

Urgensi Tauhid dalam Membangun Epistemologi Islam

Bambang Irawan

Istitut Agama Islam Negeri (IAIN) Sumatra Utara Medan
email: bambang_irawan 2005@yahoo.com

Abstract

The reform efforts undertaken by contemporary Muslim thinkers have so far not been able to alter significantly the presence of Muslim which seems in the shadow of western progress in the context of science. This condition is due to the effect of undermining of Western thought through their epistemology packaging. Of course, we cannot blame the West as they have their own paradigm which is different with the Islamic paradigm in developing knowledge. Accordingly, the questions arise: why Muslim scholars are not working hard to build an epistemology that carries the message of monotheism; why they are hurry to accept the truth of Western epistemology without a fundamental review on revelation, so they become loyal followers of Western theories and concepts. Thus, the greatest challenge for Muslim scientists today is how to find a comprehensive formulation of the various theories of knowledge that can be accepted by all people, so that Islamic science is not only free from the shadow of imperialism of Western epistemology, but is able to reflect in a concrete concept of Islam as '*rahmatan lil 'alamin*'. This paper seeks to reorient the meaning of monotheism in the development epistemology of science which is featured with theocentric-humanism, that is, in addition to spiritual oriented (tawhid) it is also able to accommodate the interests of human beings (amal).

Dalam konteks ilmu pengetahuan, upaya reformasi yang dilakukan oleh pemikir Muslim kontemporer sejauh ini belum mampu mengubah secara signifikan bayang-bayang kemajuan Barat. Kondisi ini disebabkan oleh efek pemikiran Barat yang dikemas dalam epistemologi mereka. Tentu saja, kita tidak bisa menyalahkan Barat karena mereka memiliki paradigma dan tolok ukur sendiri yang berbeda dengan paradigma Islam dalam mengembangkan

* IAIN Sumatra Utara, Jl. William Iskandar Medan Estate, Telp. (061) 6616683.

ilmu pengetahuan. Dengan demikian, pertanyaan yang muncul, mengapa sarjana Muslim tidak bekerja keras untuk membangun sebuah epistemologi yang membawa pesan tauhid, mengapa mereka terburu-buru untuk menerima kebenaran epistemologi Barat tanpa melakukan telaah berdasar pada wahyu, sehingga mereka menjadi pengikut setia teori dan konsep Barat. Dengan demikian, tantangan terbesar bagi para ilmuwan Islam saat ini adalah bagaimana menemukan formulasi yang komprehensif dari berbagai teori pengetahuan yang bisa diterima oleh semua orang, sehingga ilmu Islam tidak hanya bebas dari bayang-bayang imperialisme epistemologi Barat, namun mampu secara total mencerminkan konsep yang konkret, tentang Islam sebagai obor penerang (*buda*) yang dibawa oleh Rasulullah sebagai '*rahmatan lil' alamin*'. Tulisan ini berusaha untuk melakukan re-orientasi dan *rethinking* makna tauhid dalam perkembangan epistemologi ilmu pengetahuan yang ditampilkan bersamaan dengan aspek teosentris-humanisme, yaitu, selain berorientasi pada aspek spiritual (tauhid) juga mampu mengakomodasi kepentingan manusia (*amal*).

Keywords: *Epistemologi Islam, idea of progress, world view, theocentrise, renaissance*

Pendahuluan

Tema tentang benturan antara peradaban Barat dengan timur masih menjadi tema penting yang memeriahkan percaturan intelektual dunia, termasuk di Indonesia.¹ Mengedepannya tema tentang benturan peradaban tidak saja berkisar pada persoalan politik-ideologis, melainkan lebih mendasar lagi tentang problem epistemologi sebagai basis fundamental pembentuk peradaban. Apa yang disebut dengan "*clash of civilization*" seperti pernah yang

¹Konfrontasi kebudayaan dan peradaban Barat dengan Islam, dari tingkat-tingkat historis, religius dan militer sekarang telah bergerak menuju pada pertarungan intelektual; kemudian kita harus menyadari bahwa konfrontasi itu pada dasarnya secara historis bersifat permanen. Menurut Kazuo Shimogaki, kecenderungan epistemologi Barat modern diantaranya: pemisahan antara yang sacral dan yang profane, kecenderungan kearah reduksionisme, pemisahan antara subjektifitas dan objektifitas, antroposentrisme, dan progresivisme. Lihat Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam Antara Modernisme dan Post Modernisme Telaah Kritis Atas Pemikiran Hasan Hanafi*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 25-26. Baca juga Akbar S.Ahmed, *Discovering Islam; Making Sense of Muslim History and Society*, (London and New York: Routledge, 1988), h. 8.

dikemukakan Samuel Huntington² sesungguhnya lebih merupakan perbenturan epistemologis daripada perbenturan peradaban. Dasar epistemologi pembentukan peradaban yang dianggap berbeda telah memberikan alasan untuk dimulainya suatu studi mengenai epistemologi agar kesalahtafsiran antar keduanya dapat diminimalisasi

Solusi keliru dan menyimpang sebagaimana yang ditawarkan materialisme dan nihilisme yang kita saksikan dan rasakan justru terbukti tidak memberikan kenyamanan psikologis dan kesejahteraan sosial. Oleh karenanya kita perlu mencari sebab utama terjadinya kerusakan individual dan sosial umat manusia dalam berbagai pandangan dan pemikiran yang melenceng. Dan tidak ada cara lain kecuali bertekad kuat menjawab semua persoalan yang ada.³ Tidaklah patut kita berpangku tangan sebelum selesai membangun landasan bagi kehidupan manusiawi kita dan membantu orang-orang lain di jalan yang sama, sekaligus mencegah pengaruh jahat pemikiran dan ajaran yang melenceng dalam masyarakat. Sebelum kita memastikan nilai-nilai tauhid dan manfaat akal manusia, segenap praduga yang diajukan sebagai pemecahan aktual atas pelbagai masalah di atas akan menjadi tak bermakna dan tak bisa diterima, lantaran akan selalu timbul pertanyaan menyangkut kemampuan akal manusia menyediakan solusi tepat atas pelbagai masalah yang timbul.

Pada titik inilah para tokoh terkenal dari kalangan filosof Barat seperti David Hume (1711-1776 M), Immanuel Kant (1724-1804 M), Auguste Comte (1798-1857 M), dan para penganut positivisme lainnya terkena *blunder*⁴. Dengan pandangan-pandangan mereka yang rancu itulah dasar-dasar kebudayaan Barat dibangun. Para ilmuwan, terutama kalangan behavioris dalam disiplin psikologi juga terjerat dengan pandangan-pandangan rancu tersebut. Sialnya pula gelombang bertubi-tubi dan merusak dari ajaran-ajaran ini menusuk ke berbagai penjuru dunia dimana hampir semua aliran pemikiran terkena imbas positivisme.

Para intelektual sepertinya seakan tidak begitu mengenali persoalan yang mendasari krisis pemikiran ini. Sebagian besar akademisi menganut pemikiran-pemikiran sempit terhadap realitas, yang tidak

²Samuel P Huntington, *Benturan Antar Peradaban Dan Masa Depan Politik Dunia* terj. M.Sadat Ismail, (Yogyakarta: Qalam, 2001).

³Muhammad Taqy Misbah Yazdi, *Philosophical instructions, An Introduction*, h. 80-87.

⁴Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Philosophical instructions, An Introduction To Contemporary Islamic Philosophy*, (New York, Binghamton: Global Publications.1999), h. 86.

memadai lagi untuk menyelesaikan persoalan-persoalan besar di zaman kita ini. Modernitas yang menjanjikan kesejahteraan manusia lewat gagasan-gagasan seperti kemajuan (*idea of progress*), kebebasan, egalitarian (prinsip persamaan), dan humanisme, ternyata diiringi dengan berbagai krisis multi-dimensi yang menimpa umat manusia.

Sedemikian banyak perdebatan ilmiah, khususnya sebagaimana yang kita dengar dan saksikan dalam berita-berita media massa, ternyata hanya mengupas permukaan persoalan. Pembahasan dan diskusi yang terjadi kerap bersifat superfisial (dangkal), atomistik, terpilah-pilah, dan simplistik.⁵

Krisis modernisme yang saat ini kita alami dan rasakan ternyata tidak berhenti pada krisis epistemologis. Krisis yang lebih akut lagi adalah krisis ketuhanan (tauhid) dan krisis eksistensial yang menyangkut hakikat dan makna kehidupan itu sendiri. Manusia modern mengalami bukan hanya kehampaan spiritual, tapi juga krisis ketuhanan yang tentu saja menyebabkan krisis-krisis lainnya seperti krisis makna dan legitimasi hidup. Menurut Sayyed Hossein Nasr dalam *The Plight of Modern Man*⁶, krisis tauhid dan krisis eksistensial ini bermula dari pemberontakan manusia modern kepada Tuhan. Mereka telah kehilangan harapan dan kebahagiaan masa depan seperti yang dijanjikan oleh Renaisans, abad penerahan, sekularisme, sains dan teknologi.

