

BAB I PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang Masalah

Paradigma teologis yang memberi penekanan berlebihan pada kekuasaan ilahi dan menempatkan manusia sebagai sosok yang lemah serta paradigma metodologis yang menekankan keunggulan wahyu atas akal (*the primacy of revelation over reason*) telah menjadikan al-Qur'an dan as-Sunnah sebagai teks kalam ilahi. Tidak ada dimensi empiris dan hukum menjadi suatu yang meta histories dan bebas dari sentuhan perubahan masyarakat. Ini ditambah lagi dengan paradigma lain berupa paradigma *linguistic* "optimisme" yang menyatakan bahwa bahasa adalah alat komunikasi yang cukup sehingga tidak diperlukan sarana lain untuk memahami hukum ilahi.

Pandangan-pandangan semacam ini nampaknya harus ditinjau ulang. Padahal sesungguhnya wahyu dan sunnah sunnah Nabi di dalamnya terkandung khasanah dan menjadi sumber ilmu pengetahuan yang luar biasa, baik ilmu-ilmu yang berkaitan dengan urusan akhirat ataupun dunia ini.¹

Untuk itu filsafat ilmu barangkali merupakan salah satu sarana dan sebagai alat pisau untuk membedah khasanah Qur'an dan Sunnah agar menjadi sumber dari segala sumber ilmu yang pancarannya dapat dirasakan dan dimanfaatkan umat manusia. Sehingga

¹ Dalam hal ini kita bisa melihat konsep yang ditawarkan Amin Abdullah dalam jarring laba-bala yang telah ditawarkannya dan ternyata Qur'an dan Sunnah menjadi sumber segala ilmu yang ada di dunia ini. Lihat M. Amin Abdullah, dalam "integrasi sains-Islam" *Mempertemukan Epistemologi Islam dan Sains, Yogyakarta*, Pilar Religia, 2004, hlm. 15.

wahyu dan sunnah tidak disisikan dari aktifitas keilmuan yang ada karena dianggap di dalamnya tidak lebih dari sekedar pandangan-pandangan metafisika yang tidak memiliki dasar kenyataan. Sementara itu kegiatan keilmuan harus didasarkan kepada realitas empiris saja karena akal tidak dapat menjelaskan secara pasti realitas transendental.²

Untuk itulah pengembangan ilmu agama Islam akan dapat terbukti dan terkuak jika filsafat sebagai disiplin ilmu, khususnya filsafat ilmu dihadirkan dalam konteks penelitian keagamaan ini, mengingat pembahasan agama itu sendiri sumbernya berasal dari wahyu yang bersifat metafisik demikian pula ruang lingkup kajian filsafat juga menembus dunia metafisik yang akan diungkap berdasarkan nalar-nalar rasional. Sehingga tulisan ini sangat cocok jika diberi judul tentang : *Pengembangan Ilmu Agama Islam Dalam Perspektif Filsafat Ilmu* (Studi Islam di Era Kontemporer)

1.2 Permasalahan.

Uraian dari latar belakang penelitian di atas tentu memunculkan berbagai pertanyaan antara lain sebagai berikut:

1. Apakah agama Islam (Qur'an dan Hadits) hanya berorientasi pada ilmu-ilmu keagamaan saja dan tidak memperhatikan persoalan-persoalan Iptek (alam), social?
2. Bagaimana pandangan kaum filsof dalam melihat Islam itu sendiri?
3. Bagaimana pengembangan ilmu agama Islam dan perspektif filsafat ilmu?

² Louay Safi, *The Foundation of Knowledge. A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, Selangor, Internasional Islamic University Malaysia Press dan Internasional Institute of Islamic Thpught, 1996, hlm. 171-172.

1.3 Tujuan Penulisan

Adapun tujuan penulisan ini adalah :

1. Menjelaskan orientasi ajaran Islam dalam memandang perkembangan ilmu pengetahuan.
2. Mendiskripsikan pandangan para filosof dalam melihat ajaran Islam dalam konteks perkembangan ilmu pengetahuan yang ada.
3. Mendiskripsikan model pengembangan ilmu agama Islam dalam perspektif filsafat ilmu

1.4 Manfaat Penulisan

Penulisan penelitian ini diharapkan akan membawa manfaat dan menjadi kontribusi bagi akademisi dan para praktisi bahwa :

1. Menambah wawasan dan merubah cara berfikir yang sementara ini menganggap Islam hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama saja.
2. Meluruskan anggapan bahwa Islam sebagai agama yang mengajarkan metafisik, sulit dan tidak bisa terjangkau alam empiris. Ini harus ditinggalkan jika ingin mengalami kemajuan dan perkembangan dalam meneliti sains.

Filsafat sebagai disiplin ilmu, khususnya filsafat ilmu sebenarnya cocok dijadikan sarana dan alat guna membedah dan menggali Qur'an dan Sunnah sebagai sumber dari segala sumber ilmu pengetahuan, agar khasanah ilmu pengetahuan yang ada di dalamnya dapat dimanfaatkan bagi kemajuan ilmu pengetahuan yang lagi berkembang pada saat ini di era kontemporer yang merupakan era kebangkitan umat Islam

BAB II

AJARAN AGAMA ISLAM DALAM MEMANDANG PERKEMBANGAN ILMU PENGETAHUAN

2.1 Mencari Arti Agama dan Islam.

Untuk mendapatkan pengertian atau definisi agama, namapaknya tidak mudah. Paling tidak ada tiga alasan untuk hal ini. *Pertama*, karena pengalaman agama itu adalah soal batin dan subjektif, juga sangat individualistic. *Kedua*, barangkali tidak ada orang yang berbicara begitu bersemangat dan emosional lebih daripada membicarakan agama, maka dalam membahas tentang arti agama selalu ada emosi yang kuat sekali hingga sulit memberikan arti kalimat agama itu. *Ketiga*, konsepsi tentang agama akan dipengaruhi oleh tujuan orang yang memberikan pengertian agama itu.³

Agama dalam arti teknis yang dalam bahasa Inggris disebut *Religion*, Belanda (*Religie*), Arab (*Ad-Din*) , Indonesia yakni agama itu sendiri, nampaknya sangat sulit diberikan definisi yang bisa diterima secara umum. Para filosof, sosiolog, psikolog, teolog dan lain-lainnya telah merumuskan definisi tentang agama menurut caranya masing-masing. Walaupun betapa mustahil memberikan sebuah definisi yang sempurna tentang agama, namun ada bentuk-bentuk yang mempunyai ciri khas daripada aktifitas keagamaan.⁴

Namun demikian tidak ada salahnya kalau kita melihat arti agama itu dalam kamus-kamus yang ada. Di dalam *Kamus al-Munjid*, Ad-din berarti pahala, ketentuan,

³ Pernyataan ini dikemukakan A.Mukti Ali, *Agama, Universitas dan Pembangunan*, Badan Penerbit IKIP Bandung, 1971, hlm. 4.

⁴ John R. Benner, *Religion* dalam *Encyclopaedia Americana*, Vol. 29, Americana Corporation, New York, hlm. 342.

kekuasaan, pengelolaan dan perhitungan.⁵ Dan dalam *Kamus Bahasa Inggris*, arti religion (agama) menyangkut aktivitas keseharian (kerja).⁶ Serta dalam *Kamus Ilmiah Populer* berarti keyakinan dan kepercayaan pada Tuhan.

Adapun untuk mendefinisikan pengertian Islam itu sendiri nampaknya dikalangan para pakar agak mengalami kesulitan pula seperti halnya dalam mendefinisikan agama. Banyak diantara para ahli agama Islam mendefinisikan Islam itu, namun nampaknya hanya terbatas dalam konteks pendekatan disiplin cabang ilmu yang digeluti masing-masing. Ahli fiqh akan berbeda dengan ahli pendidikan Islam, ahli tasawuf, ahli kalam, dan lain-lain. Untuk itu memahami Islam sebagai agama, barangkali akan lebih mengena jika kita melihat para pemikir kontemporer ini, yang menganggap Islam itu sebagai agama *rahmatan lil 'alamin*.⁷

2.2 Tipologi Pemikiran Islam

Mengamati perkembangan pemikiran Islam kontemporer, sedikitnya ada lima tren besar yang dominan.⁸ *Pertama*, fundamentalis, kelompok pemikiran yang

⁵ Louis Ma'luf, *Munjid: fi al-Lughah*, al-Matba'ah al-Katsulikiyah, tt.

⁶ John M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 1996, hlm. 476.

⁷ Lihat M. Amin Abdullah, op.cit, hlm. 13.

⁸ Bandingkan dengan Amin Abdullah dan akbar S. Ahmed. Disini Amin membagi menjadi dua tren besar, yakni kaum salaf dan modern, sedang akbar membagi dalam tiga tren besar yakni, tradisional, radikal dan modern. Lihat M.Amin Abdullah, *Falsafah Kalam*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1995, hlm. 31; Akbar S. Ahmed, *Posmodernisme Bahaya dan Harapan bagi Islam*, terj. Sirazi, Bandung, Mizan, 1993, hlm. 167-176. Bandingkan pula dengan Didin Saefuddin Buchori, *Membagi Islam Normatif dan Islam Aktual*. Dalam *Metodologi Studi Islam*, Bogor, Granada Sarana Pustaka, 2005, hlm. 7-9.

sepenuhnya percaya kepada doktrin Islam sebagai satu-satunya alternative bagi kebangkitan umat dan manusia.

Mereka ini dikenal sangat *committed* dengan aspek religius budaya Islam. Bagi mereka, Islam sendiri telah cukup mencakup tatanan sosial, politik dan ekonomi sehingga tidak butuh segala metode maupun teori-teori dari Barat.

Garapan utama mereka adalah menghidupkan Islam sebagai agama, budaya, sekaligus peradaban dengan menyerukan kembali kepada sumber asli (Qur'an dan Sunnah) dan menyerukan untuk mempraktekkan ajaran Islam sebagaimana yang dipraktekkan Rasul dan *al-Khulafa' ar-rasyidin*. Sunnah-sunnah rasul harus dihidupkan dalam kehidupan modern dan itulah inti dari kebangkitan Islam.

Para pemikir yang mempunyai kecenderungan tersebut antara lain, Sayyid Quthb, Muhammad Quthb, al-Maududi, Said Hawa, Anwar Jundi dan Ziauddin Sardar, juga tokoh seperti Abu Bakar Ba'asyir, Ja'far Umar Thalib, Habib Habsyi, di tanah air.⁹ Tokoh-tokoh Islam gerakan (*Islam haraki*) masuk dalam kelompok ini.

Demikian pula para pemikir keagamaan yang berafiliasi kepada massa muslim. Quthb bersaudara, misalnya secara jelas menyatakan perang terhadap ideology dan pandangan-pandangan asing. Seperti ditulis Luthfi Assyaukanie,¹⁰ hanya ada dua istilah yang dikenal dalam kamus intelektualnya yakni Islam (*jund Allah* dan *Ashab ar-Rasul*), dan jahiliyyah (*kuffar dan tagut*). Jahiliyyah adalah kondisi psikologis yang menolak petunjuk Tuhan.¹¹

⁹ Akbar menamai kelompok ini sebagai golongan radikal dan Ziauddin Sardar masuk di dalamnya, Lihat, Akbar, Ibid.

¹⁰ Luthfi Assyaukani, *Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*, tt

¹¹ M. Quthub, *Jahiliyyah al-Qarn al-Isyryn*, Kairo, Maktabah Wahbah, 1964,9.

Pada masa lampau, jahiliyyah diwakili kaum musyrik Mekkah dan Yahudi Madinah, sedang pada masa modern termanifestasikan pada jahiliyyah modern yakni, Barat dan para pemimpin *tagut* negeri-negeri muslim yang mengadopsi system Barat.¹² Dengan prinsip seperti itu, yang tampak pada mereka akhirnya sikap keras dan radikal. Mengikuti Meuleman, kecenderungan pertama ini nyaris tidak mengakomodasi wilayah dan muatan pengalaman manusia yang berkembang sesuai dengan perkembangan ilmu pengetahuan, sehingga sulit dibedakan dari tradisi yang *taqlidi-dogmatis*.¹³

Kedua, Tradisionalistik (*salaf*), kelompok pemikir yang berusaha untuk berpegang teguh pada tradisi-tradisi yang telah mapan.¹⁴ Bagi kelompok-kelompok ini, seluruh persoalan umat telah dibicarakan secara tuntas oleh para ulama pendahulu, sehingga tugas sekarang kita hanya menyatakan kembali apa yang pernah dikerjakan mereka, atau paling banter menganalogkan pada pendapat-pendapatnya. Namun demikian, berbeda dengan kaum fundamental yang sama sekali menolak modernitas dan membatasi pada *al-Khulafa' ar-Rasyidin* yang empat, kelompok tradisional justru melebarkan tradisi pada seluruh *Salaf as-Salih* dan tidak menolak pencapaian modernitas, karena apa yang dihasilkan modernitas, sains dan teknologi, bagi mereka, tidak lebih dari apa yang pernah dicapai umat Islam pada masa kejayaan dahulu. Sehingga

¹² Ibid. hlm. 11

¹³ Meuleman, *Riwayat Hidup dan Latar Belakang Mohammad Arkoun*, dalam Kata Pengantar buku Arkoun, *Nalar Islam dan Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Jakarta, INSIST, 1994, hlm.6.

