kepada nilai dan etika, penafsiran historitas ilmu tersebut, bangunan teori ilmunya, praduganya berkaitan dengan dunia, dan rasionalitas proses-proses ilmiah, teori tentang alam semesta, klasifikasinya, batasannya, hubungannya dengan ilmu-ilmu lainnya serta hubungannya dengan sosial harus diperiksa dengan teliti.

Kedua, memasukkan unsur-unsur Islam beserta konsep-konsep kunci dalam setiap bidang dari ilmu pengetahuan saat ini yang relevan.³⁴⁰ Al-Attas menyarankan, agar unsur dan konsep utama Islam mengambil alih unsur-unsur dan konsep-konsep asing tersebut. Konsep utama Islam tersebut, yaitu:

³³⁸ Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), h. 313.

³³⁹ Syed Naquib Al-attas, *Islam dan Sekularisme*, h. 201.

³⁴⁰ Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, h. 313.



- 1) Konsep agama (*ad-din*).
- 2) Konsep manusia (*insan*).
- 3) Konsep pengetahuan (*ilm* dan *ma'rifah*).
- 4) Konsep kearifan (*hikmah*).
- 5) Konsep keadilan (*adl*).
- 6) Konsep perbuatan yang benar (amal sebagai adab).
- 7) Konsep universitas (*kulliyah jami'ah*).³⁴¹

Al-Attas menolak pandangan bahwa islamisasi ilmu pengetahuan bisa tercapai melalui “tempelan” sains dan prinsip Islam atas ilmu sekuler. Usaha yang demikian hanya akan memperburuk keadaan dan tidak berfaedah sebab unsur asing masih terdapat dalam tubuh ilmu itu. Ia cuma akan menghasilkan ilmu yang Islam bukan, dan sekuler pun bukan. Tujuan islamisasi ilmu pengetahuan adalah untuk melindungi orang Islam dari ilmu pengetahuan yang sudah tercemar serta menyesatkan dan menimbulkan kekeliruan. Islamisasi ilmu pengetahuan bertujuan untuk mengembangkan ilmu yang hakiki yang bisa membangunkan pemikiran dan pribadi Muslim yang akan menambahkan keimanannya kepada Allah. Islamisasi ilmu pengetahuan akan melahirkan keamanan, kebaikan, keadilan, dan kekuatan iman.³⁴²

Dari penjelasan di atas, dapat diketahui bahwa al-Attas menolak ilmu pengetahuan kontemporer dikarenakan di dalamnya telah “disusupi” oleh ideologi sekuler. Al-Attas mencontohkan ilmu kimia dan fisika, terdapat teori evolusi yang dicetuskan oleh Darwin. Darwin mengemukakan bahwa materi yang tak berkesadaran telah membentuk diri sendiri. Seluruh makhluk hidup lainnya dapat dijelaskan melalui mekanisme alam yang terjadi dengan sendirinya tanpa disengaja. Teori Darwin membawa implikasi serius karena dapat menjerumuskan manusia ke paham ateisme. Hal ini karena teori Darwin meniadakan unsur supernatural (Sang Pencipta). Segala proses yang terjadi dikaitkan dengan proses alam

³⁴¹ Syed Naquib al-Attas, *Konsep Pendidikan dalam Islam*, h. 233.

³⁴² Rosnani Hashim, “Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer: Sejarah, Perkembangan, dan Arah Tujuan”. Dalam *Islamia*, Tahun II, No. 6, Juli-September, (Jakarta: Insist, 2005), h. 35.



yang menurut teori tersebut berjalan dengan sendirinya.³⁴³ Hal ini diperjelas dalam autobiografinya yang menyatakan bahwa, “Argumen desain yang selama ini dirasakan sangat meyakinkan, ternyata telah gagal. Kini hukum seleksi alamiah telah ditemukan. Sekarang ini kita tidak bisa lagi mengatakan bahwa engsel kerang yang indah, misalnya, harus merupakan hasil dari perbuatan suatu wujud yang cerdas (Tuhan), sebagaimana engsel pintu harus merupakan hasil perbuatan manusia.”³⁴⁴ Selain teori Darwin, juga terdapat teori yang dikemukakan oleh Pierre Simon de Laplace, seorang astronom Perancis yang hidup sezaman dengan kaisar Napoleon. Laplace menjelaskan proses kejadian alam dan mekanisme benda-benda angkasa dalam karyanya *Celestial Mechanics*. Dalam karyanya itu, Laplace tidak menyinggung Tuhan sama sekali. Ketika Kaisar Napoleon menyadari dan kemudian menanyakan perihal tersebut kepada Laplace, ia menjawab, “*Je n’ai pas besoin de cette hypothese,*” yang artinya “Tuan, saya tidak membutuhkan hipotesis seperti itu (melibatkan Tuhan).”³⁴⁵ Padahal dalam Al-Qur’an sendiri dijelaskan dalam beberapa surah, seperti dalam surah al-Anbiya ayat 30 dinyatakan bahwa: “Apakah orang-orang kafir itu tidak mengetahui bahwa ruang angkasa dan bumi adalah satu kesatuan? Kemudian keduanya Kami pisahkan. Dan dari air Kami ciptakan segala sesuatu yang hidup. Mengapa mereka tidak juga beriman?” Dalam surah ar-Rum ayat 20: “Dan di antara tanda-tanda kekuasaan Allah ialah diciptakan-Nya kamu dari tanah, kemudian kamu menjadi manusia yang bertebaran (di muka bumi).” Dalam surah al-Hajj ayat 5, Allah Swt. berfirman: “Wahai manusia! Jika kamu masih dalam keraguan tentang berbangkit kembali, maka pikirkanlah bahwa Kami menciptakan kamu dengan proses yang pada mulanya dari tanah, kemudian dari setetes air mani, kemudian dari segumpal darah, kemudian dari segumpal daging yang sempurna kejadiannya dan ada juga yang tidak sempurna agar Kami jelaskan kepadamu, kemudian daging yang segumpal

³⁴³ Lihat www.evolutiondeceit.com/indonesian/keruntuhan14.php. Diakses 20 Maret 2018.

³⁴⁴ Mulyadi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respons Terhadap Modernitas*, (Jakarta: Erlangga, 2007), h. 11-12.

³⁴⁵ *Ibid.*, h.10.



itu kami kami tetapkan dalam rahim menurut kehendak (aturan) Kami sampai batas waktu yang ditentukan, kemudian Kami keluaran kamu sebagai bayi, kemudian kamu meningkat dewasa, kemudian ada di antara kamu yang diwafatkan dan ada juga yang sampai tua bangka, sehingga ia tidak ingat apa-apa lagi. Dan sebagai bukti berbangkit itu, kamu melihat bumi kering gersang, kemudian apabila telah Kami sirami dengan air (hujan), bumi itu hidup dengan subur kembali menumbuhkan beraneka ragam tumbuhan yang indah menawan.” Selanjutnya surah al-Mukmin ayat 67: “Dialah yang menciptakan kamu dari tanah, kemudian menjadi setetes air mani, kemudian menjadi segumpal darah, kemudian kamu dilahirkan sebagai bayi, kemudian kamu menjadi dewasa sampai tua. Di antara kamu ada yang diwafatkan sebelum tua supaya kamu sampai kepada waktu yang ditentukan (hari kiamat) dan supaya kamu memikirkan.”

Dari penjelasan ayat Al-Qur’an di atas dapat diketahui bahwa seleksi alam atau evolusi alam tidak terjadi dengan sendirinya, melainkan ada campur tangan Allah di situ. Jalaludin Rumi juga percaya dengan evolusi, tetapi bagi Rumi, cinta alam dan Tuhanlah yang mendorong alam berevolusi.

Dalam ilmu ekonomi juga terdapat teori sistem ekonomi kapitalis di dalamnya yang berpijak pada prinsip kebebasan memilih harta secara perorangan, di mana setiap individu dapat memiliki, membeli dan menjual hartanya menurut yang dikehendaki tanpa hambatan. Kebebasan ekonomi dan persaingan bebas. Setiap individu berhak untuk mendirikan, mengorganisasi dan mengelola perusahaan yang diinginkan.

Dalam hal ketimpangan ekonomi, di mana setiap individu yang memiliki modal lebih besar akan menikmati hak kebebasan yang lebih baik untuk mendapatkan hasil yang sempurna. Ketidaksamaan kesempatan mewujudkan jurang perbedaan di antara golongan kaya bertambah kaya dan yang miskin semakin miskin. Padahal di dalam Al-Qur’an telah dijelaskan dalam surah al-Hasyr ayat 7: “Supaya harta itu jangan hanya beredar di antara golongan kaya saja di kalangan kamu.”

Dari pemaparan di atas jelaslah bahwa sistem ekonomi kapi-



talisis bertentangan dengan Al-Qur'an karena dalam sistem tersebut yang diuntungkan adalah orang yang memiliki modal besar, sehingga yang kaya bisa menjadi semakin kaya, sedangkan yang miskin menjadi semakin miskin. Hal ini jelas bertentangan dengan maksud dari Al-Qur'an surah al-Hasyr ayat 7 di atas.³⁴⁶ Sebagai gantinya Islam telah menawarkan sistem ekonomi syariah yang jelas sesuai dengan hukum Islam.

Dalam ilmu politik juga terdapat konsep demokrasi yang di situ dijelaskan konsep demokrasi yang menempatkan semua manusia pada derajat yang sama dalam pengambilan keputusan. Orang yang saleh disamakan dengan orang jahat; orang pandai disamakan derajatnya dengan dengan orang bodoh.³⁴⁷

Dalam ilmu biologi juga terdapat ilmu rekayasa genetika khususnya kloning manusia. Kloning ini berarti suatu usaha untuk menciptakan duplikat suatu organisme melalui aseksual (tanpa hubungan antara laki-laki dan perempuan). Dengan kata lain, membuat fotokopi atau penggandaan dari suatu makhluk melalui cara nonseksual.³⁴⁸ Hal ini tentu saja bertentangan dengan Islam, yakni proses perkembangan manusia pertama-tama diatur perkawinan yang sah menurut Islam. Dan perkawinan adalah suatu ikatan lahir batin antara seorang pria dan wanita sebagai suami istri berdasarkan hukum, baik hukum Islam maupun hukum negara yang berlaku. Seperti firman Allah dalam Al-Qur'an surah adz-Dzariyat ayat 49: "Dan segala sesuatu kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat akan kebesaran Allah Swt.." Selain itu juga terdapat masalah kewarisan, perwalian, dan lain-lainnya. Seperti dalam kaidah fikih dinyatakan: "Menghindari *madhlarat* (bahaya) harus didahulukan atas mencari kebaikan atau *maslahah*."³⁴⁹ Itulah beberapa tori dalam ilmu metafisik yang di dalamnya terdapat ideologi sekuler yang perlu untuk diislamisasikan.

³⁴⁶ Lihat www.ekisonline.com/index.php?option=com_content. Diakses 20 Maret 2018.

³⁴⁷ Lihat www.epistemologimelayu.com/index.php. Diakses 20 Maret 2018.

³⁴⁸ Aziz Musthafa dan Imam Musbikin, *Kloning Manusia Abad XXI: Antara Harapan, Tantangan, dan Pertentangan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 16.

³⁴⁹ *Ibid.*, h. 101.



2. Isma'il Raj'i al-Faruqi

a. *Riwayat Hidup Singkat Isma'il Raj'i al-Faruqi*

Isma'il Raj'i al-Faruqi lahir pada 1 Januari 1921 di Jaffa, Palestina.³⁵⁰ Ayahnya seorang *qadhi* (hakim) di Palestina. Pengalaman pendidikannya diawali dari pendidikan madrasah di desa kelahirannya (*college des fereses*), Libanon yang menggunakan bahasa Perancis sebagai bahasa pengantarnya. Predikat sarjana muda diperolehnya dari Amerika University, Bairut jurusan filsafat pada 1941.

Isma'il Raj'i al-Faruqi pernah menjadi pegawai negeri selama empat tahun di Palestina yang ketika itu masih dalam status mandat Inggris. Karier birokrasi Isma'il Raj'i al-Faruqi pernah mencapai jabatan sebagai gubernur di Galilela, Palestina di usia 24 tahun. Namun jabatan ini tidak lama karena pada 1947 provinsi tersebut jatuh ke tangan Israel, sehingga ia pindah ke Amerika Serikat pada 1948.³⁵¹

Pada 1949, Isma'il Raj'i al-Faruqi melanjutkan studinya di Universitas Indian sampai meraih gelar master dalam bidang filsafat. Dua tahun kemudian ia meraih gelar master kedua dalam bidang yang sama dari Universitas Harvard. Pada 1952 ia meraih gelar Ph.D dari Universitas Indian dengan disertasi berjudul "Tentang Pembenaan Tuhan: Metafisika dan Epistemologi Nilai".³⁵² Namun apa yang ia capai tidak memuaskan, karena itu ia kemudian pergi ke Mesir untuk lebih mendalami ilmu keislaman di Universitas al-Azhar Kairo.

Isma'il Raj'i al-Faruqi mulai mengajar di McGill University, Kanada pada 1959. Pada 1961-1963 ia pindah ke Karachi, Pakistan untuk ikut bagian dalam kegiatan *Central Institute for Islamic Research* dan jurnalnya *Islamic Studies*. Pada 1968 ia pindah ke Tem-

³⁵⁰ Abdul Sani, *Lintasan Sejarah Pemikiran Perkembangan Modern dalam Islam*, (Bandung: PT RajaGrafindo Persada, 1998), h. 262.

³⁵¹ Abdurrahmansyah, *Wacana Pendidikan Islam Khazanah Filosofis dan Implementasi Kurikulum, Metodologi, dan Tantangan Pendidikan Moralitas*, (Yogyakarta: Global Pustaka Utama, 2004). h. 60.

³⁵² Jalaluddin dan Usman Said, *Filsafat Pendidikan Islam: Konsep dan Perkembangan Pemikirannya*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994), h. 153.



ple University Philadelphia sebagai guru besar agama dan mendirikan pusat kajian Islam.

Perjalanan hidup Isma'il Raj'i al-Faruqi berakhir tragis setelah ia dan istrinya dibunuh pembunuh gelap di rumahnya di Philadelphia pada 27 Mei 1986. Diduga pembunuhan itu dilakukan oleh Zionis Yahudi karena proyek Isma'il Raj'i al-Faruqi yang demikian intens untuk kemajuan Islam.³⁵³ Program islamisasi ilmu pengetahuan Isma'il Raj'i al-Faruqi yang menekankan perombakan total atas keilmuan sosial Barat dianggap bersifat egosentris, rupanya lebih utuh, jelas dan terperinci dibanding gagasan islamisasi ilmu yang dilontarkan pemikir lain.