Oleh sebab itu, kita mesti segera mengambil satu langkah tegas untuk menegakkan landasan bagi rumah ide-ide filosofis kita secara kukuh. Setelah itu barulah kita bisa melanjutkan perjalanan ke tahapan-tahapan berikutnya. Kehidupan dunia modern selanjutnya sebagaimana yang kita saksikan dan rasakan sekarang ini disamping krisis ketuhanan, juga dihadapkan pada serangkaian krisis yang bertubi-tubi.⁷

⁵Misalnya saja Wacana tentang isu-isu seperti demokrasi, HAM, gender, tidak jarang malah *counterproductive* karena tidak tergalinya muatan-muatan filosofis yang menjadi asumsi dasar isu-isu tersebut. Dalam basa posmodernistik, tanpa berfilsafat, kita secara tidak sadar bisa terjebak dalam logosentrisme, ke dalam bias-bias yang terbawa oleh pandangan dunia asing yang menyertai setiap wacana.

⁶Sayyed Hossein Nasr, *The Plight of Modern Man*. h. 56.

⁷Diantara krisis-krisis yang dimaksud penulis adalah krisis energi, krisis penanganan kesehatan, pencemaran dan perusakan lingkungan, diskontinuitas pembangunan, sekularisasi pengetahuan, ancaman disintegrasi bangsa, centang penanganannya dunia pendidikan, dunia riset, dunia hukum, serta berbagai masalah besar dibidang ekonomi dan sosial seperti kemiskinan, pengangguran, dan kesenjangan social, problem intelektual dan religius dan deretan krisis-krisis lainnya yang menimpa kita. Permasalahan-permasalahan besar tersebut sesungguhnya bersumber pada lemahnya fondasi ilmu pengetahuan.

Bahaya Epistemologi Sekuler

Penerapan metode ilmiah (*scientific method*) yang berwatak rasional dan empiris telah mengantarkan kehidupan manusia pada suasana modernisme. Pada perkembangan selanjutnya, modernisme melahirkan corak pemikiran yang mengarah pada rasionalisme, liberalisme, positivisme, materialisme, pragmatisme dan sekulerisme.⁸ Berbagai aliran filsafat ini menurut Frithjof Schuon telah terlepas dari *scientia sacra* (ilmu pengetahuan suci) atau *philosophia perennis* (filsafat keabadian).⁹

Gregori Bateson, mengkritik epistemologi Barat modern¹⁰ yang telah mengkondisikan manusia terasing dari alam, dari sesamanya bahkan dari manusia sendiri. Lebih lanjut dalam papernya berjudul *Pathologies of Epistemology*, Bateson menuding epistemologi Barat sebagai *fundamental error* yang berujung pada kesengsaraan manusia itu sendiri.¹¹

⁸Istilah Sekuler berasal dari kata latin 'saeculum' yang berarti ruang dan waktu. Ruang menunjuk pada pengertian duniawi, sedangkan waktu menunjuk pada pengertian sekarang atau zaman kini. Istilah *sekulerisme* pertama kali diperkenalkan oleh George Jacob Holyoake pada tahun 1846 M. Menurutnya, *Secularism is an ethical system founded on the principle of natural morality and independent of revealed religion or supernaturalism*. Lihat William H. Swatos, *Secularization*, dalam George Ritzer (ed.) *Encyclopedia of Social Theory*, (London: Sage Publication, 2005), vol.1, h. 680, Bandingkan dengan Harvey Cox, *The Secular City*, (New York: The Macmillan Company, 1966), h.2. Bryan wilson, *Secularization*, dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan, 1995), vol.13, h.159 dan <http://atheism.about.com/library/FAO/religion/blrelsecdef.htm>.

⁹Frithjof Schuon, *Understanding Islam*, (trans.) D.M. Matheson (London: Unwin Paperbacks, 1981). Frithjof Schuon mendefinisikan *Scientia sacra* sebagai suatu karakteristik sains yang secara konseptual masih terikat dan terintegrasi dengan wahyu Ilahi. Nilai-nilai etika wahyu mendasari bangunan sains secara paradigmatis. Sehingga tujuan akhir dari sains bermuara pada pengungkapan kebesaran Tuhan sebagai sumber segala kehidupan. Sebagai lawan dari *scientia sacra* adalah *sains profan* atau *profan knowledge*.

¹⁰Dalam konteks ini, istilah Barat tidak selamanya merujuk pada letak geografis, tapi lebih pada paradigma berpikir yang rasional dan ilmiah dan mengesampingkan peran spiritual. Sedangkan istilah modern disebut Hodgson dalam bukunya *The Venture of Islam* dimulai sejak tahun 1789 yang merujuk kepada kompleks tertentu yang mempunyai ciri-ciri kultur tertentu. Lihat Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah Dalam Peradaban Dunia*, terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 70.

¹¹Gregori Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, (New York: Ballantine Books, 1972), h. 487. Di Barat sendiri muncul tokoh-tokoh pengkritik berbagai kelemahan paradigma modern. Diantara tokoh tersebut adalah Louis Massignon (1962), Rene Guenon dengan karya *The Crisis of Modern World*, Ananda K. Coomaraswamy, Titus Burckhardt, Henri Corbin (1978), Martin Ling, Frithjof Schuon. Semua tokoh tersebut mengkritik dan memberikan solusi atas problema modernisme dengan merumuskan model atau filsafat baru yang holistik yang bersumber dari *perennialisme* dan *tradisionalisme*. Mengenai pandangan-pandangan para filosof perenial tersebut selanjutnya lihat artikel-artikel mereka dalam buku *The Sword of*

Proyek modernisasi yang dikampanyekan oleh Barat ternyata gagal merealisasikan janji-janji manisnya yang akan mengangkat harkat dan martabat kemanusiaan serta memberi makna terdalam dibalik kehidupan ini. Justru yang terjadi adalah sebaliknya, modernisme telah menyebabkan manusia kehilangan visi keilahian (dimensi *transcendental*) yang mengantarkan manusia menuju kehampan spiritual.¹² Dalam konteks inilah Jurgen Habermas, filosof dan ahli sosial Jerman, mengatakan bahwa kehidupan modern tidak hanya mewariskan kehidupan yang materialistik dan hedonistik, tapi juga menyebabkan *intrusive massif* dan krisis yang mendalam pada berbagai aspek kehidupan.¹³

Pakar teologi Harvard, Harvey Cox, misalnya pernah memprediksi bahwa modernisme dan modernisasi hanya akan menciptakan "*secular city*"; modernitas dan modernisasi adalah lonceng kematian bagi agama. Teorinya adalah semakin modern suatu masyarakat, semakin jauh pula mereka dari agama; agama diprediksikan tidak akan pernah bangkit lagi dalam arus modernisasi dan sekularisasi yang tidak terbendung itu.¹⁴ Akan tetapi kemudian Cox mengkaji ulang teorinya di atas. Dalam bukunya, *Religion in the Secular City* ia menyimpulkan bahwa agama telah kembali kepada masyarakat yang sekuler.¹⁵

Ketergantungan pengetahuan modern hanya semata-mata pada fenomena-fenomena empiris-materialistik tentu tidak bisa dipisahkan dari temuan terkenal Isaac Newton (w.1725M) yang disebut *mechanistic determinism* (hukum mekanik). Dengan di-

Gnosis: Metaphysics, Cosmology, Tradition, Symbolism, diedit oleh Jacob Needleman, Arkana, (London, 1986). Tradisionalisme adalah suatu paham (ajaran) yang berdasar pada tradisi. Webster mendefinisikan tradisionalisme sebagai suatu doktrin atau ajaran yang merupakan tandingan (*counter*) terhadap modernisme, liberalisme dan radikalisme. Selanjutnya lihat Noah Webster, *Webster Third New International Dictionary of the English Language Unabridged*, (Massachusetts, USA: G & C Merriam Company Publishers, 1996), h. 2422.

¹²John De Luca (Ed.) *Reason and Experience; Dialogues in Modern Philosophy*, (San Fransisco: Free man, Cooper & Co., 1972), h. 5.

¹³Jurgen Habermas, *The Dialectics of Rationalizations*, dalam Sociology Department (Washington University: XLIX, 1981), h.20. lihat pula kritiknya yang lebih tajam dalam *Modernity vs Post Modernism, New German Critique*, Winter 1981.

¹⁴Harvey Cox, *The Secular City: Urbanization and Secularization in Theological Perspective*, (New York: Macmillan, 1965), h. 89.