¹⁴ Istilah tradisionalisme sendiri pada awalnya digerakkan oleh para pemikir Katolik pada abad ke-18 yang menuntut pengendalian kembali oleh Gereja. Sebab menurut mereka, masyarakat atau seseorang tidak bisa mengenal kebenaran yang hakiki kecuali atas bimbingan wahyu, dalam hal ini adalah gereja. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta, Gramedia, 1996, hlm.116.

mereka masih mau “mengadopsi” peradapan luar, tapi dengan syarat sedemikian itu harus diislamkan lebih dahulu. Karena itu, garapan mereka- khususnya dikalangan sarjana-nya adalah Islamisasi segala aspek kehidupan. Mulai dari masalah etika sampai ilmu pengetahuan dan landasan epistemologinya yang akan diserap harus diislamkan, agar seluruh gerak dan tindakan umat Islam adalah Islami.

Kecenderungan tersebut dapat dijumpai pada pemikiran Husein Nasr, Muthahhari, Naquib al-Attas dan Ismael Faruqi,. Husein Nasr, misalnya, selalu menekankan pentingnya menengok kembali warisan khazanah keilmuan Islam klasik seperti yang telah dibangun oleh al-Farabi, Ibn Sina, Suhrawardi, Ibn Arabi dan lainnya.¹⁵ Dalam menghadapi krisis spiritual masyarakat modern, Nasr menyodorkan sufisme yang dinilainya akan mampu menyampaikan mereka pada penemuan kembali jati diri kemanusiaannya¹⁶ Sikap “menghargai” warisan tradisi sendiri ditambah keharusan “adaptasi” dari tradisi luar yang masuk juga tampak pada pemikiran Attas dan Faruqi yang dikenal proyek Islamisasi ilmunya. Bagi keduanya, ilmu dan peradapan Barat harus diislamkan lebih dahulu sebelum digunakan masyarakat muslim, karena dasar dan sumber pemikiran Barat tidak sesuai dengan Islam (tidak Islam).¹⁷

¹⁵ Untuk masalah ini, lihat tulisan-tulisan Nasr, antara lain, *Tsalatsa Hukuma' Muslim* (Beirut: Dar al-Nahar, 1971); *Intelektual Islam Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono, (Yogyakarta: Pusaka Pelajar, 1996); “Sains Islam Sains Barat warisan bersama NasibBerbeda” dalam jurnal *al-Hikmah* Bandung: edisi, 14/ vol. VI/ 1995.

¹⁶ Husein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern*, tej. Abd Hadi (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 12-13. Akbar menyebut kelompok sebagai golongan radikal dan Sardar masuk di dalamnya. Lihat Akbar S. Ahmed, *Postmodernisme*, hlm. 169.

¹⁷ Lihat tulisan Aminullah Elhadi tentang Naquib Attas dalam bagian buku ini. Referensi lain, lihat, A. Khudori Soleh, *Tema Pokok Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pusaka Pelajar, 2003), bagian etika.

Di tanah air, kecenderungan tradisionalistik tersebut terlihat jelas dalam masyarakat pesantren. *Turats* (tradisi dengan segala aspeknya), dikalangan pesantren, tidak hanya dinilai sebagai sesuatu yang harus diikuti dan ditampilkan kembali dalam kehidupan modern, tetapi telah dianggap sebagai sesuatu yang sempurna, *fixed* dan tidak bisa dikritik (*sacral*) seperti al-Quran, atau menurut istilah Arkoun telah terjadi proses *Taqdis al-afkar ad-diniyyah* (pensakralan pemikiran-pemikiran keagamaan).¹⁸

Pemikiran tokoh-tokoh seperti asy-Syafi'i dan al-Ghazali, yang hidup abad pertengahan, dianggap telah menyelesaikan persoalan umat Islam sampai akhir zaman. Sedemikian, sehingga pada gilirannya, orang yang mendalami dan menguasai tradisi ikut mendapat *berkah* dianggap sebagai tokoh yang patut - untuk tidak mengatakan harus - dijadikan panutan dan dianggap mampu untuk menyelesaikan segala persoalan duniawi maupun ukhrawi.

Dengan kondisi dan perilaku seperti itu, seperti ditulis Hassan Hanafi,¹⁹ kecenderungan tradisionalisme pada saatnya melahirkan konsekuensi-konsekuensi tertentu yakni :

(1) Eksklusifisme. Karena adanya penokohan, bahkan pensakralan individu, sikap tradisionalistik menggiring terbentuknya sikap-sikap eksklusif yang hanya menghargai dan mengakui kebenaran kelompoknya sendiri dan menolak keberadaan pihak lain.

(2) Subjektifisme. Sebagai akibat lanjut dari eksklusifisme, orang-orang kelompok ini menjadi kehilangan sikap objektif dalam menilai sebuah persoalan. Benar dan salah

tidak lagi didasarkan atas persoalannya, tetapi lebih pada asalnya, dan dari oleh kelompok mana atau tokoh siapa.

(3) Determinisme, sebagai akibat lebih lanjut dari dua konsekuensi di atas, dimana masyarakat telah tersubordinasi dan terkurung dalam suatu warna, mereka menjadi terbiasa menerima "sabda" sang panutan dan menganggapnya sebagai sebuah keniscayaan tanpa ada keinginan untuk mengubah apalagi menolak.

Ketiga, reformistik yaitu kelompok pemikiran yang berusaha merekonstruksi ulang warisan-warisan budaya Islam dengan cara memberi tafsiran-tafsiran baru.

Menurut kelompok ini, umat Islam sesungguhnya telah mempunyai budaya dan tradisi (*Turats*) yang bagus dan mapan. Namun, tradisi-tradisi tersebut harus dibangun kembali secara baru (*i'adah bunnayah min al-jadid*) dengan kerangka modern dan prasyarat rasional agar bisa tetap *survive* dan diterima dalam kehidupan modern. Karena itu, kelompok ini berbeda dengan kalangan tradisional yang tetap menjaga dan melanggengkan tradisi masa lalu seperti apa adanya.

Kecenderungan pemikiran ini antara lain, dapat dijumpai pada pemikir-pemikir reformis seperti Hasan Hanafi, Asgar Ali Engineer, Bint Asy-Syathi, Amina Wadud, M. Imarah, M. Khalafallah dan Hasan Nawab. Bagi Hassan Hanafi, rekonstruksi adalah pembangunan kembali warisan-warisan Islam berdasarkan spirit modernitas dan kebutuhan muslim kontemporer.

Teologi (*ilm al-kalam*) yang oleh Hanafi dianggap sebagai ilmu yang paling fundamental dalam Islam harus dibangun kembali sesuai dengan perspektif dan standar modernitas. Untuk itu, ia menawarkan ide teologi baru, yakni bahwa teologi bukan sekedar ideologi revolusi

¹⁸ Arkoun, *Al-Islam al-Akhlaq wa as-Siyasah*, terjemah Prancis ke Arab oleh Hasim Shaleh (Berikut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1990), hlm. 171.

¹⁹ Hassan Hanafi, *at-Turas wa at-Tajdid Mauqifuna min at-Turas al Qadim* (Berikut: Al-Muassasah al-Jami'iyah li dl-Dirasat wa al-Nasyr wa al-Tauzi, 1992), hlm. 27-29.

ideologis yang dapat memotivasi kaum muslim modern untuk beraksi melawan despotisme dan penguasa otoriter.²⁰

Di sini Hanafi mengubah teologi Asy'ariyah yang teosentris menjadi antroposentris. Antara lain, misalnya, term *wahdaniyyah* (keesaan) tidak dirujuk pada keesaan Tuhan, penyucian Tuhan dari paham syirik yang diarahkan pada paham trinitas maupun politeisme, tetapi lebih mengarah pada eksperimentasi kemanusiaan. *Wahdaniyyah* adalah pengalaman umum kemanusiaan tentang kesatuan: kesatuan tujuan, kesatuan kelas, kesatuan nasib, kesatuan tanah air, kesatuan kebudayaan, dan kesatuan kemanusiaan.²¹

Keempat, postradisionalistik, yaitu kelompok pemikiran yang berusaha mendekonstruksi warisan-warisan budaya Islam berdasarkan standar-standar modernitas.

Kelompok ini, pada satu segi, tidak berbeda dengan kelompok kedua, reformistik, yaitu bahwa keduanya sama-sama mengakui bahwa warisan tradisi Islam sendiri tetap relevan untuk era modern selama ia dibaca, diinterpretasi dan dipahami sesuai standar modernitas. Namun, bagi postradisionalistik, relevansi tradisi Islam tersebut tidak cukup dengan interpretasi baru lewat pendekatan rekonstruktif, tetapi harus lebih dari itu, yakni dekonstruktif. Inilah perbedaan utama diantara keduanya.

Bagi kaum postradisionalistik, seluruh bangunan pemikiran Islam klasik (*turas*) harus dirombak dan dibongkar, setelah sebelumnya diadakan kajian dan analisis terhadapnya. Tujuannya, agar segalanya yang dianggap

²⁰ Lebih jelas tentang ini, lihat tulisan Hasan Hanafi, *min al-Aqidah Illa as-Saurah* (Kairo: Maktabah Matbuli, 1991), Khususnya jilid pertama.

²¹ *Ibid*, hlm. 309-311. Lihat juga, A. Khudori Soleh, *Tema Pokok Filsafat Islam, tentang Rekonstruksi Teologi Hasan Hanafi*.

absolut berubah menjadi relatif dan yang ahistoris menjadi historis.²²

Para pemikir postradisionalistik tersebut, seperti dituturkan Assyaukanie,²³ umumnya adalah terdiri atas pemikir muslim yang banyak dipengaruhi gerakan postrukturalis Prancis dan beberapa tokoh posmodernisme lainnya, seperti De Saussure (linguistik), Levi-Strauss (Antropologi), Lacan (psikologi), Barthes (semilogi), Foucault (epistemologi), Derrida (grammatologi), dan Gadamer (hermeneutika).

Kecenderungan dekonstruktif ini tampak jelas pada pemikiran tokoh-tokoh seperti Arkoun, Jabiri, Syahrur, Abdullah A. Naim, Nasr Hamid Abu Zayd, Fatima Mernissi dan Najib Mahfuz. Tokoh lain adalah M. Bennis, Abd Kabir Khetibi, Salim Yafut, Aziz Asmeh dan Hasyim Shaleh. Di tanah air, kecenderungan-kecenderungan tersebut tampak dikalangan pemikir muda NU, seperti Ulil Abshar Abdalla, Masdar F. Mas'udi dan sebagian aktivis PMII.

Arkoun, misalnya, berusaha membongkar otoritas teks. Menurut Arkoun, teks suci dan apa yang disebut *turas*, tidak lepas dari sejarah tetapi sebaliknya justru sepenuhnya terbentuk dan terbakukan dalam sejarah karena itu ia harus dibaca lewat kerangka sejarah, dimana bagi Arkoun, historisisme berarti masa lalu harus dilihat berdasarkan strata historikalnya dan harus dibatasi menurut runtutan kronologis dan fakta-fakta nyata. Dengan metode ini, relevansi antara teks dengan konteks menjadi terhapuskan sehingga yang dibutuhkan adalah makna-makna baru yang secara potensial bersemayam dalam

²² M. Abid al-Jabiri, *at-Turas wa al-Hadasah Dirasah wa Munaqayah* (Beirut: Markaz al-Tsaqafah al-Arabi, 1991), hlm. 48.

²³ Luthfi Assyaukanie, *Tipologi dan Wacana Pemikir Arab Kontemporer*

teks.²⁴ Dekonstruksi terhadap warisan tradisi seperti di atas juga dilakukan oleh Jabiri membongkar epistemology Arab-Islam yang telah mapan.²⁵

Kelima, modernistic, yaitu kelompok pemikiran yang hanya mengakui sifat rasional-ilmiah dan menolak cara pandang agama serta kecenderungan mistis yang tidak berdasarkan nalar praktis.