Langkah islamisasi ilmu pengetahuan yang diberikan dan kritiknya terhadap realitas pendidikan Islam juga merupakan sumbangan besar dan manfaat bagi perombakan sistem pendidikan Islam.³⁵⁴ Dalam bidang perbandingan agama kontribusi pemikiran Isma'il Raj'i al-Faruqi tidaklah kecil. Terbukti melalui karyanya *A Historical Atlas of Religion of the World* (Atlas Historis Agama Dunia) oleh banyak kalangan dipandang sebagai buku standar dalam bidang tersebut. Dalam karya-karya itulah, ia selalu memaparkan pemikiran ilmiahnya untuk mencapai saling pengertian antarumat beragama dan pemahaman intelektual terhadap agama-agama lain. Baginya ilmu perbandingan agama berguna untuk membersihkan semua bentuk prasangka dan salah pengertian untuk membangun persahabatan antara sesama manusia.³⁵⁵

Sebagai seorang pemikir, cendekiawan, dan filsuf, aktivitas ilmiahnya yang tinggi telah melahirkan sejumlah karya tulis. Beberapa karya penting Isma'il Raj'i al-Faruqi sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Karena perhatiannya atas dunia dan umat Islam, yang terpenting adalah pembelaan atas Islam.

Pemikiran Isma'il Raj'i al-Faruqi tentang islamisasi ilmu pengetahuan mengilhami para cendekiawan di Indonesia. Tiga Uni-

³⁵³ Dian Safuddin, *Pemikiran Modern dan Postmodern Islam: Biografi Intelektual 17 Tokoh*, (Jakarta: PT Gramedia Widiasarana Indonesia, 2003), h. 157-158.

³⁵⁴ Khudari Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 288-290.

³⁵⁵ Hery Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abu Bakar sampai Nashr dan Qardhawi*, (Jakarta: PT Mizan Publika, 2003), h. 78.



versitas Islam, yaitu Universitas Ibn Khaldun Bogor, Universitas Islam Bandung, dan Universitas Islam As-Syafi'iyah Jakarta pernah menjalin kerja sama dalam membuat proyek islamisasi ilmu pengetahuan yang salah satu pengagasnya adalah Dr. A.M. Saefuddin.³⁵⁶

Isma'il Raj'i al-Faruqi banyak meninggalkan karya tulis. Tercatat tidak kurang dari 100 artikel dan 25 judul buku, yang mencakup berbagai persoalan, antara lain, etika, seni, sosiologi, kebudayaan, metafisika dan politik. Di antara bukunya adalah *Ushûl al-Syahyuniyah fî al-Dîn al-Yahûdi* (1963), *Historical Atlas of Religion of the World* (1974), *Islamic and Culture* (1980), *Islamization of Knowledge General Principles and Work plan* (1982), *Tauhid Its Implications for Thought and Life* (1982), *Cultural Atlas of Islam* (1986), *Christian Ethics, Trelogue of Abraham Faith*, dan *Atlas of Islamic Culture and Civilization*.³⁵⁷

b. Konsep Islamisasi Ilmu Pengetahuan Isma'il Raj'i al-Faruqi

Menurut Isma'il Raj'i al-Faruqi adalah fakta bahwa apa yang dicapai ilmu pengetahuan modern, dalam berbagai aspeknya merupakan sesuatu yang sangat menakjubkan. Namun, kemajuan tersebut ternyata juga memberikan dampak lain yang tidak kalah mengkhawatirkannya. Akibat dari paradigma yang sekuler, ilmu pengetahuan modern menjadi kering, bahkan terpisah dari nilai-nilai tauhid; suatu prinsip global yang mencakup lima kesatuan, yaitu keesatuan Tuhan, kesatuan alam, kesatuan kebenaran, kesatuan hidup, dan kesatuan umat manusia.³⁵⁸ Jelasnya, ilmu pengetahuan modern telah lepas atau melepaskan diri dari nilai-nilai teologis.³⁵⁹

³⁵⁶ Akhmad Taufik, *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam*, (Jakarta: PT Raja-Grafindo Persada, 2005), h. 195-196.

³⁵⁷ M. Basori, "Islamisasi Ilmu". Dalam *HR Pelita*, (ed. 24 November 1991, No. XVIII/5450), h. iv.

³⁵⁸ Ismail Raj'i al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, terj. Anas Mahyudin, (Bandung, Pustaka, 1995), h. 55.

³⁵⁹ Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemik Sekapur Sirih Nurcholis Madjid*, (Jakarta, Teprit, 1993), h. 63.



Perceraian ilmu pengetahuan modern dari nilai-nilai teologis ini memberikan dampak negatif. *Pertama*, dalam aplikasinya, ilmu pengetahuan modern melihat alam beserta hukum dan polanya, termasuk manusia sendiri, hanya sebagai sesuatu yang bersifat materiel dan insidental yang eksis tanpa intervensi Tuhan. Karena itu, manusia bisa memperkosa dan mengeksploitasi kekayaan alam tanpa memperhitungkan nilai-nilai spiritualitas. *Kedua*, secara metodologis, ilmu pengetahuan modern ini, tidak terkecuali ilmu-ilmu sosialnya, menjadi sulit diterapkan untuk memahami realitas sosial masyarakat Muslim yang mempunyai pandangan hidup berbeda dari Barat.³⁶⁰

Sementara itu, keilmuan Islam sendiri yang dianggap bersentuhan dengan nilai-nilai teologis, terlalu berorientasi pada religiusitas dan spiritualitas tanpa memedulikan betapa pentingnya ilmu-ilmu sosial dan ilmu kealaman yang dianggap sekuler. Demi menjaga identitas keislaman dalam persaingan budaya global, para ilmuwan Muslim bersikap defensif dengan mengambil posisi konservatif-statis, yakni dengan melarang segala bentuk inovasi dan mengedepankan ketaatan fanatik terhadap syariah (fikih produk abad pertengahan). Mereka menganggap bahwa syariah (fikih) adalah hasil karya yang telah *fixed* dan paripurna, sehingga segala perubahan dan pembaruan atasnya adalah penyimpangan dan setiap penyimpangan adalah sesat dan bid'ah. Mereka melupakan sumber utama kreativitas, yakni ijtihad, bahkan mencanangkan ketertutupannya.³⁶¹

Sikap sebagian ilmuwan Muslim tersebut, pada akhirnya juga menimbulkan pemisahan wahyu dari akal, pemisahan pemikiran dari aksi dan pemisahan pemikiran dari kultur, sehingga menimbulkan stagnasi keilmuan dikalangan mereka.³⁶² Artinya, dampak negatif yang terjadi dari sikap “keras kepala” sebagian ilmuwan Islam sendiri sesungguhnya tidak kalah membahayakannya dibanding apa yang ada dalam ilmu pengetahuan modern. Kenyataannya, menurut Isma'il Raj'i al-Faruqi, di sekolah, akademi maupun

³⁶⁰ Harun Nasution, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Vol. I, (Jakarta: Jambatan, 1992), h. 242.

³⁶¹ Ismail Raj'i al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, h. 41.

³⁶² *Ibid.*, h. 43.



universitas, tidak pernah terjadi seperti sekarang di mana seorang ilmuwan Muslim begitu berani mengemukakan tesis-tesis yang bisa dianggap tidak Islami, dan tidak sehebat sekarang acuhnya pemuda Muslim terhadap agamanya.³⁶³

Bersamaan dengan itu, sistem dan model pendidikan Islam yang dianggap sebagai ujung tombak kemajuan, justru mendukung dan melestarikan tradisi keilmuan Islam yang stagnan. Menurut Isma'il Raj'i al-Faruqi,³⁶⁴ model pendidikan masyarakat Islam bisa dipolakan menjadi tiga kategori. *Pertama*, sistem pendidikan tradisional yang hanya mempelajari ilmu-ilmu keislaman secara sempit, sisi hukum dan ibadah *mahdlah*, yang dalam konteks Indonesia bisa ditunjukkan pada model pendidikan salaf di pesantren. *Kedua*, sistem pendidikan yang lebih menekankan ilmu-ilmu sekuler yang diadopsi secara mentah dari Barat, yang dalam konteks Indonesia bisa ditunjukkan pada sistem pendidikan umum. Kedua sistem ini menimbulkan dualisme (*split*) dalam kepribadian masyarakat Muslim. Alumnus pendidikan salaf (pesantren) cenderung bersikap konservatif-eksklusif dan antagonistik terhadap ilmu-ilmu modern yang sebenarnya sangat diperlukan. Sementara sarjana pendidikan modern cenderung bersikap sekularistik-materialistik dan antagonistik terhadap ilmu-ilmu religius.

Di samping kedua sistem pendidikan tersebut, yang *ketiga*, ada sistem konvergensi yang memadukan kedua sistem yang ada. Sistem ini, di samping memberikan materi agama juga memberikan berbagai disiplin ilmu modern yang diadopsi dari Barat. Namun, pencangkakan ini ternyata tidak dilakukan di atas dasar filosofis yang benar. Tetapi semata hanya diberikan secara bersama-sama, ilmu-ilmu agama dijejerkan dengan ilmu-ilmu umum (seperti yang ada di MAN, STAIN, IAIN, dan UIN), sehingga tidak memberikan dampak positif pada mahasiswa. Apalagi kenyataannya, ilmu-ilmu tersebut sering disampaikan oleh dosen yang kurang mempunyai wawasan keislaman dan kemodernan yang memadai.³⁶⁵

³⁶³ *Ibid.*, h. 12.

³⁶⁴ *Ibid.*, h. 12.

³⁶⁵ *Ibid.*, h. 12. Lihat juga Khudori Soleh, "Plus-Minus Pesantren & PT". Dalam HR. Bhirawa, *Malang*, 18 Juli 1996; dan Khudori Soleh, "Mencermati Konsep Islamisasi Ilmu Ismail



Berdasarkan realitas seperti itu, menurut Isma'il Raj'i al-Faruqi, tidak ada cara lain untuk membangkitkan Islam dan menolong nestapa dunia, kecuali dengan mengkaji kembali kultur keilmuan Islam masa lalu, masa kini dan keilmuan modern Barat sekaligus, untuk kemudian mengolahnya menjadi keilmuan yang *rahmatan li alalamin*, melalui apa yang disebut "islamisasi ilmu" yang kemudian disosialisasikan lewat sistem pendidikan Islam yang integral.³⁶⁶

c. Prinsip-prinsip Dasar Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Untuk membumikan gagasannya tentang islamisasi ilmu, Isma'il Raj'i al-Faruqi meletakkan fondasi epistemologinya pada prinsip tauhid yang terdiri dari lima kesatuan, yang masing-masing akan diuraikan di bawah ini.

1) Keesaan (Kesatuan) Allah

Adalah prinsip pertama dari agama Islam dan setiap yang Islami. Itulah prinsip bahwa Allah adalah Allah, bahwa tak ada sesuatu pun yang selain daripada-Nya, Dia tunggal secara mutlak, selain dari Dia adalah terpisah dan berbeda dengan Dia serta merupakan ciptaan-Nya³⁶⁷ dan bahwa tidak ada tuhan selain Allah, yang menciptakan dan memelihara semesta. Implikasinya berkaitan dengan pengetahuan adalah bahwa sebuah pengetahuan bukan untuk menerangkan dan memahami realitas sebagai entitas yang terpisah dari realitas absolut (Tuhan), melainkan melihatnya sebagai bagian yang integral dari eksistensi Tuhan.³⁶⁸

2) Kesatuan Alam Semesta

● Tata Kosmis

Alam semesta adalah sebuah keutuhan yang integral karena merupakan karya Pencipta Tunggal yang aturan dan desain-Nya

R. Faruqi". Dalam <http://www.e-jurnal.com/2014/05/mencermati-konsep-islamisasi-ilmu.html>. Diakses 19 Maret 2018.

³⁶⁶ Ziauddin Sardar, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan atau Westernisasi Islam". Dalam *Jihad Intelektual*, terj. Priyono, (Surabaya: Risalah Gusti, 1998), h. 44.

³⁶⁷ M. Sugeng Sholehuddin, "Ismail Raj'i al-Faruqi: *The Founding Father* Islamisasi Pengetahuan". Dalam *Jurnal Forum Tarbiyah*, Vol. 8, No. 2, Desember 2010, h. 212.

³⁶⁸ Khudori Soleh, *Filsafat Islam*, h. 330.



telah memasuki setiap bagian alam semesta tersebut. Hukum-hukum ini berlaku di alam semesta dan meresapi setiap bagian atau aspek alam semesta. Hal-hal yang materiel, spasial (ruang), biologis, psikis, sosial dan estetis, semua realitas itu menuruti dan menyempurnakan hukum-hukum ini. Semua hukum ini adalah pola-pola Allah *Ta'ala* di dalam penciptaan-Nya terhadap alam semesta. Allah *Ta'ala* tidak hanya sumber hukum-hukum ini, atau setelah merancang alam semesta sesuai dengan hukum-hukum ini di dalam alam, tidak menjalankan atau mengontrolnya lagi. Dia bukanlah Tuhan yang telah mengundurkan diri, tetapi Dia selamanya hidup dan aktif. Jadi setiap kehidupan sesuatu di dalam kosmos dan setiap peristiwa yang terjadi, adalah sesuai dengan perintah-Nya.

Di dalam setiap tahap eksistensi-Nya, setiap wujud dilengkapi dengan kekuatan dinamis untuk berubah. Kekuatan dinamis bersumber dari Tuhan dan dipelihara oleh-Nya. Selanjutnya kekuatan ini tidak harus membuahkan hasil dengan mana ia diasosiasikan. Dengan perintah Allah lah bahwa sebuah efek tertentu ditimbulkan oleh sebab-sebab yang biasanya diasosiasikan dengannya. Allah dapat menimbulkan sebab untuk dapat mewujudkan efeknya dalam waktu yang segera; tetapi Dia dapat menimbulkan sebuah sebab melalui sebab-sebab lain, sehingga memenuhi apa yang menurut pandangan kita dikenal sebagai sebuah rantai sebab yang tidak dapat ditawar-tawar, sama halnya dengan sebuah penyebab tunggal. Bagi kita sebagai manusia adalah percaya bahwa Allah *Ta'ala*, tata kosmisnya, yang menimbulkan sebuah sebab dan efeknya akan menyusul. Seperti yang telah ditentukan oleh al-Ghazali dan Hume, walaupun keduanya mempunyai perbedaan-perbedaan ideologis, tidak ada perlunya suatu hubungan kausal. Sesungguhnya yang kita sebut sebagai kausalitas hanyalah *following upon* (kelanjutan dari) dan pengulangan, yang menyebabkan kita percaya bahwa suatu sebab biasanya diikuti oleh efek-efeknya. Keyakinan seperti ini tidak mempunyai tempat berpijak kecuali kemurahan Tuhan. Karena sesungguhnya Allah *Ta'ala* tidak bermaksud untuk mendustai atau menyesatkan. Dia adalah pencipta yang pengasih, yang mengatur segala sesuatu di dalam alam semesta agar dapat



kita melaksanakan pilihan-pilihan moral kita dan di dalam perbuatan itu membuktikan nilai etik kita.³⁶⁹

● **Penciptaan: Sebuah Tujuan Ukhrawi**

Dalam Al-Qur'an surah al-Furqon ayat 2, Allah berfirman: "... Dia telah menciptakan segala sesuatu, dan Dia menetapkan ukuran-ukurannya dengan serapi-rapinya." Ukuran ini memberikan kepada setiap sesuatu sifatnya, hubungannya dengan hal-hal lain, dan perjalanan eksistensinya. Secara sama, ukuran Tuhan terhadap setiap sesuatu bukan hanya mencakup sistem sebab-akibat yang kita terangkan di atas, tetapi juga kepada sebuah sistem tujuan-tujuan akhir (*ends*). Setiap sesuatu mempunyai sebuah tujuan, sebuah *raison d'être* untuk mana sesuatu itu berbakti. Tujuannya ini tidak pernah bersifat final, tetapi selalu tunduk kepada tujuan-tujuan lain di mana ia merupakan sebuah *nexus final* yang hanya bertujuan akhir (*ends*) di dalam Tuhan. Karena hanya Dialah tujuan akhir (*ends*) yang tertinggi, tujuan yang akhir kepada siapa setiap sesuatu akan kembali. Kehendak-Nya membuat baik setiap sesuatu yang seharusnya baik.³⁷⁰

Bahwa segala sesuatu di dalam alam semesta untuk sebuah tujuan dan bahwa segala tujuan saling berhubungan satu sama lain sebagai cara tujuan membuat dunia ini menjadi sebuah sistem telik (suatu sistem yang mengungkapkan maksud atau tujuan akhirnya) yang hidup, bergetar, dan penuh dengan arti. Burung-burung di angkasa, bintang-bintang di jagad raya, ikan-ikan di dalam lautan, tumbuh-tumbuhan dan unsur-unsur lainnya, semuanya merupakan bagian-bagian yang integral dari sistem ini. Tidak ada satu bagian yang tidak berharga atau jahat.