¹⁵Dalam hubungan inilah ia misalnya berbicara tentang perlunya perumusan suatu teologi pascamodernisme agar mampu memberikan respon terhadap gejala dan perkembangan kehidupan dalam masa postmodern. Lihat Harvey Cox, *Religion in the Secular City: Toward a Post Modern Theology*, (New York: Simon Schuster, 1984).

temukannya hukum mekanik ini oleh Newton, menurutnya rahasia kerja alam sudah tersibak sehingga campur tangan Tuhan terhadap alam seperti yang dijelaskan agama dipandang tidak begitu penting lagi.¹⁶ Penerimaan pengetahuan Barat hanya pada objek-objek yang bersifat fisik misalnya, tak heran telah menimbulkan disintegrasi bidang-bidang keilmuan, karena dengan demikian bidang-bidang keilmuan yang tidak termasuk bidang fisik-empiris akan ditolak status keilmuannya.¹⁷

Sebuah semangat revolusi pengetahuan yang berpijak pada ide pembebasan rasio dari mitologi terus berkembang dan tumbuh bak jamur di musim hujan. Agama sebagai dasar fundamental dari keyakinan ditinggalkan. Tuhan dianggap tidak memiliki andil dalam proses pengetahuan. Maka kemudian timbullah pemikiran bahwa kehidupan ini berpusat pada manusia (antroposentris).¹⁸ Akal-lah yang mampu mendapatkan segala pengetahuan (rasionalisme). Ilmu pengetahuan tetap diposisikan secara netral. Agama dan ilmu dipisahkan, dan Tuhan dijauhkan dari urusan-urusan pengembangan pengetahuan.¹⁹

Cara pandang seseorang tentang pengetahuan dan dunia (*worldview*) selanjutnya sebagaimana disinyalir oleh Thomas Kuhn diartikan sebagai paradigma. Suatu paradigma baru misalnya, dalam tata surya kita bahwa planet-planet bumi, mars, dan sebagainya itu

¹⁶Bertrand Russel, *Religion and Science*, (London: Oxford University Press, 1982), h. 57. Lihat juga Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon Terhadap Modernitas*, (Jakarta: Erlangga, 2007), h. 103.

¹⁷Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu : Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Bandung: Mizan, 2005), h. 74. Baca juga Muhammad Utsman Najati, *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim* (terj. Gazi Saloom), (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002). Lihat juga Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam: metode dan penerapan*, (terj. Yudian Wahyudi Asmin), (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993), h. 220-267.

¹⁸Helen Longino, *Science as social Knowledge*, (Pinceton, N.J: Princeton University Press, 1990), h. 56. lihat juga Mahmud Thoha, *Paradigma Baru...*, h.10.

¹⁹Berbeda dengan metode ilmu modern/sekuler yang hanya mengakui indera atau akal sebagai metode mencapai pengetahuan. Menurut ilmu modern yang melingkupi kita saat ini, intuisi tidak dianggap sebagai metode pencarian pengetahuan. Hal ini dikarenakan objek pengetahuan ilmu sekuler tidak mengakui adanya realitas atau wujud 'ghaib' (metafisis) sebagai pengetahuan ilmiah. Alih-alih, pengalaman spiritual seseorang kerap diberi label gejala *psikopatologis* (kejiwaan yang sakit). Konsep tentang tiadanya realitas "ghaib" atau *immateri* di dunia modern saat ini adalah konsekuensi dari keyakinan pada teori Aristoteles di zaman Yunani kuno. Yaitu segala sesuatu yang ada berasal dari materi. Oleh karena itu, sesuatu yang bersifat non-fisik praktis tidak ada. Apabila kita merunut sejarah, dunia modern lahir dari abad pencerahan di Eropa. Abad yang kerap disebut zaman *Renaissance*. Zaman bangkitnya kembali filosofi Yunani-Romawi.

mengelilingi matahari, jelas menimbulkan konsekuensi dan implikasi teoritis yang berbeda dalam pengembangan ilmu astronomi dibandingkan dengan paradigma lama bahwa bumi adalah pusat jagad raya.²⁰

Suatu paradigma yang memahami bahwa manusia semata-mata makhluk biologis, telah melahirkan ilmu pengetahuan kedokteran yang memandang orang sakit sebagai mesin rusak sehingga perlu dicari komponen atau organ tubuh yang rusak tersebut untuk diperbaiki secara mekanis pula. Demikian pula halnya paradigma yang meyakini bahwa sumber segala eksistensi (maujud) adalah Tuhan (*theocentris*) jelas akan mempunyai implikasi yang berbeda dalam pengembangan ilmu pengetahuan, dibandingkan dengan paradigma yang meyakini bahwa manusia mempunyai kedudukan sentral di jagad raya ini (*anthropocentris*).²¹

Pengetahuan modern sejauh ini hanya ingin meneliti fakta dan meninggalkan persoalan makna, lebih menekankan unsur empiris daripada hal-hal yang non-empiris karena hanya yang bersifat empiris, menurut mereka yang dapat diukur dan dihitung. Galileo pernah mengatakan bahwa hanya fenomena-fenomena yang bisa dihitung yang bisa dimasukkan dalam domain sains. Apa saja yang tidak dapat dihitung dan tidak dapat diukur itu dianggap tidak ilmiah dan tidak real (nyata).²² Kecenderungan pengetahuan pada kuantifikasi fakta tentu dapat kita telusuri dari pandangan seorang tokoh sentral peradaban modern, Rene Descartes. Menurut Seyyed Hossein Nasr, Descartes telah mereduksi realitas-realitas eksternal yang begitu kaya kepada angka-angka dan filsafat alam kepada matematika.²³

²⁰Kemajuan pengetahuan, sains dan teknologi sebagai konsekuensi logis dari aplikasi rasionalisme dan empirisme, diakui telah begitu berjasa memunculkan banyak peralatan teknologi yang berguna bagi kehidupan dan kesejahteraan umat manusia. Banyak penemuan yang telah dihasilkan baik dalam bidang fisika, kimia, biologi, kedokteran, ekonomi bahkan psikologi. Kemajuan ini jelas tidak dapat disangkal dan dipungkiri sampai hari ini. Hampir kebanyakan aktivitas kita menggunakan hasil pengetahuan dan sains yang mekanistik ini. Pendekatan yang rasionalistis, logis, terukur, sebab akibat, ini semua telah membantu banyak orang dan para ahli untuk dapat menemukan banyak pemecahan dan persoalan hidup dan bidang mereka. Lihat Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago, University press, 1970), h. 89.

²¹Helen Longino, *Science as social Knowledge...* h. 57.

²²Fritjof Capra, *Kearifan Tak Biasa, Percakapan dengan orang-orang yang luar biasa*, (Yogyakarta: Bentang, 2002), h. 143.

²³Sayyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, (London: Mandala Book, 1976), h. 69.

Penekanan terhadap rasionalitas oleh masyarakat Barat modern, mengakibatkan unsur-unsur non-rasional seperti yang banyak kita temukan dalam agama dan mistisisme cenderung ditolak sebagai ilusi atau halusinasi.²⁴ Wahyu yang pada dasarnya diterima melalui intuisi (hati) ditolak otoritasnya oleh masyarakat modern karena kecurigaan masyarakat modern terhadap metode non-rasional. Bahkan, Nabi sering dianggap sebagai psikopat yang mengalami gangguan jiwa, khususnya epilepsi.²⁵ Akibatnya muncul fenomena ateis pada sebagian ilmuwan Barat yang sekuler. Menurut mereka, gagasan tentang Tuhan hanyalah sebuah proyeksi dan pelarian manusia dari ketidakmampuan mereka mengatasi problem hidup. Tuhan juga sering dianggap hanya sebatas hipotesa yang berfungsi sekedar melengkapi penjelasan ilmiah, ketika sains gagal memberikan penjelasan yang koheren tentang alam semesta.²⁶ Sampai sekarang-pun banyak ilmuwan yang menolak otoritas agama dan memilih tidak bertuhan atau ateis.²⁷

Karen Armstrong dalam bukunya *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, misalnya mengajukan pertanyaan bernada pesimis “Akankah gagasan tentang Tuhan dapat bertahan dalam tahun-tahun mendatang?”. Selama 4000 tahun gagasan itu telah mampu menjawab tuntutan zaman, tetapi pada abad kita ini tulisnya, semakin banyak orang yang merasakan bahwa gagasan tentang Tuhan tak lagi bermanfaat

²⁴Brain Hines mengatakan bahwa bagi kaum materialis, kebenaran spiritual sebagaimana yang dialami dalam pengalaman mistik tidak lain daripada sebuah halusinasi. Lihat Brain Hines, *God's Whisper, Creation's Thunder*, Brattleboro, (Vermont: Threshold Books, 1996), h. 135.

²⁵Danah Zohar dan Ian Marshall, *S Q: Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik Untuk memaknai kehidupan*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 81.

²⁶Mulyadhi Kartanegara, *Kata Pengantar* dalam buku *Tuhan Dalam filsafat Allamah Thabâthabâi* karya Achmad Muchaddam, (Jakarta: Teraju, 2004), h. v.