Menurut kelompok ini, agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan dengan tuntutan zaman sehingga ia harus dibuang dan ditinggalkan. Karakter utama gerakannya adalah keharusan berpikir kritis dalam soal-soal kemasyarakatan dan keagamaan, penolakan terhadap sikap *jumud* (kebekuan berpikir) dan *taqlid*.²⁶

Yang masuk dalam kelompok ini umumnya adalah para tokoh muslim yang banyak mengkaji dan dipengaruhi

²⁴ M. Arkoun, *Tarikhyyah al-Fikr al-Arabi al-Islami*, terj. Dari Prancis ke Arab oleh Hasyim Shaleh (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1990), 14.

²⁵ Uraian tentang ini, lihat al-Jabiri, *Bunyah al-Aql al-Arabi* (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1991).

²⁶ Mukti Ali, *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini* (Jakarta: Rajawali Press, 1988), hlm. 258; Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago: Chicago University Press, 1962), hlm. 215-217. Di Barat, tidak jauh berbeda dengan Islam, kelompok modernis digambarkan sebagai gerakan pemikiran yang mengabdikan diri pada kekuatan rasio, sains dan kapitalisme. Menurut Bambang, pada saatnya, gerakan ini menimbulkan dampak-dampak yang sangat tidak menguntungkan. (1) Lahirnya pandangan dualisme yang membagi realitas menjadi subjek-objek, spiritual-material, manusia-dunia dan seterusnya. (2) Akibat paradigma yang serba objektif dan positivistic, kebenaran suatu keilmuan diukur berdasarkan pada positif-empiris sehingga nilai-nilai moral religius menjadi kehilangan wibawa dan akhirnya menggiring ,manusia untuk mudah untuk melakukan tindakan kekerasan, mengalami depresi dan keterasingan akibat daripada yang disebut "kekeringan ruhani". (3) Akibat lebih lanjut, karena tidak adanya pegangan religius, manusia menjadi berpegang pada materi, materialisme. Kehidupan tidak lain adalah penguasaan atas hal-hal material, *survival of the fittest*. konsekuensinya, muncullah tribalisme, yaitu mentalitas yang mengunggulkan suku atau kelompoknya sendiri. Lihat, Bambang Sugiarto, *Posmodernisme Tantangan bagi Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hlm. 29-30.

pemikiran marxisme (aspek intelektualitasnya dan bukan ideologinya), seperti Kassim Ahmad, Thayyib Tayzini, Abdullah Arwi, Faud Zakaria, Zaki Nadjib Mahmud, dan Quanstantine Zurayq. Di tanah air, kalangan Muhammadiyah sering mengklaim diri sebagai golongan modernis.

Abdullah Arwi, misalnya, adalah tokoh asal Maroko yang sangat mempercayai akurasi metode historisisme. Dalam bukunya, *al-Arab wa al-Fikr at-Tarikhi*, Arwi menyatakan bahwa *turas* adalah suatu bentuk tradisi yang harus dilampaui. Masyarakat Islam tidak akan maju selama cara berpikir dan orientasi mereka masih ke masa lalu.²⁷ Karena itu, ia menolak pendekatan yang dilakukan kaum tradisionalis (*salaf*) dan juga sekuler. Menurutnya, kaum salaf telah bersalah dengan menempatkan tradisi pada posisi yang sakral dan *salih likullizaman wa makan*. Padahal kenyataannya, masa kini jelas berbeda dengan masa lalu. Sementara itu, kaum sekuler bersalah telah berlaku eklektis dengan memilih-milih unsur-unsur tertentu dari Barat.

Pihak pertama ingin menjadikan masa lalu sebagai model kemajuan sedang pihak kedua ingin menjadikan orang lain (Barat) sebagai model kemajuan dirinya. Keduanya sama-sama ahistoris, tidak kreatif dan tidak akan berhasil membangun peradapan Islam. Untuk mengurangi kekurangan tersebut, Arwi menawarkan gagasan untuk berpikir kritis dan histories (historisisme) dan itu ada dalam marxisme dengan teori dialektika historisnya. Karena itu, mempelajari marxisme demi tercapainya taraf tersebut harus menjadi prioritas, apalagi marxisme juga berkaitan dengan masalah ekonomi, sosial dan politik. Itu semua,

²⁷ Abdullah Arwi, *al-Arab wa al-Fikr at-Tarikhi* (Beirut: Markaz Tsaqafi al-Arabi, 1973), 77-79.

menurut Arwi, sangat cocok dan sejalan dengan kebutuhan masyarakat muslim kontemporer.²⁸

Gagasan berpikir kritis historis seperti di atas juga bisa dilihat pada Kassim. Ia menganjurkan untuk menganalisis tradisi-tradisi Islam (termasuk sunnah Rasul Saw) lewat kajian histories.²⁹ Tradisi-tradisi termasuk sunnah Rasul yang tidak bisa dibuktikan otentisitasnya lewat analisis historis berarti dusta dan harus ditolak, dan Kassim sendiri menolak keberadaan hadis Nabi (tetapi bukan kenabiannya). Baginya, apa yang ditulis Bukhari, Muslim, dan para perawi hadis hanyalah sangkaan mereka belaka bahwa itu berasal dari Nabi, karena tidak ada bukti akurat tentang semua itu.³⁰

Lima model atau kecenderungan itulah yang tampaknya meramaikan percaturan pemikiran Islam saat ini. Gagasan-gagasan tokoh yang dikaji di dalam buku ini tidak lepas dari lima model tersebut. Penulis tidak akan memberikan penilaian atas masing-masing tipe. Namun, model pemikiran dekonstruktif agaknya lebih cocok untuk kajian-kajian keislaman kontemporer, dengan syarat bahwa dekonstruksi tidak berhenti pada sekedar pembongkaran, tetapi perlu dilanjutkan pada pemberian alternative.

Ini penting, sebab selama ini, ciri khas dekonstruktif adalah membongkar tanpa penyelesaian. Jika itu yang terjadi, kelompok dekonstruktif tidak akan mampu memberi kontribusi yang berarti kepada umat, tetapi justru akan “berhadapan langsung” dengan mereka.

²⁸ *Ibid*, hlm. 147-153.

²⁹ Mahyuddin Yahya, *Penjelasan mengenai Hadis dan Kod 19* (Malaysia Persatuan Bebas Mahasiswa Timur Tengah, 1986), hlm. 33-35.

³⁰ Kassim Ahmad, *Hadis Suatu Penilaian Semula*, (Malaysia;: Media Intelek BHD, 1986), hlm.85-88.

2.3 Epistemologi dan Paradigma Keterpaduan Iptek dengan Islam Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Al-Sunnah

Penulis menemukan bahwa wacana persoalan epistemologi ilmu agama dan ilmu umum atau persoalan tentang *interplay between Science and Religion* oleh Syaikh Yusuf Qardhawi,³¹ harus dilihat sebagai bagian dari *al-hisab al-khitami* 'evaluasi akhir'. Ini merupakan *Tradisi ilmiah* untuk mengevaluasi perjalanan umat Islam sepanjang abad atau pada saat memasuki pergantian millennium, untuk mencatat segala pesan, dinamika dan gerak laju peradaban umat Islam (*Legacy of Islam*) sejak Rasulullah Saw. meletakkan batu pertama bangunan masyarakat muslim dan Negara Islam pertama di Madinah.³² Lalu sejarah kemanusiaan mulai dapat mencatat bahwa pada kenyataannya di paruh pertama millennium kedua kaum muslimin mampu menguasai dunia. Peradaban mereka menjadi sokoguru peradaban dunia, disaat bangsa Eropa kala itu masih melihat pengobatan ada di tangan dukun, dan para rohaniwannya merintanggi segala usaha untuk kemajuan dunia. Abad inilah yang mereka sebut dengan *the middle Ages*, yang merepresentasikan masa-masa keterbelakangan dan kegelapan mereka.³³ George Sarton, pakar sejarah Sains dari Harvard University dalam karya monumentalnya *Introduction to the History of*

³¹ Yusuf Qardhawi, *Umat Islam Menyongsong abad ke-21* (Solo: Era Intermedia, 2001)

³² Yusuf Qardhawi, *Menghidupkan Nuansa Rabbaniyah dan Ilmiah* (Jakarta: Pusaka al-Kautsar, 1996); *Al-Qur'an Berbicara Tentang Akal dan Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: Gema Insani Press, 1998); *As-Sunnah Sebagai Sumber IPTEK dan Peradaban* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1998)

³³ Philip K. Hitti, *Sejarah Tingkas Dunia Arab* (Yogyakarta: Pustaka Iqra', 1996). Lihat pula Mehdi Nakosteen, *History of Islamic Origins of Western Education A. D. 800-1350; with an introduction to Medieval Muslim Education* (Bouler, Colorado, USA: University of Colorado Press, 1964)

Science yang berjumlah lima jilid itu, menegaskan realitas dan entitas *Legacy of Islam* dengan pernyataannya:

“The outstanding result of the investigations published was the establishment of the intellectual supremacy of the Muslim or Arabic peoples during a period extending from the middle of the 8th century to the end of the 11th century- more than three centuries. That hegemony had often been surmised, but my comparative studies gave the first irrefutable proof of its reality and illustrated it with an abundance detail... the activity of the Muslim scholars and men of science was overwhelmingly superior. They were the real standard-bearers of civilization in those days. Their activity was superior in almost every respect... they continued to produce some great scientists in the 13th, the 14th, and even the 15th century... they had time to accomplish numerous and remarkable investigations in mathematics, astronomy, chemistry, physics, technology, geography, and medicine...”

Dalam paruh kedua millennium kedua, kendali dunia beralih kepihak Barat. Mereka mulai bangkit dari kegelapan menuju cahaya, dari kemandekan menuju pembebasan, dan dari puritanisme menuju progresivitas. Kemanusiaan yang jujur tidak akan mengingkari bahwa sesungguhnya mereka dapat maju dan berkembang karena interaksi intensif dengan kaum Muslimin. Mereka belajar di Universitas-universitas Islam diantaranya ke Cordoba dan Toledo di Spanyol untuk belajar dan kemudian menyalin buku-buku karya ilmuwan Muslim.³⁴ Diantara mereka terdapat nama-nama seperti Herman si -Pincang (1013-1054) biarawan Reichenau di Swiss yang menulis buku Matematika dengan pengaruh kuat dari para ilmuwan Muslim; Adelard of Bath (1090-1150) dari Inggris yang menyamar sebagai orang Islam dan mengikuti kuliah-kuliah di Cordoba menulis *Kompendium untuk Sains Ilmuwan Muslim*, Gerardo de Cremona (1114-1187) yang menyalin dan menerjemahkan sekitar 90 karya-karya ilmuwan Muslim

³⁴ Ahmad Baiquni, *Al-Quran dan ilmu Pengetahuan Kealaman* (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 1997); *Al-Quran, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi* (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf, 1995) dan Khawaja Jamil Ahmad, *Hundred Great Muslims* (Pakistan, Lahore: Ferozsons Ltd., 1984)

kedalam bahasa latin, termasuk karya-karya al-Farabi, Jabir Ibn Hayyan dan Ibnu Haytsam. Professor Fuat Sezgin dari Universitas Frankfurt, yang menulis buku *Geschichte des Arabischen Schrifttums* (20 jilid), menemukan bahwa tidak sedikit karya ilmuwan Muslim yang dibajak dengan menyalinnya dan membubuhkan nama penyalin itu sendiri sebagai ganti nama penulis aslinya.

Syaikh Yusuf Qardhawi³⁵ menulis, “apa peran yang bisa dimainkan umat Islam di millennium baru (ketiga), atau minimal di abad baru? “ sejarah telah mengajarkan bahwa peradaban adalah siklus, dan waktu akan terus bergulir. Perubahan merupakan keniscayaan dan tetapnya keadaan adalah *impossibility, absurdity*. Itulah hukum perputaran kosmos yang permanen, sebagaimana ditetapkan oleh Allah Swt. dalam firman-Nya :

“Jika kamu (pada perang Uhud) mendapat luka, maka sesungguhnya kaum (kafir) itupun (pada perang badar) mendapat luka yang serupa. Dan masa (kejayaan dan kehancuran) itu, kami pergilirkan diantara manusia (agar mereka mendapat pelajaran), dan supaya Allah membedakan orang-orang yang beriman (dengan orang-orang kafir)... “QS Ali”Imran (3): 40

Sunnatullah (hukum alam) dan logika histories menyatakan bahwa siklus peradaban pada masa datang akan berada di tangan kaum Muslimin, sebagai konsekuensinya *Clash of Civilization* yang sering didengungkan penulis Amerika Samuel Huntington, yang dinisbatkan kepada teori “yang bertahan adalah yang paling berkualitas,” merupakan hukum insani. Artinya, kesiapan kaum Muslimin menghadapi tantangan, baik internal maupun eksternal, dalam skala lokal maupun

³⁵ Qardhawi, *Umat Islam Menyongsong Abad ke-21*

global, harus diwujudkan dalam upaya mengatasi stagnasi dan keterbelakangan yang disebabkan oleh kesalahannya dalam memahami agama dan aplikasinya, sehingga kembali diharapkan obor peradaban dapat berpindah tangan ke kaum Muslimin. George Sarton menulis:

“Sesungguhnya Islam merupakan tatanan agama yang paling tepat sekaligus paling indah. Kami pun sependapat bahwa itu memang merupakan yang paling tepat dan paling indah dibanding dengan lainnya. Tetapi sangat disayangkan bahwa kaum Muslimin sendiri terlalu jauh dari hakekat yang dibawa Islam”³⁶ Katanya lagi, “Kalau kita melihat Islam dari perbuatan kaum Muslimin, sudah tentu kita akan melihat ajaran agama itu dengan jelas dan gamblang.”