Karena setiap sesuatu mempunyai sebuah fungsi dan peranan di dalam kehidupan keseluruhannya. Secara bersama, bagian-bagian tersebut membentuk sebuah badan organis, yang anggota-anggota dan orang-orangnya saling berhubungan. Kaum Muslimin sangat memahami bahwa penciptaan adalah secara organis, bah-

³⁶⁹ Isma'il Raj'i al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, (Bandung: Pustaka, 1984), h. 59-60.

³⁷⁰ *Ibid.*, h. 61-62.



wa setiap bagiannya mempunyai tujuan tertentu, sekalipun tidak diketahui oleh mereka. Pengetahuan ini adalah sebuah konsekuensi keyakinan mereka. Aktivitas yang wajar menyempurnakan sebuah tujuan ilahiah dan mengabdikan pada sebuah sistem tujuan-tujuan yang puncaknya adalah kehendak Allah.

Seorang Muslim tidak boleh mengatakan bahwa sesuatu itu terjadi secara kebetulan. Gempa bumi dan bencana alam dan lainnya oleh seorang Muslim dipandang sebagai kehendak Allah. Betapa pun tragis dan menyakitkan, seorang Muslim menerima peristiwa-peristiwa ini sebagai akibat-akibat yang ditimbulkan Allah, kaum Muslimin tidak pernah tenggelam di dalam peristiwa-peristiwa itu karena tahu Allah, yang menimbulkan peristiwa-peristiwa itu, dalam waktu bersamaan adalah pelindungnya yang Maha Pengasih. Oleh karena itu ia akan memandang peristiwa-peristiwa tersebut sebagai ujian dari Allah kepadanya, yang meminta ketabahan iman, dan keoptimisannya yang sebesar-besarnya terhadap hasil yang terakhir.³⁷¹

- Taskhir (Ketundukan) Alam Semesta Kepada Manusia

Allah *Ta'ala* menganugerahkan alam semesta ini sebagai sebuah pemberian dan panggung sementara kepada umat manusia. Manusia telah membuat setiap sesuatu di alam semesta dapat digunakan manusia untuk kenikmatannya dan kesenangannya. Di alam semesta ada apa saja yang dibutuhkan manusia, objek-objeknya dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan manusia. Keseluruhan alam semesta dapat menerima kemujaraban (*efficacy*) manusia, menanggung perubahan karena inisiatif manusia dan mengalami transformasi ke dalam pola-pola yang dikehendaki manusia. Manusia dapat memenuhi alam semesta dengan keindahan dan membuat segala sesuatu menjadi subur. Atau sebaliknya, manusia bisa berbuat keburukan dan menghancurkan setiap sesuatu. Kepatuhan alam semesta kepada manusia tidak mengenal batas. Allah *Ta'ala* telah menghendakinya demikian.

³⁷¹ *Ibid.*, h. 62-63.



3) Kesatuan Kebenaran dan Kesatuan Pengetahuan

Kebenaran bersumber dari realitas, dan jika semua realitas bersumber dari sumber yang sama, Allah Swt., kebenaran tidak mungkin lebih dari satu. Apa yang disampaikan lewat wahyu tidak mungkin berbeda apalagi bertentangan dengan realitas yang ada, karena Dia-lah yang menciptakan keduanya. Isma'il Raj'i al-Faruqi telah merumuskan kesatuan kebenaran ini, sebagai berikut:

- a) Bahwa berdasarkan wahyu, kita tidak boleh mengklaim yang paradoksal dengan realitas. Pernyataan yang diajarkan wahyu pasti benar dan harus berhubungan dan sesuai dengan realitas. Jika terjadi perbedaan atau bahkan pertentangan antara temuan ilmu pengetahuan dan wahyu, seorang Muslim harus mempertimbangkan kembali pemahamannya atas teks atau mengkaji ulang data-data penelitiannya.
- b) Bahwa dengan tidak adanya kontradiksi antara realitas dan wahyu, berarti tidak ada satu pun kontradiksi antara realitas dan wahyu yang tidak terpecahkan. Karena itu, seorang Muslim harus terbuka dan senantiasa berusaha merekonsiliasikan antara ajaran agama dan kemajuan iptek.
- c) Bahwa pengamatan dan penyelidikan terhadap semesta dengan bagian-bagiannya tidak akan pernah berakhir, karena pola-pola Tuhan tidak terhingga. Betapa pun mendalam dan banyaknya seorang menemukan data baru, semakin banyak pula data yang belum terungkap. Karena itu, seorang Muslim dituntut untuk *open minded*, rasional, toleran, terhadap bukti dan penemuan baru.³⁷²

4) Kesatuan Hidup

Menurut Isma'il Raj'i al-Faruqi, kehendak Tuhan terdiri atas dua macam, yaitu: (1) berupa hukum alam (*sunnatullah*) dengan segala regularitasnya yang memungkinkan diteliti dan diamati, materi; dan (2) berupa hukum moral yang harus dipatuhi, agama. Kedua hukum ini berjalan seiring, senada, dan seirama dalam kepribadian seorang Muslim. Konsekuensinya, tidak ada pemisahan

³⁷² Khudori Soleh, *Filsafat Islam*, h. 331.



antara yang bersifat spiritual dan materiel, antara jasmani dan rohani.³⁷³

5) Kesatuan Manusia

Tata sosial Islam, menurut Isma'il Raj'i al-Faruqi,³⁷⁴ adalah universal, mencakup seluruh umat manusia tanpa terkecuali. Kelompok Muslim tidak disebut bangsa, suku atau kaum melainkan umat. Pengertian umat bersifat translokal dan tidak ditentukan oleh pertimbangan geografis, ekologis, etnis, warna kulit, kultur, dan lainnya, tetapi hanya dilihat dari sisi takwanya. Meski demikian, Islam tidak menolak adanya klasifikasi dan stratifikasi natural manusia ke dalam suku, bangsa dan ras sebagai potensi yang dikehendaki Tuhan. Yang ditolak dan dikutuk Islam adalah paham etnosentrisme, karena hal ini akan mendorong penetapan hukum bahwa kebaikan dan kejahatan hanya berdasarkan etnisnya sendiri, sehingga menimbulkan berbagai konflik antarkelompok.³⁷⁵

Kaitannya dengan islamisasi ilmu pengetahuan, konsep ini mengajarkan bahwa setiap pengembangan ilmu harus berdasar dan bertujuan untuk kepentingan kemanusiaan, bukan hanya kepentingan golongan, ras, dan etnis tertentu.³⁷⁶

d. Tujuan Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Secara umum, islamisasi ilmu pengetahuan Isma'il Raj'i al-Faruqi dimaksudkan sebagai respons positif terhadap realitas pengetahuan modern yang sekularistik di satu sisi dan Islam yang terlalu religius di sisi lain. Dalam model pengetahuan baru yang utuh dan integral tanpa pemisahan di antara keduanya. Secara terperinci, tujuan yang dimaksud sebagai berikut:³⁷⁷

1) Penguasaan disiplin warisan Islam.

³⁷³ *Ibid.*, h. 332.

³⁷⁴ Ismail Raj'i al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, terj. Anas Mahyudin, (Bandung, Pustaka, 1995), h. 110.

³⁷⁵ *Ibid.*, h. 88.

³⁷⁶ Khudori Soleh, "Mencermati Konsep Islamisasi Ilmu Ismail Raj'i Al-Faruqi". Dalam *Jurnal Studi Islam Ulul Albab*, Vol. 12, No. 1, (Malang: Fakultas Psikologi UIN Maliki Malang, 2011), h. 8.

³⁷⁷ Khudori Soleh, *Filsafat Islam*, h. 332.

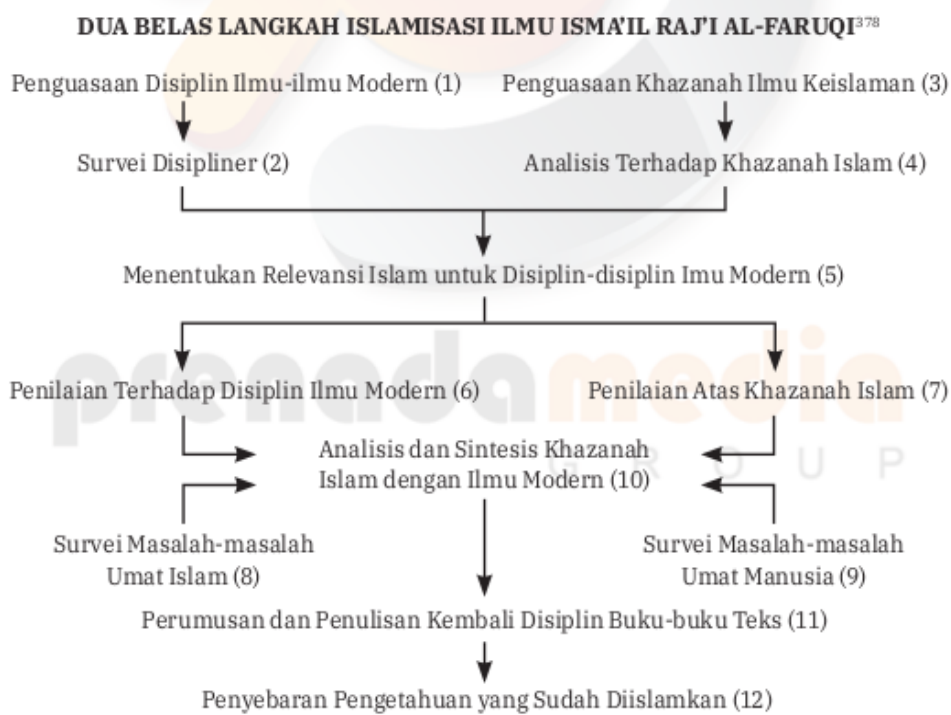


- b. Penguasaan khazanah warisan Islam.
- c. Membangun relevansi Islam dengan masing-masing disiplin ilmu modern.
- d. Memadukan nilai-nilai dan khazanah warisan Islam secara kreatif dengan ilmu-ilmu modern.
- e. Pengarahan aliran pemikiran Islam ke jalan-jalan yang mencapai pemenuhan pola rencana Allah.

e. Rencana Kerja Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Untuk merealisasikan tujuan-tujuan ini, sejumlah langkah harus diambil menurut suatu urutan logis yang menentukan prioritas masing-masing langkah tersebut. Adapun langkah kerja islamisasi ilmu pengetahuan yang telah dirumuskan Isma'il Raj'i al-Faruqi, sebagaimana terlihat pada bagan di halaman berikut ini.

Berikut ini akan diuraikan kedua belas langkah dari bagan di bawah ini beserta penjelasannya.



³⁷⁸Dikutip dari A Khudori Soleh, "Mencermati Konsep Islamisasi Ilmu Ismail R. Faruqi". Dalam <http://www.e-jurnal.com/2014/05/mencermati-konsep-islamisasi-ilmu.html>. Diakses 20 Maret 2018.



Langkah 1. Penguasaan Disiplin Ilmu Modern: Penguraian Kategoris³⁷⁹

Disiplin-disiplin ilmu pengetahuan dalam tingkat kemajuannya sekarang di Barat harus dipecah-pecah menjadi kategori, prinsip, metodologi, problema, dan tema. Penguraian tersebut harus mencerminkan semacam “daftar isi” sebuah buku pelajaran dalam bidang metodologi disiplin ilmu yang bersangkutan, atau silabus kuliah-kuliah disiplin ilmu tersebut seperti yang harus dikuasai oleh seorang mahasiswa tingkat sarjana. Penguraian tersebut tidaklah berbentuk judul-judul bab dan tidak pula ditulis dalam istilah-istilah teknis, menerangkan kategori, prinsip, problema, dan tema pokok disiplin ilmu-ilmu Barat dalam puncaknya.

Langkah 2. Survei Disiplin Ilmu³⁸⁰

Setiap disiplin ilmu pengetahuan harus disurvei dan esai-esai harus ditulis dalam bentuk bagan mengenai asal-usul dan perkembangannya beserta pertumbuhan metodologinya, perluasan cakrawala wawasannya, dan tak lupa sumbangan pemikiran yang diberikan oleh para tokoh utamanya. Bibliografi dengan keterangan singkat, daripada karya-karya terpenting di bidang itu harus dicantumkan sebagai penutup dari masing-masing disiplin ilmu. Tulisan itu juga harus mengandung daftar berkategori dan berurutan dari buku dan artikel utama yang perlu dibaca seorang calon sarjana dalam rangka penguasaan ilmu tersebut secara tuntas.

Langkah ini bertujuan untuk memantapkan pemahaman Muslim akan disiplin ilmu pengetahuan yang dikembangkan di dunia Barat. Survei disiplin ilmu pengetahuan yang cukup berbobot dan dilengkapi dengan catatan kaki akan merupakan dasar pengertian bersama bagi para ahli yang akan melakukan islamisasi disiplin ilmu tersebut. Oleh karena ilmu-ilmu tersebut di Barat dewasa ini telah menjadi beraneka sisi sebagai akibat adanya ledakan pengetahuan, maka kini sudah tiba saatnya, bagi ilmuwan-ilmuwan Islam yang bersangkutan untuk suatu disiplin ilmu yang sama, un-

³⁷⁹ Isma'il Raj'i al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, (Bandung: Pustaka, 1984), h. 99.