²⁷Argumen ateistik kalau ditelusuri sesungguhnya berpijak pada filsafat naturalisme dan materialisme. Kaum naturalisme berpendapat bahwa alam ini ada dengan sendirinya (*self generating*) dan berjalan secara mandiri (*self operating*) dan karena itu dianggap tidak membutuhkan Tuhan sebagai agen eksternal, yang biasanya bertanggung jawab atas peristiwa yang terjadi di alam ini. Kelompok ini diwakili oleh ilmuwan-ilmuan naturalis seperti Pierre Simon de Laplace, astronom Prancis dan Charles Darwin seorang ahli biologi Inggris yang dikenal dengan teori evolusinya. Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Titik Balik Peradaban: Pengaruh Mistisisme atas Fisika Baru*, dalam *Jalan Paradoks: Visi Baru Fritjof Capra tentang kearifan dan kehidupan modern*, (Jakarta: Teraju, 2004), h. 148. Baca juga Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu : Panorama Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 145

bagi mereka, dan ketika sebuah gagasan keagamaan kehilangan fungsi, ia pun akan terlupakan.²⁸

Tantangan lain terhadap kepercayaan kita pada Tuhan muncul dari seorang astronom Pierre de Laplace²⁹ dan ahli psikologi, Sigmund Freud. Freud adalah keturunan Yahudi Austria, tetapi menjadi ateis setelah berhasil menjadi ilmuwan terkenal.³⁰ Juga penekanan terhadap rasio sebagai alat kognitif yang paling utama tercermin dari pernyataan filosof Jerman, Hegel.³¹

²⁸Pernyataan Karen Armstrong sesungguhnya banyak didukung oleh realitas di Eropa, misalnya, gereja-gereja mulai kosong; ateisme tidak lagi merupakan ideologi segelintir pelopor intelektual, tetapi telah menjadi keyakinan yang menyebar luas. Kaum sekularis abad kesembilan belas dan awal abad kedua puluh memandang ateisme sebagai kondisi kemanusiaan yang tidak dapat dihapuskan pada era ilmiah. Banyak orang yang tidak gentar dengan prospek hidup tanpa Tuhan. Ada pula yang melihat ketiadaan-Nya sebagai hal yang melegakan. Sebut saja pandangan Jean-Paul Sartre (1905-1980) yang mengatakan bahwa, "Sekiranya Tuhan sungguh-sungguh ada, Dia tetap perlu ditolak sebab gagasan tentang Tuhan menafikan kemerdekaan". Demikian juga Albert Camus (1913-1960) yang menyuarakan ateisme heroik. Ia mengatakan, "Orang harus menolak Tuhan secara membabi buta agar cinta mereka tercurah sepenuhnya kepada umat manusia. Lain halnya pendapat A.J. Ayer (1910-1991), ia mempertanyakan, "Apakah ada gunanya percaya kepada Tuhan? Bukankah ilmu alam merupakan satu-satunya sumber pengetahuan yang dapat diandalkan karena dapat diuji dengan secara empirik. Lihat Karen Armstrong, *A history of God: The 4,000-Year...*, h. 484 Lihat Karen Armstrong, *A history of God: The 4,000-Year Quest of Judaism...* h. 483.

²⁹Pierre de Laplace (w.1827) seorang astronom Prancis mengatakan, "Penjelasan tentang fenomena alam tidak perlu melibatkan Tuhan. Tuhan telah berhenti menjadi apapun, baik sebagai pencipta, pemelihara, bahkan perusak alam semesta ini". Kenyataan bahwa Laplace telah menjelaskan tentang kejadian alam tanpa menyinggung Tuhan sedikitpun, tentu telah menimbulkan banyak keheranan dalam benak orang-orang sezamannya, tak terkecuali Kaisar Napoleon sendiri, yang menanyakan perihal itu kepada Laplace. Laplace sebagaimana dikutip bertrand Russel dalam bukunya *Science and Religion*, menjawab "I don't need that kind of hypothesis" (saya tidak butuh hipotesis seperti itu). Rupanya bagi Laplace, kehadiran Tuhan dalam teori-teori ilmiah berfungsi sebagai hipotesa, dan dia tidak membutuhkan hipotesa seperti itu.

³⁰Dalam bukunya *The Future of an Illusion*, dia menyebut agama sebagai ilusi dan meramalkan agama akan bernasib malang dimasa depan karena irrasionalitasnya. Lebih dari itu ia menganjurkan agar etika, kalau masih dianggap perlu, tidak menyandarkan prinsip-prinsipnya pada ajaran-ajaran agama. Kalau tidak, maka etika akan ditinggalkan bersamasama dengan agama. Demikian juga Tuhan. Menurut Freud, sebagaimana dipresentasikan oleh Erich Fromm, dalam bukunya *Psychoanalysis and Religion*, ide Tuhan muncul dalam pikiran manusia ketika masih lemah dan tidak mampu berpikir rasional serta tidak mampu menghadapi tantangan lingkungan secara rasional. Tuhan kemudian tercipta dalam pikiran manusia sebagai proyeksi dari kelemahan, keterbatasan, dan kesengsaraan manusia sendiri ketika menghadapi alam lingkungan, dan tidak sanggup menghadapi alam secara rasional. Lihat Sigmund Freud, *The future of an Illusion*, (New York; Norton, 1961), h. 9-10.

³¹Hegel adalah seorang tokoh *Aufklarung* yang terkemuka, ia mengatakan bahwa realitas berpadanan dengan rasionalitas: segala yang bersifat rasional adalah real (nyata), sehingga semakin rasional seseorang, maka semakin realistik ia dan semakin mendekati kebenaran. Baca Antony Flew, *A Dictionary of Philosophy*, revised edition, (New York : St. Martin's Press, 1979), h. 79.

Aliran positivisme yang dicetuskan oleh August Comte yang secara perlahan namun pasti telah menyingkirkan Tuhan dari kehidupan dunia. Menurutnya perkembangan sejarah manusia dapat dibagi kedalam tiga tahap, tahap teologis, tahap metafisik, dan tahap positivistik. Pada tahap terakhir, ilmu pengetahuanlah yang menentukan segalanya dan Tuhan tidak lagi berperan. Berangkat dari teori Comte, saat ini sepertinya Tuhan tidak diperlukan lagi, karena seluruh masalah hidup manusia (material) dapat dipecahkan oleh ilmu pengetahuan.³²

Dengan ditolaknyanya dunia metafisik, maka satu-satunya sumber dari pengetahuan bagi kaum positivis³³ adalah pengalaman, atau dengan kata lain indra. Mereka tidak percaya pada sumber lain yang menempati posisi penting dalam epistemologi Islam, yaitu akal, intuisi, dan wahyu. Padahal dalam tradisi epistemologi Islam, ketiga sumber ilmu pengetahuan tersebut juga diakui sebagai sumber-sumber ilmu yang sah sebagaimana halnya indra.

Tantangan lain yang terkait dengan serangan kaum positivis terhadap metafisika, juga berdampak pada bangunan etika Islam, baik yang religius maupun filosofis, termasuk yang disandarkan – sampai taraf tertentu – pada perintah-perintah Tuhan. Namun. Ketika eksistensi Tuhan sendiri sebagai salah satu entitas metafisik ditolak, maka etika Islam akan kehilangan dasar pijakannya.

³²Begitu juga pandangan seorang sosiolog terkenal dari Prancis, Emile Durkheim. Adapun tentang Tuhan, Durkheim – sebagaimana dikemukakan dalam *The New Dictionary of Sociology* – mengatakan, “*What we call God is actually society*” (Apa yang kita sebut Tuhan tak lain hanyalah masyarakat). Karena masyarakatlah yang paling cocok untuk mengemban semua atribut (sifat) yang biasanya dialamatkan kepada Tuhan. Yang lebih dramatik adalah ungkapan seorang filosof linguistik yang secara antusias mengikuti Nietzsche, ia memproklamasikan kematian Tuhan. Di dalam *The Gospels of Christian Atheism* (1966), Thomas J. Altizer mengklaim bahwa “kabar baik” tentang kematian Tuhan.

³³Kaum positivis, kenyataannya hanya mengakui indra (melalui observasi) sebagai satu-satunya sumber ilmu yang sah dan dapat dipercaya. Sumber-sumber ilmu pengetahuan yang lain, seperti wahyu dan intuisi, tidak dapat dipercaya karena tidak berpijak pada realitas, tapi pada keinginan manusia. Alasan mereka mengatakan begitu adalah karena wahyu dan pengalaman mistik selalu mengandaikan adanya hubungan yang erat dengan dunia metafisik, sehingga validitasnya tergantung pada status eksistensi (ontologis) dunia metafisik itu sendiri. Sekali eksistensi metafisika ditolak, maka validitas sumber-sumber ilmu yang bergantung padanya akan tertolak dan tidak punya pijakan logisnya. Karena wahyu dan pengalaman mistis memang begitu sifatnya, maka validitas mereka hanya bisa dipertahankan apabila kita mengafirmasi status ontologis realitas-realitas metafisik tersebut. Padahal kita tahu kalau wahyu (al-Qur’an) ditolak sebagai sumber ilmu yang sah, maka seluruh sistem kepercayaan, teologis, dan mistiko-filosofis Islam akan runtuh.

Tokoh-tokoh yang dikemukakan oleh para ilmuwan sekuler di atas sejauh ini dipandang sebagai orang-orang yang sangat populer dalam bidang sains modern. Selain itu, pemaparan pandangan-pandangan para tokoh dari ilmuwan Barat tersebut, adalah untuk menunjukkan besarnya pengaruh pandangan keagamaan atau lebih tepat anti keagamaan atau anti ketuhanan mereka terhadap komunitas ilmiah, yang mana paradigma berpikir mereka juga banyak mempengaruhi para pemikir Indonesia.