Ia selanjutnya meyakinkan bahwa kaum Muslimin dapat saja kembali kepada keagungan masa lalunya, kembali memimpin dunia dalam politik dan pendidikan, seperti pada zaman keemasan dulu, tetapi hal ini tidak mungkin, kecuali mereka kembali memahami hakekat kehidupan dalam Islam atau mempelajari ilmu yang dianjurkan dan dimiliki oleh agamanya.

Kemudian Sarton meramalkan bahwa kaum Muslimin suatu saat akan dapat kembali memimpin dunia:

“Sesungguhnya bangsa Timur Islam sudah pernah memimpin dunia dalam dua tahap dan lama sekali. Sudah tentu tidak ada rintangan bagi bangsa-bangsa itu untuk bangkit lagi dan kembali memimpin dunia ini dalam waktu dekat atau beberapa waktu lagi.”

Dapatkah pertanyaan di atas membawa berita gembira adanya *turning moment for the Legacy of Islam*? Wacana *interplay between Science and Religion* telah pula

³⁶ Hasyim Zakaria, *Pendapat Cendekiawan dan Filosof Barat Tentang Islam*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1995).

menjadi *concern* fisikawan ulung Jerman Albert Einstein, yaitu melalui sejumlah pernyataan semisal:

“*The cosmic religious experience is the strongest and the noblest main spring of scientific research*” katanya lagi: “*Even though the realm of religion and science in themselves are clearly marked off each other, nevertheless there exist between the two, strong reciprocal relationships and dependencies. Though religion may be that which determines the goal, it has, nevertheless, learned from science, in the broadest sense, what means will contribute to the attainment of the goals it has set up. But science can only be created by those who are thoughtfully imbued with the aspiration toward truth and understanding. This source of feeling, however, springs from the sphere of religion. To this there also belong the faith in the possibility that the regulations valid for the world of existence are rational, that is comprehensible to reason. I cannot conceive of the genuine scientist without that profound faith. The situation may be expressed by an image: Science without religion is lame, Religion without Science is blind.*”

Sejalan dengan ini Sarton juga menulis,

“... *how could we reach a correct understanding of Muslim science if we did not fully grasp its gravitation around the Quran?...Such a mental attitude was universal throughout the Middle Ages. Theology was at once the core of science and the prop of the religion. Hence science and religion were inseparable, and we cannot hope to understand one without the other... Strangely enough, the language of the Qur'an had thus become the international vehicle of scientific progress*”

Dengan demikian, tulisan ini memiliki tujuan yang sederhana, yaitu mencoba merekonstruksi paradigma keterpaduan *Ilmu Pengetahuan dan Teknologi* (Iptek) dan Islam dalam perspektif Al-Quran dan al-Sunnah. Ilmu pengetahuan atau sains (*Science*), menurut Baiquni³⁷ dapat diartikan sebagai himpunan rasionalitas kolektif insani yang diperoleh melalui suatu penalaran dengan akal sehat dan penelaahan dengan pikiran yang kritis terhadap data pengukuran yang dihimpun dari serangkaian pengamatan pada alam nyata (*al-kaun*) di sekeliling kita

³⁷ Baiquni, *Al-Quran dan Ilmu Pengetahuan Kealaman*.

yang dibimbing lewat al-Quran dan al-Sunnah. Unsur-unsur terpenting dalam pengembangan sains adalah *observation, measurement, explanation, dan verification*.³⁸

Konsensus yang tercapai mengenai masalah yang diperbincangkan itulah yang merupakan materi sains. Selanjutnya dari himpunan rasionalitas kolektif insani tersebut dapat dijabarkan penggunaannya, sebagai teknologi (*Tecnology*), bagi pemanfaatan alam serta pengelolaannya secara baik. Jika manusia menguasai sains, ia akan mengetahui bagaimana alam akan bertingkah laku pada kondisi tertentu; ia akan dapat memprediksi bagaimana alam akan memberikan reaksi atau respon terhadap tindakan yang dilakukan terhadapnya.

Dengan sains pula manusia dapat merekayasa kondisi yang ia pilih sedemikian rupa sehingga alam memberikan respons yang menguntungkannya. Singkatnya, *sains* yang dikuasai manusia dijadikan sumber *technology* bagi kesejahteraannya dalam memanfaatkannya yang dikelolanya dengan baik hingga pantas disebut sebagai *khalifah Allah fi al-ardh*.

2.3.1 Faktor faktor Penyebab Dikotomisasi Pendidikan.

Meskipun telah dinyatakan sebelumnya, kembali perlu ditegaskan bahwa sejarah (*tarikh*) peradaban umat manusia tidak pernah mengenal satu agama pun yang begitu menaruh perhatian yang lebih besar dan lebih sempurna terhadap ilmu pengetahuan selain daripada Islam. Din al-Islam selalu menyeru, mendorong dan menganjurkan penggalan ilmu.

Islam juga sangat menghargai dan menghormati para ‘ulama dan ‘ilmuan (QS Ali ‘Imran [3]:3, sebagai *al-*

³⁸ Imam Syafi’I, *Konsep Ilmu Pengetahuan dalam Al-Quran* (Yogyakarta: UII Press, 2000)

rasikhun fi al-‘ilmi). Selain itu Islam juga menganjurkan agar manusia mengajarkan ilmu, memberikan penjelasan tentang etika dan tata karamanya, pengaruh serta manfaatnya (QS al-Isra’ [17]: 36, al-Mujadalah [58]: 11, al-Baqarah [2]: 151).

Memang manusia dilahirkan dalam keadaan kosong dari ilmu pengetahuan. Tetapi Allah memberikan *fithrah* mencintai pengetahuan dan menyingkapkan apa yang tidak diketahuinya, memberinya alat (*wasilah*) yang memungkinkannya mampu mengenal dirinya dan segala wujud di sekitarnya (QS al-Nahl [16]: 78). Sabda Nabi Saw.:

“*Barangsiapa menghendaki keberhasilan untuk dunia maka ia harus memiliki ilmunya; dan barangsiapa menghendaki pula keberhasilan untuk akhirat maka ia harus memiliki ilmunya juga; dan barangsiapa menghendaki keduanya maka haruslah ia menguasai kedua ilmu itu pula*”

Jadi, begitulah Sunnatullah menentukan: bahwasannya langit tidak akan pernah menghujani manusia dengan ilmu, sementara ia duduk santai di rumahnya. Ilmu hanya didapat oleh orang yang mencari dan mengejanya dengan susah payah, seperti yang tersurat dalam Sabda Nabi Saw. sebagai berikut:

“*Wahai sekalian manusia, belajarlah! Ilmu hanya (didapat) melalui belajar. Dan figh (diraih) dengan bertafaqquh. Barangsiapa menghendaki kebaikan dari Allah, maka hendaklah ia bertafaqquh dalam agama (tafaqquh fi al-din).*”

Artinya, seorang muslim tidak dibenarkan hidup dalam keadaan putus hubungan dengan ilmu. Seperti juga disitir dalam Sabda Nabi Saw yang tidak berkesempatan menjadi orang berilmu hendaknya ia selalu belajar (menuntut ilmu), yang tidak berkesempatan belajar hendaknya ia berupaya menjadi *mustami*’ (pendengar

setia), atau kalau tidak hendaknya ia menjadi pencinta ilmu dan pecinta orang yang berilmu; tetapi, jangan sampai ia menjadi pembenci ilmu dan pembenci orang yang berilmu karena ia pasti celaka (binasa).

Suatu kenyataan lain adalah bahwa dalam kitab-kitab suci agama non-Islam (yang ada lebih dahulu dari *din al-Islam*) tidak ditemukan kata-kata seperti *akal*, *fikiran*, *pandangan* atau *argumentasi*, *ilmu hikmah* atau apa saja yang semisal atau yang menjadi bagian atau yang dekat sedikit saja dengan kata-kata tersebut.

Tetapi, jika kita membaca al-Quran, maka kata-kata tersebut akan ditemukan 'berserakan' di mana-mana. Kitab-kitab hadis (Shalih Bukhari-Muslim dan sunah-sunah al-Tarmidzi, Abi Dawud, al-Nasa'i dan Ibnu Majah) bahkan punya bab 'ilmu' tersendiri yang mengupas secara luas maupun singkat, selain yang tersebar dalam bab-bab lainnya.

Memang manusia tidak seharusnya pernah berpikir mengenai dirinya, alam sekitarnya, dan (yang terpenting) Sang Penciptanya. Dilihat dari sudut pandang *cara memulai* aktifitas pemikiran tadi maka dikenal 3 (tiga) *kubu pemikiran utama*, yaitu :

1. *Kubu Agama*, yang memulainya dengan membuka tabir burhan qur'ani dan sunni.
2. *Kubu Umum*, yang memulainya dengan berpegangan pada burhan insani dan alami.
3. *Kubu Islami*, yang berpikir secara *terpadu* yaitu melalui pendekatan burhan qur'ani, sunni dan kauni secara simultan dan utuh (komprehensif); artinya tidak secara sempalan-sempalan.

Pengkategorian di atas memunculkan sebuah *dikhotomi agama-umum*, yaitu pembagian atau pengelompokan di antara dua hal yang berlawanan atau saling melawan.

Kenyataan yang terus berlangsung hingga sekarang ialah bahwa kaum *kubu agama* masih didominasi cara berfikir normatif, abstrak dan non empiris sementara *kubu umum* lebih cenderung berfikir positif, konkret dan empiris. Kecenderungan kedua kubu tadi, di mana yang satu melakukan proses *desakrarisasi* dan yang lainnya melaksanakan kegiatan *desekularisasi*, dapat muncul ke permukaan sebagai konsekuensi dari system budaya dan pendidikan iptek yang dikotomis yang memisahkan/menceraikan *kubu langit* (fakultas-fakultas ilmu agama) dengan *kubu bumi* (fakultas-fakultas ilmu umum).

Menurut A.M. Saefuddin,³⁹ *isolasi* dan *kontraversi* antara agamawan dan ilmuan terjadi karena adanya kerancuan konsep nilai, teori atau paradigma ilmu dan kenyataan-kenyataan empiris, dan kerancuan antara agama, filsafat, ilmu dan teknologi.⁴⁰ Masalah yang dihadapi sekarang adalah mengupayakan tertujunya cita-cita kepada *kesatupaduan ilmu-ilmu qur'ani dan kauni*,⁴¹ sehingga keadaan paradoksal bahwa kaum Muslimin masih ketinggalan dalam sains dan teknologi dapat segera diakhiri.