³⁸⁰ *Ibid.*, h. 99.



tuk menyelam sampai pada dasarnya dan kemudian bersepakat mengenai identitas, sejarah, topografi dan garis depan daripada objek yang akan diislamkannya.

Langkah 3. Penguasaan Khazanah Islam: Sebuah Antologi³⁸¹

Proses islamisasi ilmu-ilmu modern akan menjadi miskin jika kita tidak menghiraukan khazanah dan memanfaatkan pandangan-pandangan tajam para pendahulu kita tersebut. Meskipun demikian, kontribusi khazanah ilmiah Islam tradisional pada suatu disiplin ilmu modern tidak mudah diperoleh, dibaca, dan dipahami oleh seorang ilmuwan Muslim masa kini tidak disiapkan untuk menelusuri sumbangan-sumbangan khazanah Islam pada disiplin ilmu yang ditekuninya. Alasannya, karena kategori-kategori keilmuan Barat dewasa ini. Ilmuwan Muslim yang terdidik dalam pendidikan dunia Barat sering kali gagal karena ketaksangguppannya memahami khazanah ilmiah Islam. Sering kali ia cenderung untuk menyerah dan berputus asa dan menganggap bahwa khazanah ilmiah Islam membisu dalam topik yang ditekuninya. Padahal yang benar ialah bahwa ia tidak mengenal kategori-kategori khazanah ilmiah Islam yang digunakan oleh objek disiplin ilmu yang ditekuninya itu. Lagipula, ilmuwan Muslim didikan gaya Barat biasanya tidak mempunyai waktu ataupun energi yang cukup untuk penjajakan khazanah ilmiah Islam yang begitu kaya dan luas itu dengan berhasil.

Di lain pihak, para ilmuwan Muslim yang terdidik secara tradisional, penguasa-penguasa khazanah ilmiah Islam tidak dapat menemukan dan menetapkan relevansi khazanah Islam tersebut bagi disiplin-disiplin ilmu modern. Sebab mereka tidak mengenalnya. Hal ini terjadi meskipun mereka ahli di bidangnya. Mereka tidak mengenal dengan topik, problema, dan tema yang diselidiki ilmu pengetahuan modern. Oleh karena itu, mereka perlu diperkenalkan dengan ilmu pengetahuan modern untuk kemudian dibebaskan untuk mencari hal-hal yang relevan bagi ilmu-ilmu tersebut dalam khazanah ilmiah Islam.

³⁸¹ *Ibid.*, h. 103.



Untuk itu langkah 1 dan 2 merupakan alat yang ampuh untuk tujuan ini. Dengan memperkenalkan ilmu-ilmu modern kepada para ilmuwan pewaris ilmu-ilmu Islam tradisional diharapkan mereka dapat menemukan kriteria relevansi yang dapat digunakan dalam penelitian mereka.

Langkah 4. Penguasaan Khazanah Ilmiah Islam Tahap Analisis³⁸²

Para ilmuwan tradisional pendahulu kita telah bekerja keras untuk menyorot permasalahan yang dihadapinya dengan khazanah Islam. Mereka melakukan hal tersebut dalam pengaruh berbagai faktor dan kekuasaan yang menekan mereka untuk diperhatikan. Untuk dapat memahami kristalisasi wawasan Islam mereka, karya-karya mereka perlu dianalisis dengan latar belakang sejarah dan kaitan antara masalah yang dibahas dengan berbagai bidang kehidupan manusia perlu diidentifikasi dan diperjelas.

Analisis sejarah dan sumbangan khazanah ilmiah Islam tak dapat diragukan lagi akan memperjelas berbagai wilayah wawasan Islam itu sendiri. Pengetahuan bagaimana pendahulu kita memahami wawasan Islam dan digerakkan olehnya, bagaimana mereka menerjemahkan wawasan itu menjadi perintah-perintah praktis dan sebuah gaya hidup dan bagaimana wawasan tersebut membantu mereka dalam menanggulangi persoalan dan kesulitan yang khas, tentu saja akan mendorong pemahaman kita akan wawasan Islam.

Analisis sumbangan khazanah ilmiah Islam itu tentu saja tidak bisa kita lakukan sembarangan. Sebuah daftar untuk skala prioritas perlu dibuat dan para ilmuwan Islam perlu dihimbau untuk mengikutinya dengan ketat. Di atas segalanya, prinsip-prinsip pokok dan tema-tema abadi, yaitu tajuk-tajuk yang mempunyai kemungkinan relevansi kepada permasalahan masa kini haruslah menjadi sasaran strategi penelitian dan pendidikan Islam.

³⁸² Isma'il Raj'i al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, h. 103.



Langkah 5. Penentuan Relevansi Islam yang Khas Terhadap Disiplin-disiplin Ilmu³⁸³

Kelompok langkah yang terdahulu menghadapkan para pemikir Islam pada suatu masalah. Semuanya, secara bersama-sama, mengikhtiarkan perkembangan disiplin ilmu yang telah luput dari pengawasan mereka selama mereka terlelap dalam tidurnya. Begitu pula, keempat langkah itu harus memberi informasi pada mereka dengan otoritas dan kejelasan sebesar mungkin mengenai sumbangan khazanah Islam dalam bidang-bidang yang dipelajari oleh dan pada tujuan-tujuan umum disiplin ilmu modern.

Bahan-bahan ini akan dibuat lebih spesifik dengan cara menerjemahkannya ke prinsip-prinsip yang setara dengan disiplin-disiplin ilmu modern dalam tingkat keumuman, teori, referensi, dan aplikasinya. Dalam hal ini, hakikat disiplin ilmu modern beserta metode-metode dasar, prinsip, problema, tujuan, dan harapan. Hasil-hasil capaian dan keterbatasan-keterbatasannya, semuanya harus dikaitkan kepada khazanah Islam. Begitu pula relevansi-relevansi khazanah Islam yang spesifik pada masing-masing ilmu harus diturunkan secara logis dari sumbangan umum mereka.

Langkah 6. Penilaian Kritis Terhadap Disiplin Ilmu Modern: Tingkat Perkembangannya di Masa Kini³⁸⁴

Ini adalah suatu langkah utama dalam proses ilmu pengetahuan. Semua langkah-langkah sebelum itu adalah langkah-langkah pendahuluan sebagai suatu persiapan. Dalam perkembangan sejarahnya, faktor-faktor kebetulan yang menentukan disiplin ilmu tersebut dalam bentuknya yang sekarang harus diidentifikasi dan diungkapkan. Metodologi disiplin ilmu tersebut beserta apa yang dianggap sebagai data dari problema beserta klasifikasi dan kategorisasinya, begitu pula apa yang dianggap sebagai teori dan prinsip-prinsip pokok yang digunakannya untuk memecahkan persoalannya, harus dianalisis dan diuji akan reduksionisme, kesesuaian kemasuk-akalan, dan ketepatan asasnya dengan konsep panca ke-

³⁸³ *Ibid.*, h. 104.

³⁸⁴ *Ibid.*, h. 105.



satuan yang diajarkan Islam.

Akhirnya, tujuan utama masing-masing disiplin harus dikaitkan secara kritis dengan metodologi yang dipakai beserta sasaran antara yang dikejanya. Benarkah disiplin ilmu tersebut telah memenuhi wawasan para pelopornya? Benarkah ia telah merealisasi peranannya dalam upaya besar manusia untuk mencari kebenaran? Sudahkan disiplin ilmu tersebut memenuhi harapan manusia dalam tujuan umum hidupnya? Sudahkan disiplin tersebut dapat menyumbang pemahaman dan perkembangan pola penciptaan ilahiah yang harus diwujudkan? Jawaban pertanyaan-pertanyaan ini harus terkumpul dalam laporan sebenarnya mengenai tingkat perkembangan disiplin ilmu modern dilihat dari sudut pandangan Islam.

Langkah 7. Penilaian Kritis Terhadap Khazanah Islam: Tingkat Perkembangannya Dewasa Ini³⁸⁵

Yang dimaksud dengan khazanah Islam pertama-tama adalah Al-Qur'an suci, firman-firman Allah Swt., dan Sunnah Rasulullah Muhammad saw.. Ini bukan sasaran kritik atau penilaian. Status ilahiah Al-Qur'an dan sifat normatif sunnah adalah sesuatu ajang tidak untuk dipertanyakan. Walaupun begitu pemahaman Muslim mengenai hal tersebut boleh dipertanyakan. Bahkan ia selalu harus dinilai dan dikritik berdasarkan prinsip-prinsip yang bersumber pada kedua sumber pokok Islam yang disebut terdahulu.

Begitu pula segala sesuatu yang berupa karya manusia yang walaupun berdasarkan kedua sumber utama tersebut, tetapi melalui usaha intelektual manusia. Unsur manusiawi ini perlu mendapat sorotan karena ia tidak lagi memainkan perannya yang dinamis dalam kehidupan Muslim masa kini seperti yang seharusnya.

Relevansi pemahaman manusiawi tentang wahyu Ilahi dari berbagai bidang permasalahan umat manusia dewasa ini harus dikritik dari tiga sudut tinjauan. *Pertama*, sumber-sumber wahyu beserta konkritisasinya dalam sejarah kehidupan Rasulullah saw., para sahabat dan keturunannya. *Kedua*, kebutuhan umat Islam

³⁸⁵ *Ibid.*, h. 107.



dunia saat ini. *Ketiga*, semua pengetahuan modern yang diwakili oleh disiplin tersebut. Apabila khazanah Islam tidak sesuai dan bersalahan, ia harus dikoreksi dengan usaha-usaha kita masa kini.

Langkah 8. Survei Permasalahan yang Dihadapi Umat Manusia³⁸⁶

Setelah diadakan analisis kritis terhadap keilmuan modern maupun khazanah Islam, langkah berikutnya adalah mengadakan survei terhadap berbagai problem intern di segala bidang. Problem ekonomi, sosial, dan politik yang sedang dihadapi dunia Islam ini sebenarnya tidak berbeda dengan gunung es dari kelesuan moral dan intelektual yang terpendam.

Untuk bisa diidentifikasi semuanya dibutuhkan survei empiris analisis kritis secara komprehensif. Kearifan yang terkandung dalam setiap disiplin ilmu harus dimanfaatkan untuk memecahkan problem membatasi ilmunya dalam satu titik yang hanya memuaskan keinginan intelektualitasnya, lepas dari realitas, harapan, dan aspirasi umat Islam.

Langkah 9. Survei Permasalahan yang Dihadapi Manusia³⁸⁷

Sebagian dari wawasan dan Islam adalah tanggung jawabnya yang tidak terbatas pada kesejahteraan umat Islam, tetapi juga menyangkut permasalahan seluruh manusia di dunia dengan segala heterogenitasnya dan bahkan mencakup seluruh alam semesta. Dalam beberapa hal, umat Islam memang terbelakang dibanding bangsa lain, tetapi dari sisi ideologis, mereka adalah umat yang paling potensial dalam upaya proses integralisasi antara kesejahteraan, religius, etika, dan materiel. Islam mempunyai wawasan yang diperlukan bagi kemajuan peradaban manusia untuk menciptakan sejarah baru di masa depan. Karena itu, ilmuwan Muslim harus terpanggil untuk berpartisipasi menghadapi problem kemanusiaan dan membuat solusi terbaik sesuai visi dan misi Islam.

Langkah 10. Analisis Sintesis Kreatif dan Sintesis.

Setelah memahami dan menguasai semua disiplin ilmu mo-

³⁸⁶ Khudori Soleh, *Filsafat Islam*, h. 337-338.

³⁸⁷ *ibid.*, h. 338.



dern dan disiplin keilmuan Islam tradisional, menimbang kelebihan dan kelemahan masing-masing, mendeterminasikan relevansi Islam dengan dimensi-dimensi pemikiran ilmiah tertentu pada disiplin-disiplin ilmu modern, mengidentifikasi problem yang dihadapi umat Islam dalam lintasan sejarah sebagai hamba sekaligus khalifah. Setelah memahami permasalahan yang dihadapi dunia, maka saatnya mencari lompatan kreatif untuk bangkit dan tampil sebagai protektor dan developer peradaban manusia.³⁸⁸

Sintesis kreatif harus dicetuskan di antara ilmu-ilmu Islam tradisional dan disiplin-disiplin ilmu modern untuk dapat mendobrak kemandekan selama beberapa akhir ini. Khazanah ilmu-ilmu Islam harus berkesinambungan dengan ilmu-ilmu modern dan harus mulai menggerakkan tapal batas depan ilmu pengetahuan ke cakrawala-cakrawala yang lebih jauh daripada apa yang diperkirakan oleh disiplin-disiplin ilmu modern. Sintesis kreatif itu harus menjaga relevansinya dengan realitas umat Islam dengan memperhatikan permasalahan yang telah dikenali dan dimainkan terdahulu.³⁸⁹

Langkah II. Penuangan Kembali Disiplin Ilmu Modern ke dalam Kerangka Islam: Buku-buku Daras Tingkat Universitas³⁹⁰

Berdasarkan wawasan-wawasan baru tentang Islam serta pilihan-pilihan kreatif bagi realisasi makna tersebut itulah sejumlah buku daras tingkat perguruan tinggi akan ditulis di semua bidang keilmuan modern. Berbagai esai yang mencerminkan dobrakan-dobrak pandangan bagi setiap topik, cabang ilmu atau permasalahan harus terkumpul cukup banyak agar sebuah “wawasan latar belakang”, atau “bidang relevansi” di mana akan muncul wawasan Islam bagi masing-masing cabang ilmu modern.

Sejumlah besar buku daras diperlukan untuk membina daya tahan intelektual para pemikir Muslim, dan sejumlah besar buku daras untuk pegangan di perguruan tinggi. Di atas segalanya, banyak buku yang diperlukan untuk memenuhi kebutuhan yang tak terhingga kaum Muslim dan untuk memproyeksikan dan meng-

³⁸⁸ *Ibid.*, h. 338.

³⁸⁹ Isma'il Raj'i al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, h. 112.

³⁹⁰ *Ibid.*, h. 113-115.



kristalisasi wawasan Islam yang juga amat luas itu.

Betapa pun, pertimbangan prioritas mengharuskan kita untuk menyalurkan usaha-usaha pertama kita di bidang pembuatan buku dasar baku di bidang masing-masing disiplin ilmu modern di dalam mana akan ditegaskan relevansi wawasan Islam di bidang tersebut. Buku-buku ini diharapkan dapat digunakan sebagai pedoman umum bagi para ilmuwan kelak di kemudian hari.