Jika pada masa-masa lalu, pandangan mereka mungkin sangat sulit untuk diakses, namun pada era globalisasi ini, ide-ide mereka akan membanjiri pikiran kita dengan mudah dan cepat, sementara kita belum siap dengan jawaban yang harus kita berikan pada mereka. Tentu ini sangat memprihatinkan dan harus segera kita pecahkan dan mencari solusi serta jawaban yang tepat, sehingga kita terhindar dari krisis kepercayaan dan keimanan yang lebih besar lagi dimasa mendatang.

Keadaan ini diperparah lagi oleh kenyataan bahwa hingga saat ini, kita tidak melihat seorangpun dari ahli sosiologi, biologi, astronomi, psikologi bahkan para sufi di Indonesia yang mengambil inisiatif untuk memberikan bantahan atau kritik terhadap para ateis dari ilmuwan-ilmuan besar Barat tersebut. Padahal, serangan-serangan mereka itu amat radikal dan membahayakan keyakinan kita kepada Tuhan.

Serangan mereka terhadap keyakinan kita pada Tuhan tersebut pada akhirnya bermuara pada serangan terhadap sistem epistemologi Islam³⁴, terutama dalam kaitannya dengan sumber ilmu pengetahuan. Padahal sebagaimana yang disinyalir al-Faruqi bahwa sebuah pengetahuan sesungguhnya bukan untuk menerangkan dan memahami realitas sebagai entitas yang terpisah dari Realitas Absolut (Tuhan), melainkan melihatnya sebagai bagian yang integral dari eksistensi tuhan.³⁵

³⁴Dalam epistemologi atau filsafat ilmu yang berdasarkan ajaran Islam terdapat prinsip tauhid yang artinya bukan terbatas pada mengesakan Tuhan dalam hati sanubari, melainkan suatu pandangan bahwa sumber ilmu pengetahuan berupa alam raya yang bersifat empiric material, perilaku social dan wahyu pada hakikatnya merupakan satu kesatuan yang berasal dari Allah. Dengan mempelajari alam raya yang bersifat empiric, material dan pisik dapat dihasilkan ilmu-ilmu kealaman. Dengan mempelajari wahyu Allah dapat dihasilkan ilmu-ilmu agama Islam seperti tafsir, fikih, ilmu kalam, tasawuf, akhlak, pendidikan Islam dan sebagainya. Kesemua ilmu tersebut berasal dari Allah, namun metodologinya saja yang berbeda.

³⁵Ismail Faruqi, *Islamizing the social Sciences* dalam Abdullah omar Nassef (ed), *social and natural sciences, The Islamic perspective Ismael Raji al-Faruqi*, (Jeddah : King Abdul Aziz University, 1981), h. 17. Dalam edisi Bahasa Indonesia, lihat Ismail Faruqi, *Islamisasi Ilmu-ilmu*

Pembaruan-pembaruan di seluruh dunia Islam sejauh ini menurut Ziauddin Sardar lebih dipacu untuk membangun tiruan-tiruan terhadap tonggak intelektual Barat daripada membentuk kembali sumber 'aql-nya sendiri". Kenyataan tersebut menurutnya adalah 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.³⁶

Penyusunan unsur-unsur dasar dari pandangan dunia Barat dan konsolidasinya secara samar-samar dalam pikiran kaum muslimin terus diupayakan secara perlahan-lahan, melalui sistem pendidikan yang didasarkan atas suatu konsep pengetahuan dan prinsip-prinsipnya, kemudian akan menciptakan deislamisasi pikiran Muslim.³⁷ Lebih dari itu, bahkan mereka telah disekulerkan, diwesterniskan dan dideislamisasi oleh agen-agen musuh mereka dari dalam dan luar diri mereka. Ibaratnya, umat Islam telah terkepung dari segala penjuru, sehingga mengalami kesulitan untuk menerobos keluar dari kepingan tersebut, karena umat Islam tidak memiliki kekuatan untuk menandingi kekuatan lawan-lawannya yang sangat solid.³⁸

Respon Para Pemikir Islam Terhadap Kemunduran Umat

Kondisi umat Islam secara keseluruhan tanpak terus memprihatinkan. Secara politik mereka dipermainkan oleh kekuatan Barat, secara sosial mereka mengkhawatirkan, secara ekonomi mereka terbelakang, dan secara intelektual mereka hanya menjadi konsumen yang terlambat. Umat Islam tidak memiliki kiat-kiat atau terobosan bagaimana cara membangun kembali ilmu-ilmu Islam sehingga mereka tidak diperhitungkan orang lain. Apa penyebab

social dalam Abu Bakar Bagader (edit), *Islam dalam Perspektif Sosiologi agama*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996), h. 16. Lihat pula Ziauddin Sardar, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan atau westernisasi Islam dalam Jihad Intelektual*, terj. Priyono, (Surabaya: Risalah Gusti, 1998), h. 44-45.

³⁶Ziauddin Sardar, *Explorations in Islami seines*, (New York: Suny, 1989), h. 89-92.

³⁷Muhammad Naquib Al-Attas, *Dilema Kaum Muslim*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1986), h. 98.

³⁸Ismail Raji Al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan* (terj. Anas Mahyuddin), (Bandung: Pustaka, 1984), h. 9

yang sesungguhnya sehingga umat Islam mengalami keadaan sedemikian rupa?

Dalam menyikapi kemunduran umat Islam, para pemikir muslim sejauh ini dianggap belum berhasil dalam memberikan solusi alternatif yang jelas. Abid Al-Jabiri asal Maroko mengatakan bahwa berbagai solusi yang ditawarkan oleh kalangan revivalis dan liberalis telah gagal mendiagnosis penyakit intelektual dunia Islam. Konseptualisasi-konseptualisasi wacana kebangkitan didasarkan pada model-model cetakan yang sama sekali tidak merefleksikan kondisi-kondisi sosial dan kultural sekarang.³⁹

Abid Al-Jabiri mencoba mengemukakan tiga konsep pemikiran. *Pertama*, yang bercorak bayani (pemahaman secara tekstual-normatif). Menurutnyanalar bayani ini lebih terpaku pada teks atau pada dasar-dasar (dikenal dengan sebutan *al-ushul al-arba'ah*: Al-Quran, sunnah, ijma' dan qiyas) yang dipatok sebagai sesuatu yang baku dan tidak berubah. Meski pada awalnya pandangan dunianya adalah pandangan dunia rasional Al-Quran, tetapi bentuk bernalar semacam ini secara gradual beralih menjadi pandangan dunia tersendiri yang khas bayani karena banyak didasarkan pada alam pikiran bahasa Arab, dan bukan pada Al-Quran itu sendiri..

Seperti ajaran tentang *al-jauhar al-fard* (atomisme), pengingkaran hukum kausalitas (*al-sababiyah*), dan juga prinsip *al-tajwiz* (keserbabolehan dalam hubungan antara sebab dan akibat). *Kedua*, nalar irfani (spiritual-intuitif), secara epistemologis cenderung tidak rasional dan menganggap kandungan lahiriah Al-Quran sebagai kebenaran yang dikandung tradisi Hermetisme. Bagi Al-Jabiri, model pemikiran yang bercorak bayani dan irfani sangat sulit untuk dijadikan landasan pengembangan pengetahuan. Maka untuk upaya pengembangan wacana pengetahuan ke depan, umat Islam perlu mengembangkan epistemologi keilmuan yang ketiga, bercorak burhani (rasional-demonsratif). Al-Jabiri menuangkan perhatiannya pada tradisi pemikiran Islam di belahan barat dunia Islam (Maghribi dan Andalusia), dimana lahir para tokoh burhani semacam Ibnu Hazm, Ibnu Bajjah, Ibnu Thufail, Ibnu Rusyd, al-Syathibi, dan Ibnu Khaldun.⁴⁰

³⁹Muhammad Abid Al-Jabiri, *Al-Khitab al-'Arabi al-Mu'ashir*, (Beirut : Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1994), cet. Iv, h. 181.

⁴⁰Muhammad Abid Al-Jabiri, *Al-Khitab al-'Arabi al-Mu'ashir*, (Beirut : Markaz Dirasat al-Wahdah al-'Arabiyyah), h. 185.

M. Arkoun pemikir Muslim kontemporer asal Al-Jazair mengatakan, “ternyata hingga dewasa ini semua cabang ilmu keislaman boleh dikata mengalami kelumpuhan, stagnasi, tidak ada lagi perkembangan berarti, baik ilmu kalam, fiqh, tasawuf, atau ilmu-ilmu tafsir, hadis dan lain-lainnya”.⁴¹ Tradisi pemikiran Islam dewasa ini menurut Arkoun pada umumnya belum mengalami proses *aufklarung* atau *renaissance* atau dengan kata lain belum pernah mengalami tahapan kritik epistemologis yang cukup mendasar.⁴² Lebih jauh Arkoun mengatakan bahwa budaya umat Islam agak mengalami kesulitan untuk melakukan *mental switch* dalam era globalisasi lantaran epistemologi tidak atau kurang kondusif untuk melakukan demikian. Tradisi empiris serta kritik epistemologis belum begitu dikenal dalam wilayah keilmuan muslim.⁴³ Salah satu penyebab kondisi ini adalah filsafat Islam lebih menekankan perhatiannya pada aspek aksiologis, daripada aspek ontologis maupun epistemologis, sehingga jika terjadi kritik, maka kritik itu cenderung diarahkan pada materi yang disampaikan seseorang, bukan pada level pola pikir atau pendekatan-pendekatan keilmuan.