2.3.2 Rekonstruksi Paradigma Keterpaduan Iptek dan Islam

Dalam Islam al-Quran adalah *Kitab Agama*, bukan kitab filsafat. Terhadap teori sains, al-Quran memberikan

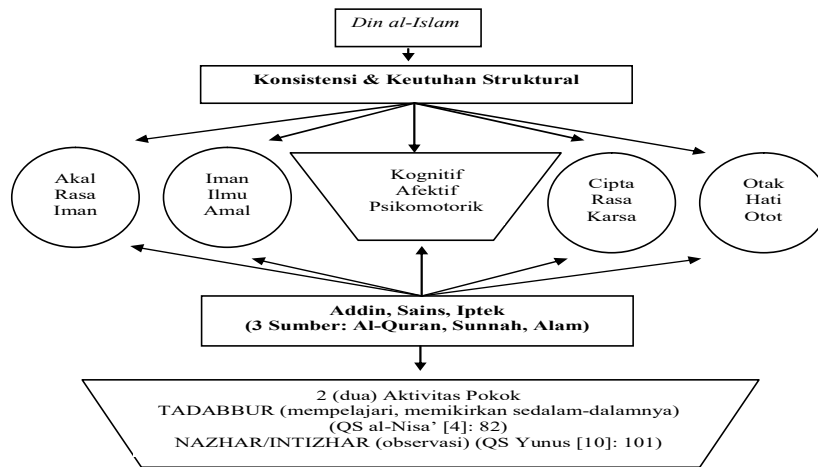
³⁹ Yusuf Qardhawi, *Metode dan Etika Pengembangan Ilmu: Perspektif Sunnah* (Bandung: CV. Rosda, 1989)

⁴⁰ Slamet Imam Santoso, *Sejarah Perkembangan Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: Sinar Hudaya, 1977)

⁴¹ Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Washington D>C.: International Institute of Islamic Thought, USA, 1982) dan lihat pula Ahmad as-Shouwy, dkk (eds), *Mukjizat Al-Quran dan As-Sunnah tentang IPTEK* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995)

gambaran yang secara urut mempunyai skala yang menarik, yaitu ; *‘Ilm al-yaqin* (QS al-Takatsur [106]: 5), *‘Ain al-yaqin* (QS al-Takatsur [106]: 7), *Haqq al-yaqin* (QS al-Haqqah [69]: 51)

Ketiga bentuk pengetahuan tersebut tidak harus berkontroversi, tetapi harus konsisten secara structural. Hal ini dapat dilihat pada bagan di bawah ini :



Ketika dasar yang dipegang adalah bahwa ilmu yang diseru dan dianjurkan oleh Islam merupakan ilmu yang ditunjang oleh dalil (argumentasi). Karena itu, para ulama tidak menganggap *taqlid* sebagai ilmu, sebab *taqlid* adalah mengikuti pendapat orang lain tanpa argumentasi.⁴² hal ini jelas dilarang keras oleh Islam.

Firman Allah Swt.

“dan janganlah engkau turut/ ikuti apa yang engkau tidak punya ilmu padanya, (karena) sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati –

⁴² Qardhawi, *Al-Quran Berbicara tentang Al-Quran dan Ilmu Pengetahuan; As-Sunnah sebagai Sumbaer IPTEK dan Peradaban*

tiap-tiap satu daripadanya – akan ditanya dari hal itu (yakni pertanggung jawaban jawabannya)” QS. al-Isra’ (17): 36.

Menurut Islam, ruang lingkup ilmu ada 3 (tiga), yaitu *aspek metafisika* (dibawa oleh wahyu; *al-ulum al-a’la* kata sebagian ulama), *aspek humaniora*, dan *aspek material* (semua ilmu yang dibangun atas dasar observasi dan eksperimentasi; aspek yang ditekuni orang-orang non Islam sekarang).

Ajaran-ajaran al-Qur’an dan al-Sunnah menyiapkan tempat dalam jiwa dan akal manusia untuk ditumbuhkan ilmu-ilmu itu. Ajaran-ajaran tersebut antara lain berkenaan dengan aktivitas sebagai berikut: Pembentukan Penalaran Ilmiah, Penguasaan Bahasa Asing, Pemanfaatan Metode Statistik, Manajemen dan Perencanaan, Pengakuan Logika Eksperimental dalam Urusan Dunia, Pertimbangan Pendapat Pakar dan Ilmuwan, Pengambilan segala yang bermanfaat.

2.4 Hubungan Agama Dengan Ilmu Pengetahuan Social

Dunia saat ini telah memasuki era globalisasi dengan dampak negatif dan positifnya. Di antara dampak negative tersebut misalnya terjadi dislokasi, dehumanisasi, sekularisasi dan sebagainya. Sedangkan dampak positifnya antara lain terbukanya berbagai kemudahan dan kenyamanan baik dalam lingkungan ekonomi (*ekonosfer*), informasi (*infosfer*), teknologi (*teknosfer*), social (*sisosfer*) dan psikologi (*psikosfer*).

Semua orang mungkin sepekat bahwa dalam era globalisasi tersebut keutuhan manusia ingin tetap terpelihara dengan baik, dan ilmu pengetahuan sosial diharapkan dapat menjadi salah satu alternatif yang strategis bagi pengembangan manusia Indonesia seutuhnya pada era globalisasi tersebut.

Namun demikian Ilmu Pengetahuan Sosial yang ada sekarang ini dinilai sudah mulai kewalahan atau hampir

gagal dalam ikut serta memberikan kerangka pemecahan masalah sosial yang timbul dalam era globalisasi tersebut. Hal demikian antara lain disebabkan karena dasar-dasar dan prinsip-prinsip yang dijadikan landasan dalam Ilmu Pengetahuan Sosial tersebut berasal dari filsafat Barat yang bertumpu pada logika rasional dan cara berfikir empirik.

Sebagai salah satu upaya mengatasi kebuntuan dari Ilmu Pengetahuan Sosial yang demikian itu, agama diharapkan dapat memberikan arahan dan perspektif baru, sehingga kehadiran agama tersebut terasa manfaatnya oleh para penganut agama. Namun hal demikian membawa kita kepada suatu pertanyaan tentang bagaimanakah seharusnya agama itu ditampilkan; bagaimana sikap yang harus ditampilkan kalangan agamawan.

Bertolak dari pamikiran tersebut di atas, bab ini akan mencoba mengemukakan pandangan agama Islam tentang kepeduliannya terhadap masalah sosial, pandangan ajaran Islam tentang Ilmu Pengetahuan Sosial; dan peran serta sumbangan yang dapat diberikan kaum agamawan terhadap para ilmuwan sosial; dan sebaliknya sumbangan yang dapat diberikan kaum ilmuwan sosial terhadap kaum agamawan.

2.4.1 Pandangan Ajaran Islam Tentang Ilmu Sosial.

Sejak kelahirannya belasan abad yang lalu, Islam telah tampil sebagai agama yang memberi perhatian pada keseimbangan hidup antara dunia dan akhirat; antara hubungan manusia dengan Tuhan, dan antara hubungan manusia dengan manusia; antara urusan ibadah dengan urusan muamalah.

Selanjutnya jika kita adakan perbandingan dengan perhatian Islam terhadap urusan ibadah dengan urusan muamalah ternyata Islam menekankan urusan muamalah lebih besar daripada urusan ibadah dalam arti yang khusus.

Islam lebih banyak memperhatikan aspek kehidupan sosial daripada aspek kehidupan ritual. Islam adalah agama yang menjadikan seluruh bumi sebagai masjid tempat mengabdikan kepada Allah dalam arti yang luas. Muamalah jauh lebih luas daripada ibadah dalam arti yang khusus.

Keterkaitan agama dengan masalah kemanusiaan sebagaimana tersebut di atas menjadi penting jika dikaitkan dengan situasi kemanusiaan di zaman modern ini. Kita mengetahui bahwa dewasa ini manusia menghadapi berbagai macam persoalan yang benar-benar membutuhkan pemecahan segera.

Kadang-kadang kita merasa bahwa situasi yang penuh dengan problematika di dunia modern justru disebabkan oleh perkembangan pemikiran manusia sendiri. Di balik kemajuan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi, dunia modern sesungguhnya menyimpan suatu potensi yang dapat menghancurkan martabat manusia.

Umat manusia telah berhasil mengorganisasikan ekonomi, menata struktur politik, serta membangun peradaban yang maju untuk dirinya sendiri, tetapi pada saat yang sama, kita juga melihat bahwa umat manusia telah menjadi tawanan dari hasil ciptaannya sendiri.

Sejak manusia memasuki zaman modern, mereka mampu mengembangkan potensi-potensi rasionalnya, mereka memang telah membebaskan diri dari belenggu pemikiran mistis yang irrasional dan belenggu hukum alam yang sangat mengikat kebebasan manusia. Tetapi ternyata di dunia modern ini manusia tidak dapat melepaskan diri dari jenis belenggu lain, yaitu penyembahan kepada hasil ciptaan dirinya sendiri.

Dalam keadaan demikian, kita saat ini nampaknya sudah mendesak untuk memiliki ilmu pengetahuan sosial yang mampu membebaskan manusia dari berbagai problema tersebut di atas. Ilmu pengetahuan social yang dimaksudkan adalah ilmu pengetahuan yang digali dari nilai-nilai agama. Kuntowijoyo menyebutnya sebagai ilmu sosial profetik.⁴³

2.4.2 Ilmu Sosial Yang Bernuansa Islam

Dewasa ini ilmu sosial tengah mengalami kemandekan dalam memecahkan berbagai masalah yang dihadapi. Kita butuh ilmu sosial yang tidak hanya berhenti pada menjelaskan fenomena sosial, tetapi dapat memecahkannya secara memuaskan.

Menurut Kuntowijoyo kita butuh Ilmu Sosial profetik, yaitu ilmu sosial yang tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tetapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa dan oleh siapa? Yaitu ilmu sosial yang mampu mengubah fenomena berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu. Yaitu perubahan yang didasarkan pada tiga hal. Pertama, cita-cita kemanusiaan, kedua, liberasi dan ketiga transendensi.

Cita-cita profetik tersebut dapat diderivikasikan dari misi histories Islam sebagaimana terkandung dalam ayat 110 surat Ali 'Imran sebagai berikut.

Artinya: Kamu sekalian adalah sebaik-baiknya ummat yang ditugaskan kepada manusia menyuruh berbuat baik, mencegah berbuat munkar dan beriman kepada Allah.

⁴³ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: 1991)

Nilai-nilai kemanusiaan (*humanisasi*), leberasi dan transendensi yang dapat digali dari ayat tersebut dapat dijelaskan secara singkat sebagai berikut.

Pertama, bahwa tujuan humanisasi adalah memanusiaikan manusia dari proses dehumanisasi. Industrialisasi yang kini terjadi terkadang menjadikan manusia menjadi sebagai bagian dari masyarakat abstrak tanpa wilayah kemanusiaan.

Kita menjalani obyektivasi ketika berada di tengah-tengah mesin politik dan mesin pasar, melihat manusia reduksionistik dengan cara parsial. Manusia telah menjadi bagian dari sekrap mesin kehidupan yang tidak lagi menyadari keberadaannya secara utuh.

Sementara itu liberasi tujuannya adalah pembebasan manusia dari kungkungan teknologi, dan pemerasan kehidupan, menyatu dengan orang miskin yang tergusur oleh kekuatan ekonomi raksasa dan berusaha membebaskan manusia dari belenggu yang kita buat sendiri.

Selanjutnya tujuan dari transendensi adalah menumbuhkan dimensi transcendental dalam kebudayaan. Kita sudah banyak menyerah kepada arus hedonisme, materialisme dan budaya dekaden lainnya.

Kini yang harus dilakukan adalah membersihkan diri dengan mengikatkan kembali kehidupan pada dimensi transendentalnya. Kita ingin agar rahmat Tuhan menyertai hidup kita, terlepas dari dimensi ruang dan waktu pada saat kita berserah diri kepada kebesaran Tuhan.

Dengan ilmu sosial profetik ini, kita ingin melakukan reorientasi terhadap epistemologi, orientasi terhadap *mode of thought* dan *mode of*

inquiry, yaitu suatu pandangan bahwa sumber ilmu bukannya berasal dari rasio dan empiri sebagaimana yang dianut dalam masyarakat barat, tetapi juga dari wahyu.⁴⁴

Dengan ilmu sosial yang demikian, maka umat Islam akan dapat meluruskan gerak langkah perkembangan ilmu pengetahuan yang terjadi saat ini dan juga dapat meredam berbagai kerusuhan sosial dan tindakan kriminal lainnya yang saat ini banyak mewarnai kehidupan.

Fenomena kerusuhan, tindakan kriminal, pemerkosaan, bencana kebakaran hutan, kecelakaan lalu-lintas yang menelan ribuan nyawa manusia, penyalahgunaan narkoba dan obat-obat teralangan, penyimpangan sosial, tindakan nekad, perampasan hak-hak asasi manusia dan masalah sosial lainnya yang terus berkembang, secara sosiologis bukanlah masalah yang berdiri sendiri. Semua itu merupakan produk sistem dan pola pikir, panangan yang dekaden dan sebagainya.