Langkah 12. Penyebarluasan Ilmu-ilmu yang Telah Diislamisasikan

Adalah suatu kesia-siaan apabila hasil karya para ilmuwan Muslim di atas disimpan saja sebagai koleksi pribadi mereka masing-masing. Juga sangat disayangkan apabila karya-karya tersebut hanya diketahui terbatas oleh segelintir kawan-kawan penulis atau hanya digunakan oleh lembaga pendidikan di lingkungan atau negeri mereka. Karya apa saja yang dibuat berdasar *lillahi Ta'ala* adalah menjadi milik seluruh umat Islam.³⁹¹

Selain itu untuk mempercepat program islamisasi ilmu pengetahuan, maka *pertama*, perlu sering diadakan seminar dan konferensi yang melibatkan berbagai ahli dalam bidang keilmuan untuk memecahkan persoalan di sekitar pengkotakan antardisiplin ilmu pengetahuan. *Kedua*, lokakarya untuk pembinaan staf. Setelah sebuah buku pelajaran dan tulisan pendahuluan ditulis sesuai dengan aturan 1 sampai 12 di atas, maka diperlukan staf pengajar yang terlatih. Para ahli yang membuat produk tersebut harus bertemu para staf pengajar untuk mendiskusikan sekitar pra-anggapan tak tertulis, dampak-dampak tak terduga dari teori, prinsip, dan pemecahan masalah yang dicakup buku tersebut.³⁹²

3. Ziauddin Sardar

a. *Riwayat Hidup Singkat Ziauddin Sardar*

Ziauddin Sardar lahir pada 31 Oktober 1951 di Pakistan, namun ia tumbuh dan berkembang di Hackney, Inggris Timur. Ziauddin Sardar adalah seorang penulis, penyiar, dan kritikus buda-

³⁹¹ *Ibid.*, h. 115-116.

³⁹² Khudori Soleh, *Filsafat Islam*, h. 340-341.



ya. Saat ini, beliau merupakan Professor of Law and Society, di Middlesex University, London, Inggris dan *Director of Centre for Postnormal Policy and Futures Studies*, di East West University, Chicago, Amerika Serikat. Beliau merupakan seorang *polymath*, yang berarti ia mempelajari berbagai macam disiplin ilmu. Ia menekuni perkembangan masa depan Islam sebagaimana masa depan ilmu pengetahuan dan teknologi, kritik sastra, hingga *cultural relations*, dan pemikiran kritis.³⁹³

Selain sebagai penulis terkemuka di Inggris, Ziauddin Sardar juga futurolog Muslim ternama. Ia merupakan seorang ilmuwan petualang dan telah melakukan perjalanan dunia. Ia pernah tinggal di Saudi Arabia selama lima tahun (1974-1979) di mana ia melakukan riset di The Hajj Research Centre King Abdul Aziz University. Dan selama periode ini ia berkeliling ke dunia Islam (negeri Islam) dalam riset buku pertamanya, *Science, Technology and Development in The World Muslim*.

Selain itu, ia juga telah banyak menulis buku, di antaranya *The Future of Muslim Civilization*, dan *Science and Technology in the Middle East*. Di samping sebagai penulis, ia juga sebagai salah satu editor terkemuka.³⁹⁴ Untuk memaparkan ide-ide tentang islamisasi ilmu pengetahuan, Sardar dan teman-temannya menerbitkan sebuah jurnal, yaitu jurnal *Afkar Inquiry* dalam bahasa Inggris. Sardar menekankan pembahasannya pada penciptaan suatu ilmu pengetahuan Islam kontemporer, yaitu sistem ilmu pengetahuan yang sepenuhnya didasarkan pada nilai-nilai Islam.

Sebagai seorang Muslim, melihat perkembangan ilmu pengetahuan di negara Muslim saat ini yang sangat lamban, tentu saja Sardar khawatir kalau nasib ilmu pengetahuan di negara-negara Muslim tidak dikembangkan sesuai dengan perubahan dan tuntutan zaman serta kebutuhan masyarakat Muslim. Kekhawatiran Sardar tidak hanya pada masalah perkembangan ilmu pengetahu-

³⁹³ "Biography". Dalam <http://ziauddinsardar.com/ziauddin-sardar-biography/>. Diakses 19 Maret 2018.

³⁹⁴ Taufik Abdullah dkk., (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid ke-6, (Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 2002), h. 150; Lihat Ziauddin Sardar, (Ed.), *The Touch of Midas: Science, Values and Environment in Islam and the West*, (Manchester: Manchester University Press, 1984), h. vi.



an di negara Muslim, tetapi juga ia mengkritik kelompok-kelompok Muslim lain yang tidak sejalan dengannya yang mengatakan bahwa dampak negatif ilmu pengetahuan modern dapat diatasi dengan menambahkan etika Islam. Argumen ini menurutnya tidak tepat, karena dampak ilmu pengetahuan juga menyangkut soal kognitif, sehingga perumusan epistemologi Islam juga amat diperlukan.

Kritik yang dialamatkan kepada dampak negatif ilmu pengetahuan modern atau Barat bukan hanya Sardar, tetapi juga berasal dari kalangan filsuf dan sejarawan ilmu pengetahuan Barat, seperti kaum pemikir *environmentalist* (pecinta lingkungan). Bahkan kelompok radikal kiri di Barat yang marak sejak 1960-an. Mereka mempertanyakan tentang keobjektifan dan keuniversalan ilmu pengetahuan. Dengan demikian, timbul asumsi bahwa islamisasi ilmu pengetahuan karena ilmu pengetahuan tidak bebas nilai.³⁹⁵ Dan tidak ada seorang ilmuwan Muslim pun yang menuntut ilmu hanya karena rasa ingin tahu, tetapi mereka menuntut ilmu dalam rangka mencari jejak Ilahi.³⁹⁶

Melihat kenyataan ini, menurut Sardar ada empat argumen untuk membangun kembali ilmu pengetahuan yang Islami. *Pertama*, sejarah setiap peradaban besar menciptakan sistem ilmu pengetahuannya yang berbeda-beda. *Kedua*, peradaban Islam pun dalam sejarahnya mengembangkan sistem ilmu pengetahuan yang unik. *Ketiga*, ilmu pengetahuan Barat bersifat destruktif terhadap umat manusia hingga ke akar-akarnya. Dan *keempat*, ilmu pengetahuan Barat tidak dapat memenuhi kebutuhan materiel, kultural, dan spiritual masyarakat Muslim. Untuk itu, Sardar menawarkan alternatif Islam.³⁹⁷ Dengan demikian, maka diperlukan suatu usaha untuk membangun kembali khazanah intelektual Muslim dan ilmu pengetahuan Islam sampai ke akar-akarnya.

³⁹⁵ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), h. 129.

³⁹⁶ Seyyed Hoessein Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, (Boulder: Shambhala, 1978), h. 73-74.

³⁹⁷ Lihat Zainal Abidin Bagir, "Kata Pengantar". Dalam Mehdi Golshani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*, alih bahasa: Agus Effendi, (Bandung: Mizan, 2003), h. xii.



b. Pemikiran Sardar tentang Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Pada dasar Sardar sangat *concern* dengan ilmu pengetahuan yang Islami, terbukti ia melihat berbagai dampak negatif penerapan ilmu pengetahuan dan teknologi Barat modern. Namun demikian, Sardar juga mengkritik konsep islamisasi ilmu pengetahuan yang digagas Isma'il Raj'i al-Faruqi. Ia melakukan rekonstruksi terhadap konsep tersebut dengan menggunakan terminologi ilmu pengetahuan Islam. Kritik Sardar diarahkan pada pendapat adanya relevansi antara ilmu pengetahuan Islam dan ilmu pengetahuan Barat. Ia tidak setuju dengan al-Faruqi yang menyatakan perlunya penguasaan terhadap ilmu pengetahuan Barat terlebih dahulu untuk menguasai ilmu pengetahuan Islam. Sardar menjelaskan bahwa semua ilmu dilahirkan dari pandangan tertentu dan dari segi hierarki tunduk kepada pandangan tersebut.

Oleh karena itu, usaha untuk menemukan epistemologi tidak boleh diawali dengan memberi tumpuan pada ilmu pengetahuan modern, karena islamisasi ilmu pengetahuan modern hanya bisa terjadi dengan membina paradigma yang mengkaji aplikasi luar peradaban Islam yang berhubungan dengan keperluan realitas kontemporer. Jika tetap bertahan pada corak berpikir seperti itu berarti hanya sebatas mengeksploitasi ilmu pengetahuan islami, namun tetap menggunakan corak berpikir Barat.³⁹⁸

Sardar menekankan perlunya penciptaan suatu ilmu pengetahuan Islam kontemporer sebagai *counter* atas ilmu pengetahuan modern Barat. Yaitu, suatu sistem ilmu pengetahuan yang berpijak pada nilai-nilai Islam. Gagasan ini berbeda dengan Nasr yang menggali kritiknya melalui perspektif kaum tradisional. Sardar dengan cerdas memanfaatkan kritik dari kalangan filsuf dan sejarawan ilmu pengetahuan Barat, terutama kaum pemikir *environmentalis* bahkan hingga kelompok radikal kiri di Barat yang marak sejak 1960-an. Kritiknya tersebut berujung kepada kenyataan ketidaknetralan ilmu pengetahuan modern dan besarnya pengaruh budaya Barat modern dalam bentuk ilmu pengetahuan serta dam-

³⁹⁸ Abdullah Ahmad Na'im, dkk., *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), h. 338.



pak-dampaknya.

Sardar memberikan solusi dengan mengatakan bahwa islamisasi ilmu pengetahuan harus berangkat dari membangun epistemologi Islam, sehingga hal ini bisa menghasilkan sistem ilmu pengetahuan yang dibangun di atas pilar-pilar ajaran Islam. Karena itu, menurut Sardar, yang diperlukan adalah re-orientasi radikal ilmu pengetahuan hingga ke tingkat epistemologi dan pengisian pandangan dunianya dengan nilai-nilai Islam agar terbentuk suatu ilmu pengetahuan Islam yang lebih sesuai dengan kebutuhan fisik dan spiritual umat Islam. Sardar menyebut usahanya ini dengan kontemporerisasi ilmu pengetahuan Islam. Nilai-nilai yang dijadikan pijakan epistemologi oleh Sardar adalah sepuluh nilai, yaitu tauhid, khilafah, ibadah, 'ilm, halal, haram, 'adl vs zulm, istishlah vs dhiya'.³⁹⁹ Kesepuluh rumusan nilai ini dapat diletakkan sebagai basis untuk menilai apakah program-program riset dan teknik masuk dalam kategori *islamic science* atau tidak. Misalnya, pertanyaan dapat diajukan, yaitu apakah ia membawa kepada penghormatan kepada kekhalifahan manusia berkenaan dengan dunia alam? apakah membawa kepada kesejahteraan manusia atau kesia-siaan?

Sardar juga mengidentifikasi cara perumusan epistemologi Islam, yaitu: (1) merumuskan paradigma ilmu pengetahuan, yaitu dengan menitik beratkan pada konsep, prinsip dan nilai Islam penting yang berhubungan dengan pengkajian khusus; dan (2) merumuskan paradigma tingkah laku, dengan jalan menentukan batasan etik di mana para ilmuwan Muslim bisa bekerja secara bebas.

Di sinilah visi pemikiran Sardar terletak pada cara ia memandang Islam. Berbeda dengan para intelektual Muslim sebelumnya yang melihat Islam secara atomistik. Sardar memahami Islam sebagai sebuah "peradaban" utuh yang harus direkonstruksi. Para intelektual Muslim tradisional melihat Islam hanya sekadar tuntunan perilaku dalam kehidupan sosial, ekonomi, pendidikan, dan politik. Adapun para intelektual muslim modern lebih membatasi Islam sebagai kesalehan pribadi, keyakinan, dan ritual. Baik para intelektual Muslim tradisional maupun modern hanya melihat Is-

³⁹⁹ *Ibid.*, h. 338.



lam sebagai wawasan keagamaan yang tidak mampu memunculkan dirinya sebagai sebuah peradaban.⁴⁰⁰

Oleh karena itu, Sardar menyebutkan bahwa ada tujuh tantangan besar yang harus dihadapi oleh umat Islam. Sardar mengharuskan elaborasi lebih jauh atas tantangan-tantangan tersebut sebagai prasyarat pokok untuk rekonstruksi peradaban Islam. Tujuh tantangan tersebut yaitu: (1) pandangan-dunia Islam; (2) epistemologi Islam; (3) syariah; (4) struktur sosial dan politik; (5) kegiatan ekonomi; (6) sains dan teknologi; dan (7) lingkungan hidup. Di luar tujuh tantangan tersebut, masih ada lagi hal-hal yang juga penting untuk dikaji namun sifatnya sekunder, seperti arsitektur, kesenian, pendidikan, perkembangan komunitas, dan perilaku sosial.⁴⁰¹

Di sini Sardar melakukan telaah terhadap konsep islamisasi pengetahuan al-Faruqi di dalam tiga aspek, yakni kritik paradigma, kritik epistemologi, dan kritik metodologi. Sebagaimana diketahui, dalam konsepnya al-Faruqi hendak melakukan islamisasi ilmu pengetahuan, yaitu ilmu-ilmu sosial Barat: ilmu ekonomi, ilmu politik, sosiologi, psikologi, dan antropologi. Islamisasi yang dimaksud yaitu menanamkan spirit Islam pada disiplin ilmu sosial Barat.⁴⁰²

Berdasarkan cara pandang ini, Sardar mengkritik paradigma yang digunakan al-Faruqi dalam konsep islamisasinya, khususnya masalah objektivitas dalam ilmu-ilmu sosial. Sardar menegaskan bahwa di dalam ilmu sosial Barat “tradisi idealis” terbukti sangat dominan. Adapun yang dimaksud tradisi idealis oleh Sardar, yaitu tradisi yang mempunyai nilai *apriori*, yakni *pertama*, persepsi yang dianggap netral secara konseptual, namun justru dibangun oleh kategori-kategori linguistik, sikap-sikap mental maupun *interest-interest* pengamat. *Kedua*, kategori-kategori menurut term-term mana pengalaman diorganisasikan, seperti halnya *qanun-qanun* kebenaran dan validitas. Kedua hal tersebut secara eksplisit akan merefleksikan nilai-nilai *interest* kelompok. Terkait masalah objek-

⁴⁰⁰ Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual*, (Bandung: Risalah Gusti, 1998), h. 1.

⁴⁰¹ *Ibid.*, h. 8-9.

⁴⁰² *Ibid.*, h. 50.



tivitas, ilmu pengetahuan modern diklaim sebagai pengetahuan yang paling objektif. Padahal ilmu pengetahuan modern tidak lebih objektif daripada ilmu pengetahuan Islam yang merupakan pendahulunya.