Demikian pula yang disinyalir oleh Ismail Raji Al-Faruqi, bahwa dunia umat Islam pada saat ini berada di anak tangga bangsa-bangsa terbawah.⁴⁴ Keterbelakangan umat Islam masih belum berakhir, meskipun ada sedikit gejala-gejala menggeliat dikalangan sebagian dunia Islam. Namun, gejala-gejala tersebut belum mampu mengangkat nasib umat Islam yang telah mengalami keterpurukan. Oleh karena itu hingga sekarang ini secara umum umat Islam berada pada barisan terbelakang dalam percaturan dinamika ilmu pengetahuan. Hal inilah yang sekarang menjadi perhatian serius para pemikir untuk menemukan solusinya. Ismail Raji Al-Faruqi mengajukan alternatif pemecahan, bahwa penyakit umat hanya dapat diobati dengan injeksi epistemologis.⁴⁵

Kekhawatiran yang serupa juga dirasakan oleh Zaki Nagib Mahmud (1905-1993 M), menurutnya keterbelakangan dunia Arab atas dunia Barat adalah akibat pemikiran Arab-Islam sendiri yang

⁴¹M. Arkoun, *Tarikhiyyat Al-Fikr Al-'Araby Al-Islamy*, (Beirut: Markaz Al-Inma' Al-Qaumi, 1986), h. 117-118.

⁴²*Ibid.*, h. 295.

⁴³M. Arkoun, *Al-Fikru Al-Islami: Qira'atun 'Ilmiyatun*, (Beirut: Markaz Al-Inma' Al-Qaumi, 1987), h. 11.

⁴⁴Ismail Raji Al-Faruqi, *Islamisasi...* h. 9

⁴⁵*Ibid.*, h. 11.

masih didominasi oleh kerangka epistemologi dan intelektual masa lalu.⁴⁶ Implikasinya, pemikiran Arab-Islam telah gagal membangun wacana yang koheren, yang dapat mengatasi masalah dan persoalan-persoalan yang diperdebatkan sejak seratus tahun yang lalu.

Abdullah A. Naim, salah seorang pemikir Sudan memiliki komitmen kuat untuk memajukan umat Islam melalaui reformasi total terhadap hukum Islam. Menurutnya hukum Islam adalah pemikiran tentatif manusia yang terikat oleh ruang dan waktu. Karena itu jika terjadi perubahan kondisi dan situasi, maka perubahan pemikiran termasuk paradigmanya adalah sesuatu yang niscaya.⁴⁷

Abdul Karim Soroush, pemikir Muslim asal Iran, mensinyalir tentang ketertinggalan umat Islam dapat dikejar dengan menawarkan *teori perluasan dan penyempitan*.⁴⁸ Menurutnya umat Islam telah melakukan kesalahan yang mendasar. Ketika berbicara tentang syari'at atau fiqh, mereka membatasi jangkauannya hanya kepada kumpulan sistem hukum Islam saja. Jika fiqh dalam makna sempit ini mendapatkan citra yang begitu menggelembung, sedangkan pemahaman keagamaan yang seharusnya lebih luas justru diperkecil, umat Islam akan senantiasa mengalami kerugian yang fatal.

Demikian pula menurut pandangan Hassan Hanafi asal Mesir, menurutnya, para pemikir Muslim dan gerakan Islam hendaknya meninjau ulang warisan masa lalu, yakni pola-pola pemikiran dan tingkah laku dimasa lalu. Pola-pola tersebut hendaknya tidak dipandang sebagai sesuatu yang sudah jadi, melainkan sebagai sesuatu yang terus berkembang dalam proses menjadi.⁴⁹

Pemikir Islam India, Ashgar Ali Engineer, mengatakan bahwa umat Islam memerlukan teologi pembebasan dalam rangka mengejar ketertinggalannya. "*Consciousness is not passive reflection, but an*

⁴⁶Zaki Naguib Mahmud, *Tajdid al-Fikr al-'Arabi*, Beirut: Dar al-Fikr, 1976, h. 239. Lihat juga Zaki Naguib Mahmud, *Tsaqafatuna fi muwajahah al-'Ashr*, Kairo: Dar al-Syuruq,tt, h. 169.

⁴⁷Abdullah A. Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right, and International Law* (Syracuse University Press, 1990, h. 70-80.

⁴⁸Abdul Karim Soroush, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings*. (London: 2000), h. 41.

⁴⁹Popularitas Hassan Hanafi pada dekade 1980 mencuat ketika memimpin gerakan *-al-yasar al-islami* (kiri Islam). Lahirnya gerakan ini merupakan proyek pembaruan yang bertopang pada tiga pilar utama; *pertama*, revitalisasi khasanah klasik Islam; *kedua*, perlunya menentang peradaban Barat; *ketiga*, analisis atas realitas dunia Islam. Lihat Hassan Hanafi, *al-yasar al-Islami: Kitabat fi al-Nahdah al-Islamiyyah*, (Kairo: Heliopolis, 1981), h. 32.

act !” demikian ungkapannya yang dipinjam dari Garaudy.⁵⁰

Demikian pula pemikir Islam Pakistan Akbar S. Ahmed, guru besar sosiologi-antropologi pada Cambridge University, termasuk tokoh yang *concern* pada pengembangan keilmuan dan keislaman. Dalam bukunya *Toward Islamic Anthropology* ia banyak menjelaskan tentang persoalan-persoalan keislaman.⁵¹

Tauhid: Antitesa terhadap Epistemologi Sekuler

Berdasarkan realitas yang dialami umat Islam sekarang ini, sudah saatnya dicarikan pemecahan atau solusi yang strategis agar kondisi ilmu keislaman itu tidak berlarut-larut tanpa penyelesaian. Tanggung jawab untuk mencarikan alternatif penyelesaian ini tentu ada dipundak para intelektual muslim. Tugas cendekiawan muslim yang dipandang mendesak dan harus segera dipenuhi adalah mengembangkan epistemologi Islam. Seruan yang sama juga disuarakan oleh Ziauddin Sardar. Ia menyatakan, “Pengembangan pengetahuan yang berakar pada epistemologi dan sistem nilai Islam sungguh akan menjadi sebuah kebutuhan yang mendesak”.⁵²

Tauhid dan epistemologi dengan demikian menjadi persoalan keilmiah pertama yang harus mendapat perhatian serius dan harus segera diwujudkan. Tanpa tauhid dan epistemologi yang jelas, mustahil muncul suatu peradaban, karena tanpa suatu cara mengetahui (*a way of knowing*) yang dapat diidentifikasi sebagai ilmu, kita tidak mungkin dapat mengelaborasi pandangan dunia Islam atau menempelkan identitas Islam pada isu-isu kontemporer.⁵³ Tanpa epistemologi, kita tidak mungkin dapat membangun kehidupan umat yang baik dengan suatu peradaban yang mapan dan dapat dipercaya kestabilan eksistensinya.⁵⁴ Epistemologi yg didasarkan

⁵⁰Ashgar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology*, (New Delhi: Sterling Publisher Private Limited, 1990), h. 26.

⁵¹Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam; Making Sense of Muslim History*, h. 212.

⁵²Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual Merumuskan Parameter-parameter Sains Islam* (terj. AE Priyono), Surabaya: Risalah Gusti, 1998, h. 126. Bandingkan dengan Muhammad Naquib Al-Attas, *The Concept of Education in Islam A Framework for an Islamic Philosophy of Education*, (Kuala Lumpur, 1980), h. 16-17.

⁵³*Ibid.*, h. 10.

⁵⁴Amrullah Achmad, *Kerangka Masalah Perguruan Tinggi Islam Sebuah Ikhtisar Mencari Pola Alternatif Telaah Kasus IAIN*, dalam Muslih Usa (ed) *Pendidikan Islam di Indonesia Antara Cita dan Fakta*, (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1991), h. 120.

ketauhidan dapat dijadikan solusi ketika kita ingin mengembangkan peradaban Islam dan tidak ingin mengulang kembali keterbelakangan yang kita derita selama ini dengan mengerjakan kegiatan rutinitas yang stagnan. Keteringgalan peradaban umat Islam akan terus terjadi karena kaum intelektual muslim tidak segera sadar dengan membangun epistemologi alternatif, yaitu epistemologi yang dijiwai oleh nilai-nilai ketauhidan.