Pemecahan terhadap masalah tersebut salah satu alternatifnya adalah dengan memberikan nuansa keagamaan kepada ilmu sosial yang oleh Kuntowijoyo disebut sebagai ilmu sosial yang profetik. Dengan ilmu sosial yang demikian itulah

⁴⁴ Dalam epistimologi atau filsafat Ilmu yang berdasarkan ajaran Islam terhadap prinsip tauhid yang artinya bukan terbatas pada mengesakan Tuhan dalam hati sanubari, melainkan suatu pandangan bahwa sumber ilmu pengetahuan berupa alam raya yang bersifat empirik material, perilaku sosial dan wahyu pada hakekatnya merupakan satu kesatuan yang berasal dari Allah. Dengan mempelajari alam raya yang bersifat empirik material dan pisik dapat dihasilkan ilmu-ilmu kealaman seperti fisika, biologi pertanian dan sebagainya; dengan mempelajari perilaku sosial dapat dihasilkan ilmu-ilmu sosial seperti ilmu politik, ilmu hukum, ilmu sosial, antropologi, psikologi dan sebagainya. Dengan mempelajari wahyu Allah dapat dihasilkan ilmu-ilmu agama Islam seperti tafsir, fikih, ilmu kalam, tasawuf, akhlak, pendidikan Islam dan sebagainya. Ketiga macam ilmu tersebut berasal dari Allah, namun metodologinya saja yang berbeda di antara ketiga ilmu tersebut. Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta, RajaGrafindo Persada, 1999), 57.

kita siap menghadapi era globalisasi di abad XXI yang tanda-tandanya sudah terasa dikota-kota besar.

BAB III

PANDANGAN KAUM FILOSOF TERHADAP ISLAM

3.1 Memahami Islam Secara Komprehensif

Dalam kehidupan sehari-hari kita sering mendengar orang berpendapat tentang Islam, atau menyaksikan orang yang mengamalkan ajaran Islam. Kadang-kadang kita menyaksikan ada pendapat yang ekstrim, yang longgar, bahkan ada yang serba boleh.

Ada juga penilaian orang luar Islam terhadap Islam yang terkesan miring bahkan negatif, di samping tidak sedikit yang netral dan fair. Hal ini misalnya dalam tradisi orientalisme, yang melihat Islam secara mendalam namun ia bukan Muslim.⁴⁵

Untuk memahami Islam secara utuh memang tidak dapat hanya dengan mengandalkan satu pendekatan. Orang memahami Islam dari sudut tafsir al-Quran saja, tanpa mempertimbangkan hal-hal yang lain, maka keislamannya dianggap parsial. Demikian juga mengamalkan Islam dari sudut hukum fiqh semata, juga akan tidak utuh.

Dengan demikian untuk memahami Islam secara benar dapat ditempuh beberapa cara:

Pertama, Islam harus dipelajari dari sumber yang asli, yaitu al-Quran dan as-Sunnah. Kekeliruan memahami Islam adalah karena orang hanya mengenalnya dari sebagian ulama dan pemeluknya yang telah jauh dari bimbingan al-Quran dan as-Sunnah atau

⁴⁵ Didin Saefuddin Buchori, *Metodologi Studi Islam*, (Bogor, Granada Sarana Pustaka, 2005), 13.

melalui pengenalan dari kitab-kitab fiqh dan tasawuf yang semangatnya sudah tidak sesuai dengan perkembangan zaman.

Kedua, Islam harus dipelajari secara integral, tidak parsial; artinya ia dipelajari secara menyeluruh sebagai suatu kesatuan yang bulat. Memahami Islam secara parsial akan membahayakan, akan menimbulkan sikap skeptis, bimbang, dan tidak pasti.

Ketiga, Islam perlu dipelajari dari kepustakaan yang ditulis oleh para ulama besar, kaum zu'ama dan sarjana-sarjana Islam, karena pada umumnya mereka memiliki pemahaman Islam yang baik, yaitu pemahaman yang lahir dari perpaduan ilmu yang dalam terhadap al-Quran dan Sunnah Rasul dengan pengalaman yang dihadapi setiap saat.

Namun bukan berarti kepustakaan para ulama besar ini tidak ada kekurangannya. Mereka pada umumnya hidup pada abad klasik yang secara sosio kultur tidak sama dengan kondisi saat ini. Pengenalan akan karya-karya mereka sakurang-kurangnya sebagai bahan studi banding dan tidak diperlukan sebagai hal yang *taken for granted* (diambil begitu saja).

Keempat, memahami Islam tidak boleh hanya dihiper dari satu pendekatan, sebab akan menimbulkan ketidakutuhan, misalnya memandang Islam dari sudut tasawufnya saja; hal ini akan menimbulkan konsekuensi bahwa segala sesuatu di luar itu kurang dianggap penting.

Hal lainnya bahwa pengutamaan pendekatan hanya pada tasawuf akan menimbulkan kepincangan pada aspek muamalah karena boleh jadi orang hanya mengutamakan kesalehan individual sementara kesalehan sosial kemasyarakatan diabaikan. Demikian pula bila memahami Islam hanya dari sudut sejarahnya atau sosial budayanya akan berakibat longgarnya ikatan norma agama karena

selalu dikaitkan dengan kenyataan sosial budaya para penganutnya.

Dalam hal pendekatan pemahaman Islam secara bulat dan utuh, A. Mukti Ali, mantan Menteri Agama RI, menganjurkan beberapa cara yaitu *pertama*, ketahui siapa Allah sebagai Tuhan yang menjadi pusat penyembahan, *kedua*, pelajari kitab sucinya yaitu al-Quran, *ketiga*, pelajari pribadi Nabi Muhammad, *keempat*, teliti suasana dan situasi di mana Nabi Muhammad bangkit, *kelima*, pelajari orang-orang terkemuka seperti sahabat-sahabat Nabi yang setia.⁴⁶

Pendek kata, jika ingin mendapatkan gambaran yang utuh tentang Islam maka kita harus melakukannya melalui berbagai pendekatan seperti pendekatan teks wahyu dan hadis, sejarah, hukum, sistem norma, bahasa, konteks sosial, budaya, dan pendekatan sains.

3.2 Pemikir Islam Tidak Pernah Berhenti

Tidak seperti yang dibayangkan, pemikiran Islam sebenarnya tidak berhenti setelah al-Gazali (w. 1111) mengkritik filsafat. Filsafat Islam terus berkembang jauh selama masa Gazali, terutama di dunia Syi'ah. Maka, kita kemudian tahu bahwa dari abad ke abad pemikiran filosofis Islam terus berkembang, bahkan hingga saat ini.⁴⁷ Oleh karena itu, hampir disetiap abad, dunia Islam sebenarnya memiliki pemikir atau filsuf besar Muslim satu abad setelah al-Gazali, kita mengenal filsuf Muslim Syi'ah yang terkenal, Syihab ad-Din Suhrawardi al-Maqtul (w. 1191), yang dikenal sebagai Syekh al-Isyraq, karena ialah pendiri mazhab filsafat Isyraqi (iluminasi).

Filsuf yang dikenal dengan karya utamanya *Hikmah al-Isyraq* ini, justru baru memulai sebuah tradisi filosofis

⁴⁶ A. Mukti, *Metode Memahami Agama Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 38-44.

⁴⁷ Mulyadi Kartanegara, dalam kata pengantar, *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta, Jendela, 2003), vii

baru, dengan mendapat pengikut yang cukup signifikan, ketika para ahli filsafat Islam di Barat menyatakan berakhirnya filsafat Islam dengan wafatnya Ibn Rusyd (w. 1196).

Abad berikutnya, kita mengenal seorang filsuf Muslim Syi'ah lainnya, yaitu Nashir ad-Din Thusi (w. 1274), seorang astronom Muslim yang terkenal sebagai pendiri observatorium di Maraghah, atas dukungan pengusaha Mongol. Melalui beberapa komentarnya terhadap Ibn Sina, Khususnya *al-Isyarat wa at-Tanbihat*, Thusi mencoba menghidupkan kembali filsafat peripatetic Avicenian, setelah mendapat gempuran hebat dari al-Ghazali dan Fakhr ad-Din ar-Razi (w. 1207), ia juga adalah seorang pengarang buku etika yang terkenal, *The Nasirean Ethics*.

Pemikir lain yang lebih muda daripada Nashir ad-Din Thusi adalah Quthb ad-Din Syirazy (w. 1311), yang mengadakan pengkajian filsafat yang sangat intensif dalam bukunya, *Durrat ad-Dubaj* setebal 25.000 halaman. Di samping dikenal sebagai seorang filsuf dengan kecenderungan iluminasionis (melalui komentarnya terhadap *Hikmah al-Isyraq*), ia adalah juga seorang astronom agung yang cukup terkenal dengan karyanya *Nihayah al-Idrak*.....

Pada abad ke-14 sampai abad ke-16 dan awal tujuh belas, dunia Islam menyaksikan berbagai pemikir handal filsafat Islam, seperti al-'Amuli (w. 1385),

Ibn Turkah (w. 1432), dan Jalal ad-Din ad-Dawwani (w. 1503) yang dipandang sebagai para perintis awal dari sebuah mazhab filosofis, "The School of Isfahan", yang didirikan oleh Muhammad Baqr Astarabadi, yang lebih dikenal dengan nama Mir Damad (w. 1631). Dia adalah guru dari Shadr ad-Din asy-Syirazi atau Mulla Shadra

(1642), dan dikenal juga sebagai "al-Mu'allim" Tsalits (Guru ketiga), setelah Aristoteles (w. 322 S.M) dan al-Farabi (w. 950).

Tentu saja filsuf terbesar paca-Ibn Rusyd adalah Mulla Shadra, yang telah berhasil mensintesis tiga aliran besar pemikir Islam, peripatetic, iluminasionis dan mistik (khususnya Ibn'Arabi dan Jalal ad-Din Rumi).

Mulla Shadra bahkan dikatakan telah mendirikan mazhab tersendiri sebagai konsekuensi sintesisnya itu yang biasanya disebut teosofi transenden (*al-hikmah al-muta'aliyyah*), sebuah mazhab pemikiran yang terus dikembangkan oleh para pengikutnya, terutama Lahiji dan Kasyani pada masa berikutnya.⁴⁸

Demikian juga pada abad ke-18 dan ke-19 masih saja bermunculan tokoh-tokoh besar filsafat di bumi Iran, seperti Ahmad al-Ahsha'ri (1820) dan Mulla Hadi Sabzawari (1873). Nah, melalui murid Sabzawari, yang bernama Mizra Ali Akbar Yazdi inilah tradisi intelektual Islam diantar ke abad ke-20, karena Ali Akbar Yazdi, tak lain dari salah seorang guru Imam Ayatullah Khomaini. Sedangkan Khomaini, pada gilirannya, adalah guru dari beberapa pemikir Iran kontemporer seperti Mutadha Muthahhari (w. 1979), dan Mehdi Ha'iri Yazdi. Selain tokoh-tokoh yang baru saya sebutkan tadi, kita juga mengenal beberapa filsuf besar Muslim Syi'ah kontemporer, seperti Tabataba'i, Murtadha Muthahhari, Jalal ad-Din Asyiyani, Baqir, Shadr, dan lain-lain.

Akan tetapi dalam kasus ini kita sebenarnya baru mengenal tokoh-tokoh tersebut secara global saja. Sekalipun kita punya akses yang cukup baik terhadap karya-karya dari para pemikir besar, seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Mulla Shadra, dan lain-lain, tetapi tidak terhadap para filsuf "Minor" lain, misalnya para fisuf pasca-

⁴⁸ Ibid. ix

Ibn Rusyd, karena yang kita ketahui tentang mereka barulah daftar nama dan daftar karya mereka saja.

Karya-karya itu sendiri sulit untuk kita akses, bisa karena mereka masih berupa manuskrip, atau, ketika telah diterbitkan, tidak diedarkan secara internasional, sehingga tetap saja kita tertutup terhadap khazanah yang kaya tersebut. Oleh karena itu, pengetahuan kita tentang pemikiran para filsuf pasca-Ibn Rusyd ini sangatlah superficial.

Kita masih membutuhkan buku-buku pengantar yang bermutu tentang para pemikir Muslim pasca-Ibn Rusyd, seperti yang, misalnya, ditulis oleh Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*. Karya ini membahas secara cukup ekstensif para filsuf pasca-Ibn Rusyd tersebut.

Demikianlah keadaannya, semakin modern periode yang kita bahas, kita semakin menemukan kesulitan mengakses pemikiran-pemikiran mereka. Untuk mengetahui para pemikir Muslim pasca-Ibn Rusyd saja, sudah cukup sulit, apalagi ide-ide dari para pemikir Muslim kontemporer. Bahkan buku Corbin itu saja hanya secara minim, kalau tidak dikatakan tidak sama sekali, menyinggung ajaran-ajaran para pemikir muslim kontemporer. Lebih-lebih kalau diingat bahwa Corbin hanya memfokuskan perhatiannya pada para pemikir atau filsuf Iran atau Syi'ah saja.