Pencarian objektivitas tidaklah khas Barat semata. Dalam perspektif Islam, pencarian objektivitas bukan hanya sah dan dianjurkan, berakar pada fitrah manusia, tetapi juga memiliki signifikansi religius yang besar. Objektivitas adalah elemen penting dari semangat ilmiah. Dalam tradisi Islam, objektivitas tidak bisa dipisahkan dari kesadaran religius tauhid. Adapun objektivitas dalam dunia ilmu modern dibatasi terutama pada wilayah empiris dan eksperimental. Tradisi intelektual Islam juga membicarakan objektivitas pada ranah kesadaran manusia yang lebih tinggi, hal ini merupakan konsekuensi logis dari keyakinan bahwa ada berbagai hierarki kebenaran objektif. Baik kebenaran fisik, matematis, dan metafisik yang pada dasarnya bersifat objektif.⁴⁰³

Pada posisi ini kritik Sardar cukup bisa diterima, karena Sardar melihat ilmu sosial Barat bukan sesuatu yang netral secara konseptual. Dalam paradigma islamisasi pengetahuan, Sardar melihat ilmu sosial Barat yang ingin diislamkan al-Faruqi adalah sarat nilai (*value bond*), artinya disiplin tersebut telah dikonstruksi oleh nilai-nilai Barat. Pembaruan-pembaruan di seluruh dunia Islam sejauh ini menurut Sardar lebih dipacu untuk membangun tiruan-tiruan terhadap tonggak intelektual Barat daripada membentuk kembali sumber 'aql-nya sendiri. Kenyataan tersebut menurutnya merupakan dampak dari pesatnya imperialisme epistemologis Barat terhadap alternatif pemikiran-pemikiran lainnya sejak sekitar 300 tahun yang lalu. Sehingga terciptalah cara-cara pengetahuan yang didominasi oleh citra orang Barat. Imperialisme tersebut tampaknya akan terus berlangsung, kecuali jika mampu diciptakan epistemologi alternatif.⁴⁰⁴

Walaupun dalam aspek-aspek tertentu kemajuan Barat ikut memberi andil positif bagi umat, namun al-Faruqi melihat bahwa

⁴⁰³ Lebih lanjut masalah objektivitas lihat Osman Bakar, *Tauhid dan Sains: Esai-esai Tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), h. 18-21.

⁴⁰⁴ Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Science*, (New York: Suny, 1989), h. 89-92.



kemajuan yang dicapai umat Islam bukan sebagai kemajuan yang dikehendaki oleh ajaran agamanya. Kemajuan yang mereka capai hanya merupakan kemajuan semu. Di satu pihak umat Islam telah berkenalan dengan peradaban Barat, tetapi di pihak lain mereka kehilangan pijakan yang kokoh, yaitu pedoman hidup yang ber-sumber moral agama.

Dari fenomena ini, al-Faruqi melihat kenyataan bahwa umat Islam seakan berada di persimpangan jalan. Sulit untuk menentukan pilihan arah yang tepat. Karenanya, umat Islam akhirnya terkesan mengambil sikap mendua, antara tradisi keislaman dan nilai-nilai peradaban Barat. Pandangan dualisme yang demikian ini menjadi penyebab dari kemunduran yang dialami umat Islam. Bahkan sudah mencapai tingkat serius dan mengkhawatirkan yang disebutnya sebagai “*malaisme*”.

Menurut al-Faruqi, sebagai efek dari *malaisme* yang dihadapi umat Islam sebagai bangsa-bangsa di anak tangga terbawah, mengakibatkan timbulnya dualisme dalam sistem pendidikan Islam dan kehidupan umat. Proses westernisasi pasca penjajahan Barat terjadi di hampir seluruh negara Muslim. Dan bisa dikatakan hal itu telah menghancurkan umat Islam dari ajaran Al-Qur’an dan Hadis. Dengan adanya westernisasi, berbagai pandangan hidup Barat diterima umat Islam tanpa filter. Akibatnya umat Islam dewasa ini menjadi terbingungkan (*confused*). Keadaan tersebut menyebabkan keadaan kultur integritas Islam terpecah, baik dalam aspek pemikiran maupun perbuatan.

Hal ini menunjukkan kebenaran ilmu pengetahuan bersifat sementara sampai ditemukan kebenaran baru. Selain itu, bagaimana dengan teknik-teknik penyiksaan atau penelitian untuk menciptakan *anthrax* dan persenjataan perusak massa yang lebih canggih, seperti nuklir, padahal semua itu bagian dari ilmu pengetahuan. Apakah masih bisa dipertahankan gagasan kesatuan “kebenaran” dan “ilmu pengetahuan” yang diyakini al-Faruqi tersebut.⁴⁰⁵

Dengan demikian, dapat diketahui bahwa Sardar menolak prinsip “kesatuan kebenaran dan kesatuan ilmu pengetahuan”.

⁴⁰⁵ Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual*, h. 46.



Sardar mengungkapkan bahwa epistemologi Islam kontemporer dapat dirumuskan dengan mengembangkan paradigma-paradigma di dalam ekspresi-ekspresi eksternal peradaban Muslim yang meliputi sains dan teknologi, politik dan hubungan internasional, struktur sosial dan kegiatan ekonomi, pembangunan desa dan kota. Semua aspek ekspresi eksternal peradaban Muslim tersebut dapat dipelajari dan dikembangkan dalam kaitannya dengan kebutuhan-kebutuhan dan realitas kontemporer.⁴⁰⁶

Dari sini Sardar sekali lagi menolak islamisasi ilmu pengetahuan dimulai dari disiplin ilmu yang sudah ada. Hal ini karena disiplin ilmu tersebut tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam. Menurut Sardar, suatu disiplin ilmu tidak ada begitu saja, melainkan lahir dari suatu pandangan dunia yang khusus dan secara hierarkis selalu tersubordinasikan pada pandangan dunia tersebut. Pembagian pengetahuan dalam disiplin ilmu seperti yang ada sekarang ini merupakan manifestasi khas dari peradaban Barat dalam merumuskan masalah-masalah. Banyak yang memandang bahwa langkah-langkah islamisasi ilmu seperti itu intinya adalah upaya untuk mempertemukan khazanah pengetahuan modern ke dalam kerangka Islam.

Dalam hal ini Sardar bertolak dari paradigma yang berbeda. Bahwasannya bukan Islam yang perlu direlevansikan dengan ilmu pengetahuan modern. Justru sebaliknya, Islam-lah yang harus dikedepankan, dalam arti ilmu pengetahuan modern yang dibuat relevan dengan Islam karena secara *apriori* Islam bersumber dari wahyu membawa kebenaran sepanjang masa.⁴⁰⁷ Di sinilah relevansi kritik Sardar, bahwa “pengharaman” terhadap ilmu *aqal* (nalar empiris) telah menjadikan kemandekan intelektual cukup lama yang semakin memperburuk kondisi umat Islam dalam ketertinggalan, apalagi ditopang oleh proses kolonialisasi Barat. Persoalan modernitas atas dunia Islam, masyarakat Islam yang selalu terjajah, baik fisik maupun budaya telah menjauhkan umat Islam me-

⁴⁰⁶ *Ibid.*, h. 53.

⁴⁰⁷ Muhammad Djakfar, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan, dalam Memadu Sains dan Agama; Menuju Universitas Islam Masa Depan* (Malang: UIN Malang, 2004), h. 83.



ngenal identitas dirinya.⁴⁰⁸

Menurut Sardar, epistemologi adalah inti sentral setiap pandangan dunia. Di dalam konteks Islam, epistemologi merupakan parameter yang bisa memetakan apa yang mungkin dan apa yang tidak mungkin menurut bidang-bidangnya; apa yang mungkin diketahui dan harus diketahui; apa yang mungkin diketahui tetapi lebih baik tidak diketahui; dan apa yang sama sekali tidak mungkin untuk diketahui. Menurut Sardar, epistemologi berusaha memberi definisi ilmu pengetahuan, membedakan cabang-cabangnya yang pokok, mengidentifikasi sumber-sumbernya dan menetapkan batas-batasnya. Dengan begitu, epistemologi membahas mengenai apa yang dapat kita ketahui dan bagaimana caranya kita mengetahuinya.⁴⁰⁹

Krisis epistemologis telah menjadi semacam imperialisme epistemologi di dalam Islam. Ini terjadi karena dominasi epistemologi Barat hampir menjadi satu-satunya metode mengetahui yang dianggap sah dan paling benar di dalam peradaban manusia. Menyikapi krisis ini, Sardar memandang bahwa dengan merumuskan epistemologi Islam kontemporer akan menjadi semacam sintesis terhadap imperialisme epistemologi Barat. Maka Sardar sangat menekankan untuk melakukan proyek ini bagi para sarjana Muslim ke depan.⁴¹⁰

prenadamedia
GROUP

⁴⁰⁸ Ziauddin Sardar, *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*, terj. Rahma Astutik (Bandung: Mizan, 1986), h. 75.

⁴⁰⁹ Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual*, h. 35.

⁴¹⁰ Muhammad Taufik dan Muhammad Yasir, "Mengkritisi Konsep Islamisasi Ilmu Ismail Raji Al-Faruq: Telaah Pemikiran Ziauddin Sardar". Dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 25 No. 2, Juli-Desember, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2017), h. 119.





prenadamedia
G R O U P



6

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Pada bagian penutup ini kembali ingin ditegaskan berdasarkan informasi Al-Qur'an maupun kajian para filsuf atau pemikir Muslim bahwa manusia merupakan makhluk ciptaan Allah Swt. yang bersifat monodulis. Artinya, manusia adalah rangkaian dari dua substansi, yaitu komponen materiel; jasmani yang berasal dari inti sari tanah, dan komponen imateriel; roh yang "ditiupkan" Allah Swt.. Dengan kalimat lain, manusia tersusun atas unsur jasmani dan rohani. Adapun yang menjadi hakikat (esensi) manusia menurut para filsuf atau pemikir Muslim adalah roh sebagai jati dirinya. Untuk itu manusia sebagai tokoh utama dalam membangun kembali rangka pikir ilmu pengetahuan islami.

Manusia sebagai makhluk ciptaan Allah Swt. yang paling mulia dan terbaik telah diperlengkapi dengan seperangkat potensi. Melalui potensi ini manusia dapat membangun rangka pikir ilmu pengetahuan islami. Potensi yang dimaksud, antara lain potensi tauhid (fitrah beragama), akal, hati (*qalb*), dan jasmani. Selain potensi positif ini, dalam diri manusia juga terdapat potensi negatif yang merupakan kelemahan manusia, seperti potensi untuk terjerumus dalam godaan hawa nafsu dan setan. Karena itu, manusia

dikatakan sebagai makhluk paradoksal, yakni memiliki kecenderungan ke arah kebaikan dan keburukan sekaligus.

Dengan potensi yang dimiliki manusia tersebut, Allah Swt. menjadikannya sebagai khalifah di bumi. Dan agar potensi itu dapat tumbuh dan berkembang dengan baik, niscaya dibutuhkan konsep keilmuan yang tidak dikhotomis. Sebab bila ilmu pengetahuan itu sarat dengan nilai-nilai peradaban Barat yang lebih mementingkan indra dan rasionalitas serta netral etik. Justru yang akan melahirkan manusia yang memiliki pribadi terpecah (*split personality*) dalam masyarakat. Lebih jauh, dalam proses regenerasi umat tampillah manusia-manusia yang memisahkan kehidupan sosial, politik, ekonomi, ilmu pengetahuan, dan teknologi dari ajaran Islam.

B. SARAN

Menyadari kenyataan tersebut, perlu adanya integrasi ilmu pengetahuan dengan nilai-nilai ajaran Islam. Para sarjana Muslim telah mencari alternatif konsep ilmu pengetahuan atas dasar pandangan dunia (*worldview*) Islam yang berdasarkan Al-Qur'an. Upaya ini dikenal dengan istilah "islamisasi ilmu pengetahuan". Pada dasar islamisasi ilmu pengetahuan tidak hanya menerapkan etika Islam dalam pemanfaatan ilmu pengetahuan. Tetapi lebih dari itu, yakni proses pengembalian dan pemurnian ilmu pengetahuan pada prinsip-prinsip hakiki, yaitu tauhid, kesatuan makna kebenaran dan kesatuan sumber ilmu pengetahuan. Dari ketiga prinsip ini yang disebut sebagai prinsip dasar ilmu pengetahuan Islami. Dari sini diturunkan ontologi, epistemologi, dan aksiologi ilmu pengetahuan.

Setelah itu dirumuskan klasifikasi ilmu pengetahuan yang merujuk kepada ilmu pengetahuan ilahiah (wahyu) dan ilmu pengetahuan manusiawi (indriawi dan rasional) yang berporos kepada Allah Swt.. Artinya, ilmu pengetahuan jenis kedua ini secara organik *inherent* dengan spirit wahyu Ilahi. Dengan proposisi yang dikemukakan ini dapat ditegaskan bahwa kajian ini dapat menjawab fokus permasalahan bagaimana integrasi ilmu pengetahuan me-



nurut Al-Qur'an. Melalui kerangka pikir islamisasi ilmu pengetahuan ini serasi dengan konsepsi manusia menurut Al-Qur'an, baik berkaitan dengan hakikat penciptaan, potensi dasar manusia, dan fungsi kekhalifahan manusia di bumi.





prenadamedia
G R O U P



DAFTAR PUSTAKA

Data Buku, Jurnal, Makalah, Majalah

- A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990).
- A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1969).
- A. Qadri Azizy, *Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman*, (Jakarta: Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, 2003).
- A. M. Saefuddin, (et al), *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi*, (Bandung: Mizan, 1993).
- Abbas Mahmud al-Aqqad, *Manusia Diungkap Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991).
- Abdul Fattah Jalal, *Asas-asas Pendidikan Islam*, terj. Herry Noer Ali, (Bandung: Diponegoro, 1988).
- Abdul Munir Mulkan, *Paradigma Intelektual Muslim*, (Yogyakarta: Sypress, 1993).
- Abdul Sani, *Lintasan Sejarah Pemikiran Perkembangan Modern dalam Islam*, (Bandung: PT RajaGrafindo Persada, 1998).
- Abdullah Abdul Rahman, *Wacana Falsafah Ilmu: Analisis Konsep-konsep Asas Falsafah*, (Kuala Lumpur: Sanon Printing Corporation, 2001).
- Abdullah Ahmad Na'im, (et al), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003).
- Abdullah Sidik, *Islam dan Filsafat*, (Jakarta: Triputra Masa, 1984).