Epistemologi yang hendak dibangun, merupakan salah satu disiplin dasar yang sangat penting dalam mengembangkan ilmu-ilmu Islam, sebab epistemologi merupakan *operator mayor* yang mentransformasikan visi tauhid dan visi dunia ke dalam realita. Upaya mentransformasikan ideal Islam menjadi kenyataan itu semacam manajemen dalam proses mengetahui menjadi perbuatan dan pelembagaannya dalam kehidupan.⁵⁵

Mahdi Ghulsyani mengatakan bahwa setiap ilmu, apakah itu teologi atau fisika, adalah alat untuk mencapai kedekatan dengan Tuhan, dan selama ilmu tersebut memainkan peranan ini, ia sakral.⁵⁶ Pandangannya tersebut sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Sidi Gazalba yang menuturkan bahwa dalam ijtihad terdapat dialektika yang dikawal oleh ilmu mantiq dan dikendalikan oleh iman. Pembentukan pengertian, putusan dan penuturan dalam tahap-tahap dialektika itu dikerjakan oleh ilmu mantiq. Sedangkan gerak dialektika itu diarahkan oleh iman.⁵⁷ Demikian pula yang dikemukakan oleh A. Rashid Moten bahwa dalam Islam ilmu harus didasarkan nilai dan harus memiliki fungsi dan tujuan. Dengan kata lain, pengetahuan bukan untuk kepentingannya sendiri, tetapi menyajikan keselamatan, dan agaknya tidak seluruh pengetahuan melayani tujuan ini.⁵⁸

Pada wilayah kritik epistemologis ini tradisi pemikiran Islam klasik dan modern memang lemah, tetapi pada dimensi-dimensi lainnya memiliki keunggulan. Sementara itu, konsep ilmu kontemporer yang dikembangkan Barat memiliki keunggulan dalam bidang

⁵⁵*Ibid.*, h. 120.

⁵⁶Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an* (terj. Agus Efendi), (Bandung: Mizan, 1994), h. 37.

⁵⁷Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat Buku Kedua Pengantar Kepada Teori Pengetahuan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), h. 165.

⁵⁸A. Rashid Moten, *Islamization of Knowledge: Methodology of Research in Political Science*, dalam M. Muqim (ed) *Research Methodology in Islamic Perspective*, (New Delhi: Institute of Objective Studies), 1994, h. 141.

kritik epistemologis, meskipun mengalami kelemahan terutama pada ranah aksiologis. Akhirnya ada upaya untuk mensistesiskan pemahaman dua macam tradisi pemikiran tersebut menjadi tawaran prospektif bagi pemikiran epistemologi Islam.

Menurut Munawar Ahmad, reorientasi intelektual umat harus dimulai dengan pemahaman yang segar dan kritis terhadap epistemologi Islam klasik dan formulasi konsep ilmu kontemporer yang kreatif. Perubahan harus dilakukan hanya dalam bentuk luarnya, sedangkan keseluruhan struktur fisik dan infrastruktur gagasan yang abadi dari epistemologi Islam harus disimpan.⁵⁹ Substansi epistemologi Islam memiliki ketahanan yang kuat untuk direalisasikan sewaktu-waktu, sedangkan penampilannya perlu berubah-ubah mengikuti perkembangan zaman.

Sintesis antara tradisi pemikiran Islam klasik dengan konsep ilmu kontemporer diasumsikan sebagai upaya yang sangat efektif dalam mengembangkan pengetahuan atau secara umum peradaban Islam. Selanjutnya Munawar mengatakan bahwa kita memiliki bukti historis yang kuat, bahwa epistemologi Islam yang terpadu telah berhasil mencapai suatu sintesis dari dunia kenyataan yang beragam itu menjadi sebuah konsep dan struktur terpadu ilmu.⁶⁰

Epistemologi yang berlandaskan tauhid benar-benar diperlukan sekarang sehingga bisa disebut epistemologi Islam kontemporer. Menurut Ziauddin Sardar perumusan epistemologi Islam kontemporer tidak dapat dimulai dengan menitikberatkan pada disiplin-disiplin ilmu yang sudah ada, tetapi dengan mengembangkan paradigma-paradigma di dalam mana ekspresi – ekspresi eksternal peradaban Muslim – sains dan teknologi, politik dan hubungan-hubungan internasional, struktur-struktur sosial dan kegiatan ekonomi, perkembangan desa dan kota – dapat dipelajari dan dikembangkan dalam kaitannya dengan kebutuhan-kebutuhan dan realitas kontemporer.⁶¹

Konsep kebenaran ilmu pengetahuan di samping mencakup kebenaran korespondensi, koherensi dan pragmatisme, sejatinya juga yang bersifat ketuhanan (tauhid) yang menekankan pada *spiritual-*

⁵⁹Munawar Ahmad Anees, *Ilmu yang mencerahkan*, dalam Ziauddin Sardar (ed), *Merombak Pola Pikir Intelektual Muslim*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 16. Baca juga Munawar Ahmad Anees, "Menghidupkan kembali Ilmu", *Al-Hikmah*, 3, 1991, h. 81.

⁶⁰*Ibid.*, h. 82.

⁶¹Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual Merumuskan...*h. 53.

ilahiyyah. Artinya sumber ilmu pengetahuan, selain mungkin didapat melalui akal rasional, dan empiris inderawi (observasi) juga niscaya didapatkan dan diperkuat melalui petunjuk wahyu (kitab suci), pelajaran sejarah, latihan-latihan ruhani, penyaksian dan penyingkapan ruhaniyah. Seperti kata Jalaludin Rumi, seorang sufi agung, kaki rasionalisme semata adalah kaki kayu yang rapuh untuk meraih ilmu pengetahuan dan kebenaran.⁶²

Dalam *History of Islamic Philosophy*, Henry Corbin menyatakan bahwa pemikiran filsafat di belahan barat Dunia Islam mengalami kemunduran setelah al-Ghazali mengkritik filsafat melalui karyanya *Tahâfut al-Falâsifah*. Akibatnya, grafik aktivitas intelektual, khususnya dalam disiplin filsafat, di dunia Sunni cenderung terus menurun. Tapi, di sebelah timur, filsafat terus berkembang.⁶³ Pendapat senada diungkapkan oleh Nurcholish Madjid yang menyebutkan bahwa filsafat tidak pernah padam khususnya di negara yang ia sebut "*behind the river*", yaitu kawasan dunia Islam di pinggir laut merah, khususnya Iran.⁶⁴

Pada zaman kejayaan Islam masa lalu, para pemikir Islam telah memiliki kesadaran membangun alat untuk mencapai pengetahuan yang disebut epistemologi. Sarjana-sarjana klasik, seperti Al-ghazali, Al-Biruni, Al-Khawarizmi dan sebagainya, telah meletakkan fondasi yang kuat bagi suatu epistemologi Islam yang praktis⁶⁵. Kiranya perlu diketengahkan kembali perkembangan epistemologis zaman klasik Islam yang tidak dikotomik itu.⁶⁶

Jika tradisi rasional dan filosofis Islam dapat terus menerus dipertahankan dan dikembangkan tentu akan sangat potensial untuk mampu menjawab tantangan-tantangan filosofis kontemporer yang muncul dari berbagai sistem filosofis dan ilmiah yang bersumber pada ajaran positivisme, materialisme, dan ateisme dari belahan dunia Barat.

Kekhasan cara berpikir filsafat dalam Islam adalah pandangannya yang utuh dan terpadu terhadap kajian epistemologi, metafisika,

⁶²Lihat Ahmad Y. Samantho al-Hussaini, *Tasawwuf Sebagai Epistemologi*, 2007. Baca juga Agus Effendi, *Tasawuf sebagai mazhab epistemologi* dalam buku *Kuliah-kuliah tasawuf* (ed. Sukardi), (Bandung:Pustaka Hidayah, tahun 2000), h. 61

⁶³Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London: Keagan Paul International Limited, 1983, h.209).

⁶⁴Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 219

⁶⁵Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual Merumuskan...*h. 12.

⁶⁶Amrullah Achmad, *Kerangka Masalah Perguruan Tinggi Islam*, h. 82-83.

etika, kosmologi, dan psikologi yang merupakan manifestasi nilai tauhid. Hal ini bermula dari refleksi yang mendalam terhadap makna wujud. Filsafat wujud atau filsafat eksistensial Islam berbeda dengan eksistensialisme Barat karena ia berakar dalam metafisika, epistemologi realis-konstruktif, dan bersifat teleologis. Dalam sifatnya yang seperti inilah diharapkan manusia dapat memperoleh kembali pegangan hidup yang pada saat yang sama dapat memuaskan tuntutan intelektualnya. Dalam hal ini Islam dianggap mampu menjawab tantangan epistemologi alternatif tersebut. Kemudian agar tidak terjebak ke dalam tiruan-tiruan pengetahuan Modern, epistemologi Islam harus mampu mempunyai citra tersendiri yang tak kalah dari citra Barat.

Prinsip holistik juga mengakui bahwa betapa pun besarnya kemampuan bidang pengetahuan eksakta dengan teknologinya, tetap tidak dapat merangkum dan mencakup seluruh pengalaman manusia. Karena masing-masing bidang memiliki fokus, proses, dan sumber kajian yang berbeda. Pengetahuan, rasa citranya, perasaan terhadap keindahan, cinta dan kasih sayang, serta rasa harga diri manusia secara utuh tidak dapat dirangkum secara eksak. Ini menunjukkan tidak ada satupun bidang pengetahuan yang sempurna dan komprehensif. Masing-masing memiliki karakteristik sendiri, dengan segala kelebihan dan kekurangannya.