Dalam buku monumentalnya, *A History of Islamic Philosophy*, Majid Fakhry hanya menyinggung beberapa tokoh Arab sebagai pemikir atau filsuf Muslim kontemporer Arab, dan yang paling menonjol di antaranya adalah 'Abd ar-Rahman Badawi, yang dijuluki sebagai filsuf eksistensialis Muslim kontemporer, di samping beberapa pemikir Kristen Lebanon.

Dalam bukunya yang lebih kecil, yang ditulis lebih dari 15 tahun kemudian, *A Short History of Islamic Philosophy*, ia memasukkan Naquib Alatas, sebagai filsuf

Muslim kontemporer lainnya. Akan tetapi tetap saja karya utuh, yang diabadikan untuk membahas pemikiran kontemporer Islam, masih boleh dikatakan belum ada.⁴⁹

Ketiadaan karya seperti itu tentu saja tidak mengindikasikan bahwa dunia Islam tidak memiliki pemikir-pemikir kontemporer. Karena kita misalnya telah mengenal secara sepintas nama-nama para pemikir Muslim kontemporer. Tetapi kita baru mengenal pemikir mereka lewat sebagian kecil karya-karya yang mereka tulis.

Kendala untuk memahami pemikir kontemporer Muslim ini sebagian bersifat linguistic. Untuk para pemikir kontemporer Iran, misalnya, kendala ini terjadi karena pada umumnya mereka menulis dalam bahasa Persia, sebuah bahasa yang masih sangat asing bagi sebagian besar kita. Tidak terlalu banyak pemikir Iran kontemporer yang menulis dalam bahasa Inggris dan Arab, kecuali tokoh-tokoh yang memang dibesarkan di Barat seperti Sayyed Hossein Nasr, dan Hamid Dabashi. Tetapi tokoh seperti Tabataba'i, Ali Shari'ati dan Mehdi Ha'iri Yazdi, menulis banyak sekali karyanya dalam bahasa Persia, walaupun mereka kadang-kadang, seperti dalam kasus Mehdi Ha'iri Yazdi, menulis karya tertentu dalam bahasa Inggris.

Demikian juga para pemikir Arab pada umumnya kurang begitu dikenal, juga karena alasan bahasa. Pemikir seperti Arkoun, misalnya, menulis dalam bahasa Arab atau bahasa Perancis. Karena itu, kebanyakan kita masih harus menunggu sampai karya-karya tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris atau Indonesia untuk bisa memahami dengan baik pikiran-pikiran mereka.

Nah, karena terjemahan karya-karya mereka ke dalam bahasa Inggris dan Indonesia masih sangat terbatas, maka pada dasarnya pemikiran Islam kontemporer ini bagi

⁴⁹ Ibid. x

kita merupakan wilayah yang masih sangat gelap dan kabur.

Tidak adanya akses ke dalam pemikiran Islam kontemporer, yang kebanyakan disebabkan karena faktor linguistic, ini sangat disayangkan karena saat ini sangat membutuhkan pemikiran-pemikiran segar yang sangat mungkin dapat ditimba dari para pemikir Muslim kontemporer ini.

Sangat mungkin mereka telah menuliskan ide-ide, yang kita cari-cari dan kita butuhkan dengan baik dalam karya-karya mereka, tetapi masih tersembunyi bagi kebanyakan kita karena alasan bahasa.

Dapat dimengerti kalau keperluan kita kepada pemikiran mereka sangat besar, karena sebagai pemikir masa kini, tentu pemikiran mereka akan diarahkan pada bagaimana menjawab isu-isu dan tantangan-tantangan kontemporer yang muncul dari dunia modern, yang mungkin saja belum menjadi perhatian para pemikir Muslim terdahulu, karena pada saat mereka hidup, isu-isu tersebut belum muncul sebagai problem ataupun tantangan. Selain itu keperluan kita kepada pemikiran Islam kontemporer ini tentu saja terdorong oleh kenyataan betapa pada era globalisasi ini, banyak sekali masalah-masalah yang ditimbulkan dunia modern ke atas pundak kita, tetapi belum mendapat jawaban-jawaban yang memuaskan dari kaum intelektual kita di negeri tercinta itu.

3.3 Pandangan Orientalis Terhadap Islam

3.3.1 Pengertian Orientalis

Orientalisme adalah studi Islam yang dilakukan oleh orang-orang Barat. Kritikus orientalisme bernama Edward W Said menyatakan bahwa orientalisme adalah suatu cara untuk memahami dunia Timur berdasarkan tempatnya

yang khusus dalam pengalaman manusia Barat Eropa.⁵⁰

Secara bahasa orientalisme berasal dari kata “orient” yang artinya “timur”. Secara etnologis orientalisme bermakna “bangsa-bangsa di Timur”, dan secara geografis bermakna “hal-hal yang bersifat timur, yang sangat luas ruang lingkungannya.” Orang yang menekuni dunia ketimuran ini disebut orientalis. Menurut *Grand Larousse Encyclopedique* seperti dikutip Amin Rais⁵¹ orientalis adalah sarjana yang menguasai masalah-masalah ketimuran, bahasa-bahasanya, kesusastraannya, dan sebagainya. Karena itu orientalisme dapat dikatakan merupakan semacam prinsip-prinsip tertentu yang menjadi ideology ilmiah kaum orientalis.

Kata “isme” menunjukkan pengertian tentang suatu paham. Jadi, orientalisme bermakna suatu paham atau aliran yang berkeinginan menyelidiki hal-hal yang berkaitan dengan bangsa-bangsa di Timur beserta lingkungannya.

3.3.2 Latar Belakang Munculnya Orientalisme

Munculnya orientalisme tidak terlepas dari beberapa factor yang melatarbelakanginya, antara lain akibat perang Salib atau ketika dimulainya pergesekan politik dan agama antara Islam dan Kristen Barat di Palestina.

Argumentasi mereka menyatakan bahwa perumusan politik berkecamuk antara umat Islam dan Kristen selama pemerintahan Nuruddin Zanki dan Shalahuddin al-Ayyubi. Karena kekalahan demi kekalahan yang dialami pasukan Kristen maka

⁵⁰ Edward W Said, *Orientalisme*, Terj. Asep Hikmat, (Bandung: Pusaka Salman, 1996).

⁵¹ M. Amien Rais, *Cakrawala Islam*, (Bandung: Mizan, 1986), hlm. 234.

semangat membalas dendam tetap membara selama berabad-abad.

Faktor lainnya adalah bahwa orientalisme muncul untuk kepentingan penjajahan Eropa terhadap Negara-negara Arab dan Islam di Timur, Afrika Utara dan Asia Tenggara, serta kepentingan mereka dalam memahami adat istiadat dan agama bangsa-bangsa jajahan itu demi memperkokoh kekuasaan dan dominasi ekonomi mereka pada bangsa-bangsa jajahan.

Factor-faktor tersebut menggalakkan studi orientalisme dalam berbagai bentuknya di perguruan-perguruan tinggi dengan perhatian dan bantuan dari pemerintah mereka.

3.3.3 Dogma Orientalisme

Manurut pengamatan Amien Rais⁵² sekurang-kurangnya terdapat enam dogma orientalisme, yaitu *pertama*, ada perbedaan mutlak dan perbedaan sistematik antara Barat yang rasional, maju, manusiawi dan superior, dengan Timur yang sesat, irrasional, terbelakang dan inferior. Menurut anggapan mereka, hanya orang Eropa dan Amerika yang merupakan manusia-penuh, sedangkan orang asia-Afrika hanya bertaraf setengah-manusia.

Edward W Said menyatakan orientalisme memandang Timur sebagai sesuatu yang keberadaannya tidak hanya disuguhkan melainkan juga tetap tinggal pasti dalam waktu dan tempat bagi Barat. Seluruh periode sejarah budaya, politik, dan sosial Timur hanyalah dianggap sebagai tanggapan semata-mata terhadap Barat. Barat adalah pelaku (*Actor*), sedangkan Timur hanyalah penanggap

⁵² *Ibid.*, hlm. 234.

(*reactor*) yang pasif. Barat adalah penonton, penilai dan juri bagi setiap segi tingkah laku Timur.⁵³

Sikap-sikap orientalis kontemporer, lanjut Said, telah menguasai pers dan pikiran masyarakat. Orang-orang Arab, umpamanya, dianggap Si-hidung belang yang senang menerima suap yang kekayaannya merupakan penghinaan terang-terangan terhadap peradaban sejati. Selama ada asumsi bahwa meskipun konsumen Barat tergolong minoritas dari penduduk dunia, mereka berhak untuk memiliki atau membelanjakan sebagian besar sumber daya dunia. Mengapa? Karena mereka manusia-manusia sejati yang berlainan dengan dunia Timur.⁵⁴

Kedua, abstraksi dan teorisasi tentang Timur lebih banyak didasarkan pada teks-teks klasik, dan hal ini lebih diutamakan daripada bukti-bukti nyata dari masyarakat Timur yang konkret dan riil.

Dalam masalah ini, para orientalis tidak bisa mengelakkan tuduhan Edward W Said bahwa mereka tidak mau menyelidiki perubahan yang terjadi dalam masyarakat Timur, tetapi lebih mengutamakan teks-teks kuno sehingga orientalisme berputar-putar di sekitar studi tekstual, tidak realistis.

Philip K Hitti, umpamanya, mengatakan bahwa untuk mempelajari Islam dan umatnya tidak diperlukan kerangka teori baru karena, menurutnya, masyarakat Islam yang sekarang ini masih persis sama dengan masyarakat Islam sembilan abad yang lalu.

⁵³ Said, *Orientalisme*, hlm. 143-144.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 143

Ketiga, Timur dianggap lestari (tidak berubah-ubah), seragam, dan tidak sanggup mendefinisikan dirinya. Karena itu menjadi tugas Barat untuk mendefinisikan apa sesungguhnya Timur itu, dengan cara yang sangat digeneralisasi, dan semua itu dianggap cukup obyektif’.

Keempat, pada dasarnya Timur itu merupakan sesuatu yang perlu ditakuti, atau sesuatu yang perlu ditaklukkan. Apabila seorang orientalis mempelajari Islam dan umatnya, keempat dogma itu perlu ditambah dengan dua dogma pokok lainnya.

Kelima, al-Qur’an bukanlah wahyu Ilahi, melainkan hanyalah buku karangan Muhammad yang merupakan gabungan unsur-unsur agama Yahudi, Kristen, dan tradisi Arab pra-Islam.

Seorang orientalis bernama Chateaubriand, misalnya, mengindoktrinasi murid-muridnya bahwa al-Qur’an itu sekedar buku karangan Muhammad.

Al-Qur’an tidak memuat prinsip-prinsip peradaban maupun ajaran yang memperluhur watak manusia. Ia bahkan mengatakan, al-Qur’an tidak mengutuk tirani dan tidak menganjurkan cinta pada kemerdekaan.

Keenam, kesahihan atau otentisitas semua hadis harus diragukan. Malah ada yang mengeritik syarat-syarat sahnya hadis seperti yang dilakukan Joseph Schacht.

Amien Rais menyindir bahwa disamping ada hadis riwayat Bukhari dan Muslim ada juga “hadis riwayat Joseph Schacht”.

3.3.4 Tujuan Orientalisme

Edward W Said melakukan kritik yang keras terhadap orientalisme. Menurutnya, orientalisme tidak terletak dalam suatu ruang

hampa budaya; ia merupakan kenyataan politik dan budaya.⁵⁵ Barat, tulis Said, bertanggungjawab membentuk presensi yang keliru tentang dunia yang ingin mereka “jelaskan”.

Merupakan suatu kenyataan bahwa para orientalis senantiasa menyajikan karya tulisnya yang didasarkan pada tujuan tertentu. Secara garis besar tujuan itu terbagi tiga yaitu: (1) Untuk kepentingan penjajahan (2) Untuk kepentingan agama mereka (3) Untuk kepentingan ilmu pengetahuan.

Untuk kepentingan penjajahan jelas tergambar dari penelitian-penelitian yang serius yang dilakukan oleh para orientalis. Dalam kasus Indonesia, Snouck Hurgronje begitu jelas.

Nama ini oleh para pemerintah Belanda diberi kepercayaan untuk mengkaji Islam sedalam-dalamnya sehingga sempat menetap di Mekkah bertahun-tahun. Namun tujuan pengkajiannya tidak lain kecuali untuk melemahkan perlawanan umat Islam terhadap Belanda serta mengobrok-abrik pertahanan dan persatuan kaum Muslim dengan politik belah bambunya.⁵⁶

Untuk kepentingan agama juga jelas karena semua penjajah yang menguasai negara-negara Muslim adalah berlatar belakang agama Kristen. Sekalipun ada teori bahwa para kolonialis tidak berambisi mengkristenkan penduduk, namun setidaknya para penginjil telah menemukan momentumnya dengan membonceng pihak

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 16.