- Abdurrahman Saleh Abdullah, *Teori-teori Pendidikan Berdasarkan Al-Qur'an*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2007).
- Abdurrahmansyah, *Wacana Pendidikan Islam Khazanah Filosofis dan Implementasi Kurikulum, Metodologi, dan Tantangan Pendidikan Moralitas*, (Yogyakarta: Global Pustaka Utama, 2004).
- Abu Yusuf Ya'kub bin Ishaq, *Rasail al-Kindi al-Falsafiyah*, (Mesir: Darul Fikri al-Arabi, t.th).
- Achmad Baiquni, "Filsafat Fisika dan Al-Qur'an". Dalam *Ulumul Qur'an*, No. 4, Vol. 1, 1990.
- Achmad Baiquni, *Al-Qur'an dan Ilmu Pengetahuan Kealaman*, (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1997).
- Achmad Baiquni, *Islam dan Ilmu Pengetahuan Modern*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983).
- Adnin Armas, "Westernisasi dan Islamisasi Ilmu". Dalam *Islamia*, Tahun II, No. 6, Juli-September, (Jakarta: Insist, 2005).
- Afzalur Rahman, *Al-Qur'an Sumber Ilmu Pengetahuan*, terj. M. Arifin (Jakarta: Rineka Cipta, Jakarta, 2000).
- Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986).
- Ahmad Musthofa, *Filsafat Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 1997).
- Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai James*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1997).
- Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, (Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren al-Munawwir, 1984).
- Akhmad Taufik, *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005).
- Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Modern*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2014).
- Akhyar Yusuf, *Pengertian Epistemologi, Logika, Metodologi, Ontologi, dan Aksiologi*, (Jakarta: Program Pascasarjana UI, 2002).
- Alexis Carrel, *Misteri Manusia*, terj. Kania Roesli, dkk., (Bandung: Remaja Karya, 1987).
- Al-Farabi, *Kitabu Arai Ahlul Madinatil Fadhilah*, pentahkik: Dr. Al-Biir Nashriy Naadir, (Darul Masyriq, 2002).
- Alfons Taryadi, *Epistemologi Pemecahan Masalah Menurut Karl R. Popper*, (Jakarta: PT Gramedia, 1989).
- al-Ghazali, *al-Risalah al-Laduniyyah*, in *Majmu'at Rasail*, Vol. III, 58.



- English Translation by Margareth Smith, *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1938, Part II, April, h. 19. Dalam Hamid Fahmy Zarkasyi, *Al-Ghazali's Concept of Causality, With Reference to His Interpretations of Reality and Knowledge*, (Malaysia: IIUM Press, 2010).
- al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Jilid 1, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.).
- al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum Al-Din*, Juz IV, (Semarang: Maktabah Karya Toha Putra, t.th.).
- al-Ghazali, *Keajaiban Hati*, terj. Nurchikmah, (Jakarta: Tintamas, 1984).
- al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, terj. Ahmadie Thaha, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986).
- Ali Issa Othman, *Manusia Menurut al-Ghazali*, terj. Johan Smit, Anas Mahyuddin, dan Yusuf, (Bandung: Pustaka Salman, 1981).
- Ali Syaifullah H.A., *Antara Filsafat dan Pendidikan*, (Surabaya: Usaha Nasional, t.th).
- Alparslan Açıkgenç, "The Framework for a History of Islamic Philosophy". Dalam *Al-Shajarah*, Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Jilid 1 No. 1 & 2, 1996.
- Alparslan Açıkgenç, *Scientific Thought and Its Burdens, An Essay in the History and Philosophy of Science*, (Istanbul: Fatih University Publications, 2000).
- Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012).
- Amrullah Ahmad, "Pendidikan dalam Perspektif Epistemologi Islam". Dalam *Media Dakwah*, Nomor 250, April 1995.
- Anis Chariri, "Landasan Filsafat dan Metode Penelitian Kualitatif". Paper disajikan pada *Workshop Metodologi Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif*, Laboratorium Pengembangan Akuntansi (LPA), (Semarang: Fakultas Ekonomi Universitas Diponegoro Semarang, 31 Juli-1 Agustus 2009).
- Asep Ahmad Hidayat, *Filsafat Bahasa*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2009).
- Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani, *Filsafat Umum: Dari Metologi sampai Teofilosofi*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2008).
- Aziz Musthafa dan Imam Musbikin, *Kloning Manusia Abad XXI: Antara Harapan, Tantangan, dan Pertentangan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).



- Azyumardi Azra, "Tradisionalisme Nasr, Eksposisi, dan Refleksi". Dalam *Ulumul Qur'an*, Volume IV, 1993.
- B Arif Sidharta, *Apakah Filsafat dan Filsafat Ilmu Itu*, Cet. I, (Bandung: Pustaka Sutra, 2008).
- Bagus Takwin, *Filsafat Timur: Pengantar ke Pemikiran-pemikiran Timur*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2003).
- Barbour, I.G., *Menemukan Tuhan dalam Sains Kontemporer dan Agama*, (Bandung: Mizan, 2005).
- Bawenga, *Sebuah Studi Filsafat*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1983).
- Budhy Munawar-Rachman, "Menolak Modernisme: Petunjuk Bagi Kaum Muda". Dalam *Islamika*, Nomor 4, April-Juni 1994.
- Bustanuddin Agus, "Al-Qur'an dan Pengembangan Ilmu Pengetahuan". Dalam *Panji Masyarakat*, No. 418, Tahun XXV, 1984.
- C. Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Telaah Atas Cara Kerja Ilmu-ilmu*, (Jakarta: Gramedia, 1991).
- C. A. van Peursen, *Orientasi di Alam Filsafat*, terj. Dick Hartoko, (Jakarta: Gramedia, 1991).
- C. A. van Peursen, *Susunan Ilmu Pengetahuan: Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu*, (terjemahan J. Drost), (Jakarta: Gramedia, 1989).
- Cahaya Khaeroni, "Epistemologi Rasionalisme Rene Descartes dan Relevansinya Terhadap Pendidikan Islam", Dalam *Jurnal Didaktika Religia*, Volume 2, No. 2 Tahun 2014.
- Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1996).
- Departemen Pendidikan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga (Jakarta: Balai Pustaka, 2007)
- Dian Safuddin, *Pemikiran Modern dan Postmodern Islam: Biografi Intelektual 17 Tokoh*, (Jakarta: PT Gramedia Widiasarana Indonesia, 2003).
- Diane Collinson, *Lima Puluh Filsuf Dunia yang Menggerakkan*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001).
- Didin Saefuddin, *Pemikiran Modern dan Postmodern: Biografi Intelektual 17 Tokoh*, (Jakarta: Grasindo, 2003)
- Dudung Abdullah Harun, *Mengenal Fase-fase Kejadian Kehidupan dan Sifat-sifat Manusia Menurut Al-Qur'an*, (Jakarta: Kalam Mulia, 1994).
- Egon G. Guba (edited), *The Paradigm Dialog*, (California: Sage Publication, 1990).



- Emma Dymala Somantri, "Kritik Terhadap Paradigma Positivisme". Dalam Jurnal *Wawasan Hukum*, Vol. 28 No. 01 Februari 2013.
- Ending Solehudin, "Filsafat Ilmu Menurut Al-Qur'an". Dalam *Islami-ca*, Vol. 6, No. 2, Maret 2012.
- Esa Kholid, *Konsep Tamadun Islam: Sains dan Teknologi*, (Malaysia: Universiti Teknologi Malaysia Skudai, 2001).
- F. Budi Hardiman, "Ilmu-ilmu Sosial dalam Diskursus Modernisme dan Pasca Modernisme". Dalam *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. V, 1995.
- F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi*, (Yogyakarta: Kanisius, 2009).
- F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, (Yogyakarta: Kanisius 2003).
- Fachry Ali dan Bachtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam*, (Bandung: Mizan, 1992).
- Fahmi Zarkasyi, "Worldview sebagai Asas Epistemologi Islam". Dalam *Majalah Islamia*, Tahun II No. 5, (Jakarta: Insist, 2005).
- Fathiyyah Hasan Sulaiman, *Konsep Pendidikan Al-Ghazali*, terj. Ahmad Hakim dan M. Imam Aziz, (Jakarta: P3M, 1986).
- Fouzia Ferdous dan Muhammad Athar Uddin, "Toward Islamization of Science and Technology". Dalam *IIUC Studies*, Vol. 9, No. 9, 2011.
- George Ritzer and Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, terj. Alimandan (Jakarta: Kencana, 2008).
- Giddens, A. *Beyond Left and Right*, (Cambridge, Polity Press, 1984).
- H.S. Zuardin Azzaino, *Axiomatika Ilmiah Ilahiah*, (Jakarta: Pustaka Al-Hidayah, 1989).
- Hamzah Yaqub, *Filsafat Agama: Titik Temu Akal dengan Wahyu*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1992).
- Harold Kincaid dkk., *Value-free Science?* (Oxford: Oxford University Press, 2007).
- Harun Hadiwidjono, *Sejarah Filsafat 2*, (Kanisius, Yogyakarta, 1992).
- Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta: Kanisius, 1980).
- Harun Nasution, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Vol. I, (Jakarta, Jambatan, 1992).
- Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992).
- Hasan Langgulong, *Asas-asas Pendidikan Islam*, (Jakarta: al-Husna,



- 1987).
- Hasan Langgulong, *Manusia dan Pendidikan: Suatu Analisis Psikologi, Filsafat dan Pendidikan*, (Jakarta: al-Husna, 1989).
- Hasan Langgulong, *Teori-teori Kesehatan Mental*, (Jakarta: al-Husna, 1986).
- Hery Sucipto, *Ensiklopedi Tokoh Islam dari Abu Bakar sampai Nashr dan Qardhawi*, (Jakarta: PT Mizan Publika, 2003).
- Hudori, "Eksistensi Manusia (Analisis Kritis Eksistensialisme Barat dan Islam)". *Skripsi*, (Lampung: Fakultas Ushuluddin, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Raden Intan Lampung, 2007).
- Hussein Heriyanto, *Paradigma Holistik*, (Jakarta: Teraju-Mizan, 2003).
- I.R. Poedjawijatna, *Manusia dengan Alamnya: Filsafat Manusia*, (Jakarta: Bina Aksara, 1987).
- Imam Suprayogo, "Membangun Integrasi Ilmu dan Agama: Pengalaman UIN Malang". Dalam Zainal Abidin Bagir (ed), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, (Bandung: Mizan, 2005).
- Inu Kencana Syafii, *Pengantar Filsafat*, (Bandung: Refika Aditama, 2007).
- Irhah Nugroho, "Positivisme Auguste Comte: Analisis Epistemologis dan Nilai Etisnya Terhadap Sains". Dalam *Jurnal Cakrawala*, Vol. XI, No. 2, Desember 2016.
- Ismail dan Wan Suhaimi, *Adab dan Peradaban*, (Malaysia: MPH Group Printing, 2012).
- Isma'il Raj'i al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, (Bandung: Pustaka, 1984).
- Ismail Raj'i al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, terj. Anas Mahyudin, (Bandung, Pustaka, 1995).
- J. Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1994).
- Jalaluddin dan Usman Said, *Filsafat Pendidikan Islam: Konsep dan Perkembangan Pemikirannya*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1994).
- Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual*, (Bandung: Mizan, 1997).
- Jalaluddin, "Sisi Pendidikan Islam: Konsep Peningkatan Kualitas Sumber Daya Insani". Ceramah pada acara Pengajian dan Mimbar Agama Islam TVRI Stasiun Pusat Jakarta untuk paket acara tanggal 6 Mei 1993.



- Jejem Mujamil Sufiana, "Paradigma Sains Modern: Suatu Tinjauan Singkat". Dalam *Majalah Sriwijaya*, Vol. 51, No. 1, (Palembang: Lembaga Penelitian, 1995).
- Juhaya S. Pradja, *Aliran-aliran Filsafat dan Etika*, (Bandung: Yayasan Piara, 1987).
- Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2010).
- Jurgen Habermas, *Ilmu dan Teknologi sebagai Ideologi*, (Jakarta: LP3ES, 1990).
- K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1975).
- K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, Jilid II, (PT Gramedia, Jakarta, 1996).
- Kementerian Agama RI, *Penciptaan Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains*, (Jakarta: Kemenag RI dan LIPI, 2012).
- Kenneth T. Gallagher, *Epistemologi*, terj. Hardono Hadi (Yogyakarta: Kanisius, 1994).
- Khudari Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).
- Khudori Soleh, "Plus-Minus Pesantren & PT". Dalam HR. Bhirawa, *Malang*, 18 Juli 1996.
- Khudori Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013).
- Khudori Soleh, *Skeptisisme al-Ghazali*, (Malang: UPN Press, 2010).
- Khudori Soleh, "Mencermati Konsep Islamisasi Ilmu Ismail Raj'i Al-Faruqi". Dalam *Jurnal Studi Islam Ulul Albab*, Vol. 12, No. 1, (Malang: Fakultas Psikologi UIN Maliki Malang, 2011).
- Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007).
- M. Amin Abdullah, "Relevansi Studi Agama-agama dalam Melenium Ketiga". Dalam Amin Abdullah dkk., *Mencari Islam Studi dengan Berbagai Pendekatan*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000).
- M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).
- M. Bahri Ghazali, *Konsep Ilmu Menurut al-Ghazali: Suatu Tinjauan Psikologi dan Pedagogik*, (Pedoman Ilmu Jaya, 1991).
- M. Basori, "Islamisasi Ilmu", Dalam HR *Pelita*, (ed. 24 Nopember 1991, No. XVIII/5450)



- M. Dawam Rahardjo, "Ensiklopedi Al-Qur'an: Ilmu". Dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. 1, No. 4, 1990.
- M. Dawam Rahardjo, "Ensiklopedia Al-Qur'an: 'Abd'". Dalam *Ulumul Qur'an*, No. 1, Vol. V, 1994.
- M. Dawam Rahardjo, "Strategi Islamisasi Pengetahuan". Dalam Moefflich Hasbullah (ed.), *Gagasan dan Perdebatan Islamisasi Ilmu Pengetahuan: Dekonstruksi Modernitas dan Rekonstruksi Alternatif Sains Islami Menjelang Milenium Ketiga*, (Jakarta: Pustaka Cidesindo, 2000).
- M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1994).
- M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1996).
- M. Sugeng Sholehuddin, *Ismail Raj'i al-Faruqi: The Founding Father Islamisasi Pengetahuan*. Dalam *Jurnal Forum Tarbiyah*, Vol. 8, No. 2, Desember 2010.
- M. Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996).
- M. M. Syarif, *Para Filsuf Muslim*, (Bandung: Mizan, 1985).
- M. Q. Patton, *Qualitative Evaluation and Research Methods*, Second Edition, (Newbury Park, CA: Sage, 1990).
- Mahdi Ghulsyani, *Filsafat-Sains Menurut Al-Qur'an*, terj. Agus Effendi, (Bandung: Mizan, 1991).
- Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, alih bahasa R. Mulyadi Kartanegara, *Sejarah Filsafat Islam*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986).
- Majid Fakhry, *Al-Farabi, Founder of Islamic Neo-Platonism: His Live, Works and Influence*, (England: Oneworld Publication, 2002).
- Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadi Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1987).
- Maurice Bucaille, *Asal-Usul Manusia Menurut Bibel, Al-Qur'an, dan Sains*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1996).
- Milton D. Hunnex, *Peta Filsafat: Pendekatan Kronologis dan Tematis*, (Jakarta: Teraju, 2004).
- Mochtar Pabottinggi, (penyunting), *Islam: Antara Visi, Tradisi, dan Hegemoni Bukan-Muslim*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1986).
- Mohammad Kosim, "Ilmu Pengetahuan dalam Islam: Perspektif Filosofis-Historis". Dalam *Jurnal Tadrîs*. Vol. 3, No. 2. (Pamekasan:



- State College of Islamic Studies Pamekasan, 2008).
- Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta, Belukar, 2004).
- Mohd. Nasir Omar, *Gagasan Islamisasi Ilmu*, (Kuala Lumpur: Lohprint SDN. BHD, 2005).
- Muchlis M. Hanafi, "Integrasi Ilmu dalam Perspektif Al-Qur'an". Dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 3, No. 2, (Jakarta: Balitbang Kemenag RI, 2010).
- Muhaimin, *Arah Baru Pengembangan Pendidikan Islam: Pemberdayaan, Pengembangan Kurikulum, hingga Redefinisi Islamisasi Pengetahuan*, (Bandung: Nuansa, 2003).
- Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arab* (Beirut: Markaz al-Thaqafi al-'Arabi, 1993).
- Muhammad Adib, *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010).
- Muhammad Djakfar, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan dalam Memadu Sains dan Agama; Menuju Universitas Islam Masa Depan* (Malang: UIN Malang, 2004).
- Muhammad Jamaluddin Alqasami Addimasyqi, *Bimbingan untuk Mencapai Tingkat Mu'min: Ringkasan dari Ihya' Ulumuddin (Karangan Imam al-Ghazali)*, terj. Moh. Abdal Rathomy, (Bandung: Diponegoro, 1994).
- Muhammad Taufik dan Muhammad Yasir, "Mengkritisi Konsep Islamisasi Ilmu Ismail Raji Al-Faruq: Telaah Pemikiran Ziauddin Sardar". Dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 25 No. 2, Juli-Desember, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2017).
- Muhammad Tholhah Hasan, *Dinamika Kehidupan Relgius*, (Jakarta: PT Listafariska Putra, 2004).
- Mujamil Qamar, *Epistemologi Pendidikan Islam dari Metode Rasional hingga Metode Kritik*, (Jakarta: Erlangga, 2005).
- Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003).
- Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Bandung: Penerbit Arasy, 2005).
- Mulyadi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respons Terhadap Modernitas*, (Jakarta: Erlangga, 2007).