⁵⁶ Untuk melihat lebih jelas peran Hurgronje lihat Hamid Algadri, *Snouck Hurgronje, Politik Belanda terhadap Islam dan Keurunan Belanda*, (Jakarta: Penerbit Sinar Harapan, 1984). Dan Aqib Suminto, *Politik Islam Snouck Hurgronje*, (Jakarta: LP3ES).

kolonialis untuk menyebarkan Kristen ke tengah penduduk.

Untuk kepentingan ilmu pengetahuan; memang para orientalis berasal dari para intelektual dan sarjana yang serius mengkaji masalah-masalah ketimuran. Hampir di tiap universitas di Amerika selalu ada pusat-pusat kajian ketimuran seperti pusat kajian Timur Tengah, Asia Tenggara, Asia Tengah dan Asia Selatan.

Tujuan yang ketiga dapat menghasilkan kesimpulan yang netral atau fair tentang Islam sekalipun demi kenetralan ilmu mereka juga dapat memberikan kesimpulan yang kurang fair tentang Islam. Namun tujuan pertama dan kedua sudah pasti akan menghasilkan penilaian yang miring, *bias* dan tidak fair tentang Islam demi kepentingan kolonial dan ekspansi agama mereka.

3.3.5 Pro Kontra Terhadap Orientalisme

Berbagai macam tanggapan kaum Muslimin terhadap orientalisme. Sebagian mereka ada yang menganggap seluruh orientalis sebagai musuh Islam. Mereka bersikap ekstrem dan menolak seluruh karya orientalis. Bahkan di antara mereka ada yang secara emosional menyatakan bahwa orang Islam yang mempelajari tulisan karya orientalis termasuk antek zionis.⁵⁷

Mereka mempunyai argumen bahwa orientalisme bersumber pada ide-ide Kristenisasi yang menurut Islam sangat merusak dan bertujuan menyerang benteng pertahanan Islam dari dalam.

⁵⁷ Qasim As-Samurai, *Bukti-bukti kebohongan Orientalis*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), hlm. 1.

Karena pada faktanya tidak sedikit karya-karya orientalis yang bertolak belakang dengan Islam.

H.A.R.Gibb, misalnya, dalam karyanya *Mohammedanism* berpendapat bahwa al-Qur'an hanyalah karangan Nabi Muhammad; juga dengan menanamkan Islam sebagai Mohammedanism, Gibb mencoba menurunkan derajat kesucian agama wahyu ini, padahal ia tahu persis tak ada seorang manusia Muslim pun berpendapat bahwa Islam adalah ciptaan Muhammad SAW.⁵⁸

Pandangan yang sepenuhnya negatif dikemukakan oleh Ahmad Abdul Hamid Ghurab mengenai karakter Orientalisme yaitu:

Pertama, orientalisme adalah suatu kajian yang mempunyai ikatan yang sangat erat dengan kolonialisme Barat,

Kedua, orientalisme merupakan gerakan yang mempunyai ikatan yang sangat kuat dengan Kristenisasi;

Ketiga, orientalisme merupakan kajian gabungan yang kuat antara kolonialisme dengan gerakan Kristenisasi yang validitas ilmiah dan obyektivitasnya tidak dapat dipertanggungjawabkan secara mutlak khususnya dalam mengutarakan kajian tentang Islam;

Keempat, orientalisme merupakan bentuk kajian yang dianggap paling potensial dalam politik Barat untuk melawan Islam.⁵⁹

Sebagian lagi bersikap lebih toleran dan mereka terbagi dalam dua kelompok, satu kelompok bersikap sangat berlebihan, artinya semua karya

⁵⁸ Rais, *Cakrawala*, hlm. 241

⁵⁹ Ahmad Abdul Hamid Ghurab, *Menyingkap Tabir Orientalisme*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1993), hlm. 21.

tulis kaum orientalis dinilai sangat ilmiah sehingga bagi mereka seluruh karya orientalis sangat obyektif dan dapat dipercaya.

Kelompok lain bersikap hati-hati dan kritis; mereka selalu berpijak pada landasan keilmuan. Menurut mereka, cukup banyak karya tulis kaum orientalis yang berisi informasi dan analisis obyektif tentang Islam dan umatnya, karena memang tidak semua karya orientalis bertolak belakang dengan Islam melainkan hanya sebagian kecil saja.

Maryam Jamilah menyatakan bahwa orientalisme tidak sama sekali buruk. Sejumlah pemikir besar di Barat, kata Jamilah, telah menghabiskan umurnya untuk mengkaji Islam lantaran mereka secara jujur tertarik terhadap kajian-kajian itu. Tanpa usaha mereka, banyak di antara pengetahuan berharga dalam buku-buku Islam kuno akan hilang tanpa bekas atau tidak terjamah orang.⁶⁰

Para orientalis dari Inggris seperti mendiang Reynold Nicholson dan Arthur J. Arberry berhasil menulis karya penting berupa penerjemahan karya-karya Islam klasik sehingga terjemahan-terjemahan itu untuk pertama kalinya dapat dikaji oleh para pembaca di Eropa.

Pada umumnya para orientalis itu benar-benar menekuni pekerjaan penerjemahan itu. Mereka yang cenderung membatasi cakupan pengkajiannya hanya pada deskripsi, kadang-kadang berhasil menulis buku-buku yang sangat bermanfaat, informatif dan membuka cakrawala pemikiran baru.

Persoalan timbul pada saat mereka melangkah terlalu jauh dari batas-batas yang benar

⁶⁰ Maryam Jamilah, *Islam dan Orientalisme, Sebuah Kajian Analitik, Terj. Machnun Husein*, (Jakarta: Rajawaliipers, 1994), hlm. 11

dan berusaha menafsirkan Islam dan peristiwa-peristiwa yang terjadi di dunia Islam berdasarkan pandangan-pandangan pribadi yang tidak cocok.

Yang paling jelek di antara mereka adalah para orientalis yang mencoba memberikan saran kepada kita tentang bagaimana seharusnya kita memecahkan persoalan-persoalan kita dan apa yang seharusnya kita lakukan terhadap agama kita.⁶¹

Kritik tajam, ilmiah dan berdampak pada orientalisme datang dari Edward W Said dalam karyanya *Orientalisme*. Karya Guru besar Universitas Columbia, New York, ini telah menimbulkan kehebohan dan kontroversi di lingkungan dunia akademis Barat yang biasa disebut kaum orientalis.

Menurut Said, orientalisme bukan sekedar wacana akademis tetapi juga memiliki akar-akar politis, ekonomis dan bahkan religius. Secara politis, penelitian kajian dan pandangan Barat tentang dunia “oriental” bertujuan untuk kepentingan politik kolonialisme Eropa untuk menguasai wilayah-wilayah Muslim.⁶² Dan kolonialisme Eropa tak bisa lain berkaitan dengan kepentingan ekonomi dan sekaligus juga kepentingan keagamaan; tegasnya penyebaran Kristen

Ketiiga kepentingan yang terkait satu sama lain ini tersimpul dalam slogan yang sangat terkenal tentang ekspansi Eropa ke kawasan dunia Islam, yang mencakup 3G yakni *Glory, Gold and Gospel*: “kejayaan, kekayaan ekonomi dan penginjilan”.

⁶¹ *Ibid.*

⁶² Said, *Orientalisme*, hlm. 16.

Semua motif dan kepentingan orientalisme ini secara implisit juga bersifat rasis. Dan ini tercermin dalam slogan misi pembudayaan' terhadap dunia Timur "yang terbelakang", jika tidak "primitif"

Kritik keras Said yang sangat menusuk itu mau tak mau sangat mengguncang sendi-sendi kajian Barat terhadap dunia Timur. Hasilnya, di kalangan banyak sarjana Barat yang biasa disebut orientalis, istilah "orientalisme" menjadi suatu yang pejoratif, jika tidak *disgusting*.⁶³

3.3.6 Beberapa Contoh Orientalis

1. H.A.R. Gibb

Ia meninggal tahun 1971. Dulu mengajar di Oxford dan Harnad. Pendapat-pendapat Gibb mengenai Islam sering dianggap simpatik oleh kalangan sarjana Islam sendiri. Salah satu pendapatnya yang simpatik adalah ia menyatakan bahwa "*Islam is indeed much more than a system of theology, it is complete civilization*" (Islam sesungguhnya lebih dari satu system teologi, ia adalah peradaban yang sempurna).

Tetapi menurut pengamatan Amien Rais, kalau diteliti dalam salah satu bukunya ia mengarahkan pembaca supaya yakin bahwa pada zaman modern peranan Islam dalam kehidupan sosial pasti akan sirna. Secara ringkas argumennya adalah: sebagai agama dalam arti sempit, Islam hanya kehilangan sedikit kekuatannya. Namun sebagai penentu dalam kehidupan sosial di zaman modern, Islam sedang dicopot dari singgasananya.

⁶³ Azra, *Historiografi*, hlm. 187.

Dalam kehidupan modern terlalu banyak masalah yang tidak ada sangkut pautnya dengan Islam. Dalam hal ini, Islam tidak bisa berbuat apa-apa, kecuali menyerah pada keadaan, dan Islam akan ditelan oleh perkembangan zaman.⁶⁴ Orang Islam yang tertarik pada Gibb ini tentu akan berfikir bahwa sekularisme memang tepat untuk kemajuan Islam.

2. Wilfred Cantwell Smith

Orientalis ini sering juga dianggap simpatik pada Islam. Bukunya *Islam In Modern History* sangat masyhur termasuk di negara kita. Setelah kita selesai membaca buku ini penilaian aneh segera timbul karena menurut Smith perkembangan yang paling menggembirkan

⁶⁴ HAR Gibb, *Whiter Islam*, hlm. 335 sebagaimana dikutip Amien Rais dalam *Cakrawala*, hlm. 240.



Islam sebenarnya memiliki ajaran yang *rahmatan lil 'alamin*. Namun demikian para pengikutnya hanya mengagumi dan memahami Kalam Suci dan Sunnah Nabi sebatas tekstual dan bahkan jauh dari kontekstual. Sehingga fenomena *Taqdis al-Afkar ad-Diny*, masih kental mewarnai kehidupan umat Islam.

Fenomena itu ditandai dengan sifat-sifat tertutup, intoleran, kaku, sakral dan apoligis. Hal ini karena tradisi pemikiran umat Islam banyak diwarnai dan diterima sebagai dogma belaka. Padahal sesungguhnya Islam *menjustifikasi* terjadinya perubahan. Dan akal mendapatkan porsi yang tinggi dalam ajaran wahyu ini. Hingga muncullah para pemikir (filosuf) muslim sepanjang zaman walaupun karya-karyanya belum sempat terbaca oleh kebanyakan kaum muslim yang ada.

Dengan menggunakan akal, umat ini sebenarnya dapat membedah ajaran Islam yang tidak hanya membahas *ulum ad-din* (akhirat), akan tetapi ilmu-ilmu yang bersifat *profane* banyak ditemukan dan memiliki nilai ibadah pula jika dikajinya.

Dalam pandangan kaum filosof ajaran Qur'an dan Sunnah sesungguhnya memiliki tiga tahapan yakni filsafat (*Iman*), ilmu dan teknologi (*Islam*), dan tasawuf (*Ihsan*) sebagai manifestasi kesatuan religiusitas untuk meneguhkan kemanusiaan dan menegakkan moralitas serta spiritualitas. Sehingga dalam ilmu pengetahuan Islam sesungguhnya tidak dikenal adanya dikotomi ilmu agama dan non-agama, ilmu duniawi dan ukhrawi.

Buku ditangan Anda ini sangat penting untuk dibaca baik kalangan mahasiswa, dosen atau pendidik serta masyarakat yang *concern*, bercita-cita mengusung Islam sebagai agama yang relevan dan memiliki posisi tinggi. Buku ini banyak memberi motivasi dan inspirasi bagi pembaca sehingga menjadi tergugah dan sadarkan diri akan mewujudkan peradaban manusia yang menjunjung keseimbangan antara yang bersifat kesucian dan profane.

Anda akan menjadi terbelalak dan mengetahui mengapa peradaban umat Islam menjadi terbelakang serta mereka yang sengaja tidak rela akan kebangkitan umat Islam di era kontemporer saat ini. Untuk itu tidak salah, jika Anda memiliki buku ini sebagai tambahan referensi untuk dibaca guna membuka cakrawala berfikir dan memahami Islam secara kaffa.

ISBN: 978 – 602 – 8115 – 13 – 1

Barcode