- Ninian Smart, *Worldview: Crosscultural Explorations of Human Belief*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1983).
- Nur Jamal, "Model-model Integrasi Keilmuan: Format Ideal Perguruan Tinggi Agama Islam". Dalam *Islamedia: Jurnal Kajian Keislaman*, Vol. 1, No. 1, (Madura: STAI Nazhatut Thullab Sampang, 2011).
- Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992).
- Osman Bakar, *Hierarki Ilmu Membangun Rangka-Pikir: Islamisasi Ilmu Menurut al-Farabi, al-Ghazali, dan Quthb al-Din al-Syirazi*, terj. Purwanto, (Bandung: Mizan, 1997).
- Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Lipoto, (Bandung: Mizan, 1997).
- Osman Bakar, *Tauhid dan Sains: Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, terj. Yuliani Lupito, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994).
- Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, (Cambridge (UK): Islamic Texts Society, 1998).
- Oxford Advanced Learner's Dictionary*, Sixth Edition, (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- P. A. van der Weij, *Filsuf-filsuf Besar tentang Manusia*, diindonesiakan oleh K. Bertens A. A. Nugroho, (Jakarta: Gramedia, 1988).
- P. D. Saefuddin, *Islamisasi Sains dan Kampus*, (Jakarta: PPA Consultants, 2010).
- Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemik Sekapur Sirih Nurcholis Madjid*, (Jakarta, Teprit, 1993).
- Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an, *Beberapa Aspek Ilmiah tentang Al-Qur'an*, (Jakarta: Litera Antar Nusa, 1994).
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008).
- Ramayulis dan Syamsul Nizar, *Ensiklopedi Tokoh Pendidikan Islam: Mengenal Tokoh Pendidikan Islam di Dunia Islam dan di Indonesia*, (Ciputat: Quantum Teaching, 2005)
- Ramayulis, *Ilmu Pendidikan Islam*, (Jakarta: Kalam Mulia, 2008).
- Rene Descartes, *Discourse on Method and Meditations on First Philosophy*, translated Donald A. Cress (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993).



- Rene Descartes, *Risalah tentang Metode*, terj. Ida Sundari Husen dan Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: Gramedia, 1995).
- Rizal Mustansyir dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
- Robert C. Solomon & Kathleen M. Higgins. *Sejarah Filsafat*, (Yogyakarta: Benteng Budaya, 2000).
- Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1970).
- Rosnani Hashim, "Gagasan Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer: Sejarah, Perkembangan, dan Arah Tujuan", *Islamia*, Tahun II No. 6, Juli-September, (Jakarta: Insist, 2005).
- S. M. Zain, *Pengenalan Sejarah dan Falsafah Sains*, (Kuala Lumpur: Sinar Ilmu, 1987).
- Said Agil Husin al-Munawwar, "Konsep Al-Qur'an tentang Sumber Daya Manusia". Makalah Seminar Nasional dalam rangka Dies Natalis XXX IAIN Raden Fatah Palembang, 30 November - 1 Desember 1994.
- Saiful Anwar, *Filsafat Ilmu al-Ghazali*, (Bandung: Pustaka Setia, 2007).
- Sakban Rosidi, *The History of Modern Thought: A Brief but Critical Reminder*, (Malang: CISC, 2002).
- Samsul Nizar, *Peserta Didik dalam Perspektif Pendidikan Islam: Pengantar Filsafat Pendidikan Islam*, (Padang: IAIN Imam Bonjol Press, 1999).
- Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam: Pendekatan Historis, Teoretis, dan Praktis*, (Ciputat: Quantum Teaching, 2005).
- Save M. Dagon, *Filsafat Eksistensialisme*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1990).
- Sayyed Hossein Nasr dan Oliver Leamen (ed.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama (Bandung: Mizan, 2003).
- Seyyed Hoessein Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, (Boulder: Shambhala, 1978).
- Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan untuk Kaum Muda Muslim*, terj. Hasti Tarekat, (Bandung: Mizan, 1994).
- Seyyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban dalam Islam*, terj. Ahmad Noe'man, (Bandung: Pustaka, 1986).
- Seyyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern Man*, Revised and Enlarged Edition, (Chicago: ABC International Group, Inc, 2001).



- Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Chap. 5, (Albany (NY): the State University of New York Press, 1999).
- Seyyed Hossen Nasr, *Theology, Philosophy, and Spirituality Word Spirituality*, alih bahasa Suharsono dan Djamaluddin M.Z., *Intelektual Islam: Teolog, Filsafat, dan Gnosis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007).
- Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam, Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2012).
- Soerjanto Poespowardojo, "Menuju kepada Manusia Seutuhnya". Dalam Soerjanto Poespowardojo dan K. Berten, (ed.), *Sekitar Manusia: Bungai Rampai tentang Filsafat Manusia*", (Jakarta: Gramedia, 1985).
- Susanto, *Filsafat Ilmu: Suatu Kajian dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis dan Aksiologis*, (Jakarta; Bumi Aksara, 2011).
- Syarif (ed.), *History of Muslim Philosophy*, (Waisbaden: Otto Harrasowitz, 1963).
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas "Opening Address the Worldview of Islam: An Outline". Dalam Sharifah Shifa al-Attas (ed.), *Islam and Challenge of Modernity*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996).
- Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, (Malaysia: Universitas Sains Malaysia, 1989).
- Syed Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, Cet. ke-1, (Bandung: Pustaka, 1981).
- Syed Naquib al-Attas, *Konsep Pendidikan dalam Islam*, Cet. ke-7, (Bandung: Mizan, 1996).
- Taufik Abdullah dkk, (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid ke-6, (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002).
- Theodore Schick, Jr, Lewis Vaughn, *Doing Philosophy: An Introduction Through Thought Experiments*, (New York: McGraw-Hill Companies, 2002).
- Thomas F. Wall, *Thinking Critically about Philosophical Problem: A Modern Introduction* (Australia: Thomson Learning, 2001).
- Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Second Edition, (Chicago: University of Chicago Press, 1970).
- Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific of Revolution: Peran Para-*



- digma dalam Revolusi Sains*, terj. Tjun Surjaman, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002).
- Tim Dosen Filsafat Ilmu UGM, *Filsafat Ilmu sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Liberty, 2003).
- Toto Tasmara, *Membudayakan Etos Kerja Islami*, (Jakarta: Gema In-sani, 2002).
- Vincent Martin, O.P., *Filsafat Eksistensialisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).
- W. Mohd Azam. Mohd Amin, "A Preliminary Analysis of the Classical Views of the Concept of Integration of Knowledge". Dalam *Revelation and Sciences*, 04, No. 02, 2014.
- Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998).
- Yahya Jaya, *Spiritualisasi Islam*, (Jakarta: Ruhama, 1994).
- Zainal Abidin Bagir, "Kata Pengantar". Dalam Mehdi Golshani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*, alih bahasa: Agus Effendi, (Bandung: Mizan, 2003).
- Zainal Abidin, *Filsafat Manusia*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2014).
- Zainuddin, dkk., *Seluk-Beluk Pendidikan dari Al-Ghazali*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1991).
- Zalik Nuryana, "Kajian Potensi Manusia Sesuai dengan Hakikatnya dalam Pendidikan Holistik". Dalam *The 5th Urecol Proceeding*, (Yogyakarta: UAD, 18 February 2017).
- Ziauddin Sardar (ed.), *The Touch of Midas: Science, Values, and Environment in Islam and the West*, (Manchester: Manchester University Press, 1984).
- Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual*, (Bandung: Risalah Gusti, 1998).
- Ziauddin Sardar, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan atau Westernisasi Islam". Dalam Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual*, terj. Priyono, (Surabaya: Risalah Gusti, 1998).
- Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Science* (New York: Suny, 1989).
- Ziauddin Sardar, *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*, terj. Rahma Astutik (Bandung: Mizan. 1986).



Data Internet/Media Online

www.ekisonline.com/index.php?option=com_content. Diakses 20 Maret 2018.

www.epistemologimelayu.com/index.php. Diakses 20 Maret 2018.

www.evolutiondecceit.com/indonesian/keruntuhan14.php. Diakses 20 Maret 2018.

Mery Maswarita, "Paradigma Kuhn". Dalam <https://meryma.swarita.wordpress.com/2009/10/15/paradigma-kuhn/>. Diakses 12 Maret 2018.

Khudori Soleh, "Mencermati Konsep Islamisasi Ilmu Ismail R. Faruqi". Dalam <http://www.e-jurnal.com/2014/05/mencermati-konsep-islamisasi-ilmu.html>. Diakses 19 Maret 2018.

<http://ayususantiaditya.wordpress.com/2010/03/25/teori-kritis/4/21/2010>. Diakses 16 Maret 2018.

http://id.wikipedia.org/wiki/August_Comte. Diakses 15 Maret 2018.

<http://staff.blog.ui.ac.id/arif51/2008/03/31/positivisme-dan-perkembangannya/4/13/2010>. Diakses 16 Maret 2018.

<http://ujeberkarya.blogspot.co.id/2010/01/filsafat-eksistensialisme.html>. Diakses 17 Maret 2018.

https://www.academia.edu/20599199/KEBENARAN_EPISTEMOLOGIS_MENURUT_RENE_DESCARTES_atau_Personal_atau_UniversalAhmad Yanuana Samantho, "Krisis Multidimensional akibat Paradigma Ontologis-Epistemologis Materialisme-Sekulerisme Barat dalam Ilmu dan Kebudayaan". Dalam <https://ahmadsamantho.wordpress.com/2016/02/23/krisis-multidimensional-yang-disebabkan-oleh-paradigma-ontologis-epistemologis-materialisme-sekulerisme-barat-dalam-ilmu-dan-kebudayaan/>. Diakses 15 Maret 2018.

"Biography". Dalam <http://ziauddinsardar.com/ziauddin-sardar-biography/>. Diakses 19 Maret 2018.

"Epistemologi al-Kindi". Dalam <https://ruangmerindukandiadandia.wordpress.com/2010/02/16/epistemologi-al-kind/>. Diakses 18 Maret 2018.

A Khudori Soleh, "Mencermati Konsep Islamisasi Ilmu Ismail R. Faruqi". Dalam <http://www.e-jurnal.com/2014/05/mencermati-konsep-islamisasi-ilmu.html>. Diakses 20 Maret 2018.





PARA PENULIS

Prof. Dr. H. J. Suyuthi Pulungan, M.A., lahir di Tapanuli Selatan, 13 Juli 1956. Setelah mengenyam pendidikan Sarjana (S-1) Sejarah dan Kebudayaan Islam di Fakultas Adab, IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (1982), ia melanjutkan studi magister (S-2) Pemikiran Islam (1990), dan pada 1993 berhasil meraih gelar Doktor (S-3) Ilmu Agama Islam di universitas yang sama. Kemudian penulis dilantik sebagai profesor/guru besar Fakultas Adab dan Pascasarjana UIN Raden Fatah, Palembang.

Sejak dikukuhkan sebagai dosen tetap IAIN Raden Fatah Palembang (1987), hingga kini penulis setia mendedikasikan diri sebagai pendidik di perguruan tinggi. Ia pun pernah menjabat sebagai Rektor IAIN Raden Fatah Palembang periode 2003-2007.

Selain aktif mengajar, penulis juga aktif melakukan berbagai penelitian dan seminar ilmiah bidang sejarah kebudayaan dan pemikiran Islam. Di tengah kesibukannya itu, ia kerap meluangkan waktu untuk menulis, dan telah menghasilkan berbagai karya tulis, beberapa di antaranya: *Fiqh Siyasa: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (1994), *Universalisme Islam* (2002), *Sejarah Peradaban Islam* (2009), dan *Pemimpin dan Kepemimpinan dalam Perspektif Islam* (2014).

Dr. Nyimas Umi Kalsum, M.Hum., lahir di Palembang, 15 Juli 1975. Mengenyam pendidikan Sarjana (S-1) Bahasa dan Sastra Arab di Fakultas Adab dan Humaniora, IAIN Raden Fatah, Palembang (2000), kemudian melanjutkan studi magister (S-2) Filologi/ Ilmu Susastra di Universitas Indonesia (2004), dan pada 2016 berhasil meraih gelar Doktor (S-3) Peradaban Islam/Islam Melayu di UIN Raden Fatah Palembang.

Selain aktif sebagai staf pengajar di Fakultas Adab dan Humaniora, UIN Raden Fatah Palembang, penulis juga aktif melakukan berbagai penelitian di bidang humaniora. Di tengah kesibukannya itu, ia juga tergabung dalam beberapa organisasi ilmiah, seperti Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta, Masyarakat Pemaskahan Cab. Palembang (MANASSA), dan Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI) Cab. Palembang.



prenadamedia
G R O U P



Integrasi Ilmu Pengetahuan Menurut Al-Qur'an

ORIGINALITY REPORT

24%

SIMILARITY INDEX

22%

INTERNET SOURCES

1%

PUBLICATIONS

2%

STUDENT PAPERS

MATCH ALL SOURCES (ONLY SELECTED SOURCE PRINTED)

2%

★ kaniad.blogspot.com

Internet Source

Exclude quotes On

Exclude bibliography On

Exclude matches < 1%