Penutup

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa pada gilirannya nilai-nilai tauhid tersebut adalah *conditio sine quanon* harus berkorelasi dengan kerangka aksiologisnya. Untuk sampai pada harapan di atas, kiranya diperlukan kesungguhan dan ketelitian luar biasa dalam tataran operasionalnya. Lebih dari itu, kemampuan umat Islam dalam membaca sejarah akan jadi faktor penentu pula. Bila faktor-faktor penyebab kemajuan Islam masa silam dan kemundurannya dapat dirumuskan secara tepat, kemudian dibaca dan diterapkan dalam konteks kekinian, bukanlah hal yang mustahil Islam akan kembali tampil sebagai pengendali peradaban. Islam masa depan — dalam kerangka ini — adalah Islam yang mengkorelasikan ‘kekudusan wahyu’ dengan “kecerdasan akal” dan “kreatifitas insani” (sebagai perwujudan dari tiga sumber epistemologi Islam). Pemisahan ketiganya — atau pengukuhan salah-satunya — hanya akan melahirkan ketimpangan peradaban; sebuah ‘malapetaka

epistemologis' dengan resiko serius.

Tantangan terbesar bagi ilmuwan Muslim saat ini adalah bagaimana menemukan formulasi yang konfrehensif tentang berbagai macam teori ilmu pengetahuan yang dapat diterima oleh semua kalangan, baik Islam maupun non Islam, sehingga sains Islam-pun bukan hanya akan terbebas dari bayang-bayang imperialisme epistemologi barat, tetapi juga mampu mencerminkan secara kongkrit konsep Islam sebagai '*rahmatan lil 'alamin*'

Apabila kejayaan Islam ingin dikembalikan dan dapat diraih kembali kemajuan ilmu pengetahuannya, yang perlu serta harus segera dilakukan adalah reorientasi epistemologi Islam berdasarkan tauhid sebagaimana yang tergambar dari kejayaan pada masa tradisi Islam klasik. Yaitu, epistemologi yang berupa perpaduan antara aspek rasionalisme, empirisme, kasfy, rasionalisme kritis, positivisme dan fenomenologi dengan tetap berpangkal tolak pada Al-Qur'an sebagai keterangan dan petunjuk atas segala sesuatu.

Jika Islam memang diyakini mampu melahirkan sistem-sistem diberbagai bidang kehidupan, kesemuanya itu tak mungkin dilakukan dengan baik dan *genuine*, kecuali dengan terlebih dahulu membangun fondasi filosofis sedemikian. Karena sudah bukan hal yang kontroversial lagi jika dikatakan bahwa sebagai sistem kehidupan itu, apakah itu ekonomi, politik, sosial, apalagi keagamaan, tak pernah bisa dilepaskan dari persoalan-persoalan filosofis yang menjadi fondasinya. Termasuk didalamnya makna sejati kemanusiaan, keadilan, persamaan, kesejahteraan, dan kebahagiaan sebagai tujuan semua solusi persoalan, serta banyak soal mendasar lainnya.

Sains Modern adalah produk asli dari peradaban Barat yang dibangun atas dasar sekularisasi epistemologinya. Konsep sekularisasi tersebut bertentangan dengan nilai-nilai tauhid karena akan mengakibatkan putusnya hubungan antara Tuhan dan manusia. Kenyataan tersebut terjadi karena agama dianggap tidak memiliki peran signifikan bagi ilmu pengetahuan. Sebaliknya dalam Islam, ajaran Agama tidak bertentangan dengan ilmu, begitu juga ilmu tidak menentang agama.

Agar ilmu pengetahuan Islam dapat bangkit kembali maka, perlu dilakukan reorientasi pemaknaan tauhid dan epistemologi Islam dalam pengembangan sains Islami yang memiliki corak humanis-teosentris, yaitu, di samping berorientasi spiritual (tauhid), tapi juga mampu mengakomodasi kepentingan manusia (amal).

Sehingga dengan demikian diharapkan epistemologi Islam mampu melahirkan sains yang seimbang; disamping berpihak kepada kebutuhan jasmani manusia tetapi rohaninya. Diterima oleh akal, disahkan dengan bukti empiris, dan diterima oleh wahyu. []

Daftar Pustaka

- 'Abed al-Jabiri, Muhammad, *Bunyah al-Aql al-Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li nuzhum al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al'Arabiyah*. (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al'Arabiyah, 1990)
- Abrahamian, Ervand, *Iran Between Two Revolutions*, (New Jersey: Princeton University Press, 1982))
- 'Arabi, Ibnu, *Journey to the Lord of power (Risalah Al-Anwar fi ma Yumnah Shahib Al-Halwa min Al-Asrar*. (New York: Inner Traditions International Ltd, 1981).
- 'Aththar, Farid Al-Din, *Tadzkirah Al-Auliya'*. *Muslim Saints and Mystics*. (London: Routledge & Kegal Paul, 1966).
- Brown, Harold I, *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science*. (Chicago: University of Chicago Press, 1979).
- Bonevac, Daniel, *Worldly Wisdom: Multicultural Introduction to philosophy*, (California: Mayfield Publishing Company, 2001).
- Bateson, Gregori, *Steps to an Ecology of Mind*, (New York: Ballantin Books, 1972).
- Capra, Fritjof, *Kearifan Tak Biasa, Percakapan dengan orang-orang yang luar biasa*, (Yogyakarta: Bentang, 2002).
- Cox, Harvey, *The Secular City*, (New York: The Macmillan Company, 1966).
- De Luca, John (Ed.) *Reason and Experience; Dialogues in Modern Philosophy*, (San Fansisco: Free man, Cooper & Co., 1972).
- Fudyartanto, R.B.S, *Epistemologi*, Jilid I, cet. IX, (Yogyakarta: Warawidyani, 1978).
- Freud, Sigmund, *The Future of an Illusion*, (New York: Norton, 1961).
- Flew, Antony, *A Dictionary of Philosophy*, revised edition, (New York: St. Martin's Press, 1979).
- Faruqi, Ismail, *Islamisasi Ilmu-ilmu social dalam Abu Bakar Bagader (edit), Islam dalam Perspektif Sosiologi agama*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1996).

- Gavahi, Abdolrahim, *Islam Revolution of iran: Conceptual Aspect And Religious Dimensions*, (Sweed: Uppsala University, 1988).
- G.S. Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah Dalam Peradaban Dunia*, terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Paramadina, 1999).
- Habermas, Jurgen, *The Dialectics of Rationalizations*, dalam Sociology Department (Washington University: XLIX, 1981).
- H. Swatos, William, *Secularization*, dalam George Ritzer (ed.) *Encyclopedia of Social Theory*, (London: Sage Publication, 2005).
- Hines, Brain, *God's Whisper, Creation's Thunder*, Brattleboro, (Vermont: Treshold Books, 1996).
- Hamersma, Harry, *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*, cet. III, (Jakarta: PT Gramedia, 1986).
- Ha'iri Yazdi, Mehdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, (New York: University Press, 1992)
- Isngatin, "Pluralisme Agama dalam al-Qur'an: Studi komparatif antara Thabari dan Thabathaba'i", *Tesis Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya*, 2002.
- Kartanegara, Mulyadi, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006).
- _____, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Bandung: Mizan, 2005).
- Kuhn, Thomas, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*, terj, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000).
- Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, (Yogyakarta: Tiara Waana, 2006).
- Leaman, Oliver, *Pengantar filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, (Bandung: Mizan, 2001).
- Madkour, Ibrahim, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995).
- _____, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*, (terj. Yudian Wahyudi Asmin), (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1993).
- Muhammad Alhamid Musa, Jalal, *Manhaj al-Bahts al-ilm 'indal Arab*, (Beirut: Dar al-kutub al-Lubnani, 1972).
- Muthahhari, Murtadha, *Pengantar Pemikiran Shadra, Filsafat Hikmah*, (terj. Tim Penerjemah Mizan), (Bandung: Mizan, 2002).

- Nasr, Seyyed Hossein, *Islam dan Nestafa Manusia Modern*, terjemah Anas Mahyudin, (Bandung: Pustaka..).
- _____, *An Introduction to islamic Cosmological Doctrines: Conception of Nature and Mthode Used for its Study by The Ikhwan al-shafa, al-Bairuni and Ibn Sina*, (New Delhi: Shambala Boulder, 1970).
- _____, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, (London: Mandala Book, 1976).
- _____, *Sadr al-Din Syirazi and His Transcendent Theosophy* (Tehran: 1978).
- _____, *Three Muslim Sage*, (Cambridge: Oxford University, 1970).
- _____, *Islam Tradisi*, terj. Lukman Hakim. (Bandung;Pustaka, 1994).
- Noer, Kautsar Azhari, *Ibn 'Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1996).
- Omar Nassef, Abdullah (ed), *social and natural sciences, The Islamic perspective Ismael Raji al-Faruqi*, (Jeddah: King Abdul Aziz University, 1981).
- Pranarka, AMW. dan A. Bakker, *Epistemologi, Kebudayaan dan Pendidikan*, (Yogyakarta: Kelompok Studi Filsafat, 1979)
- Qadir, C.A, *Philosophy and Science in the islamic World*, (London: Routledge, 1990).
- R. Keddie, Nikki, *Roots of Revolution an Interpretative History of Modern Iran*, (Bimhangton: The Vail Balluo Press, 1981).
- Rahman, Fazlur *The Philosophy of Mulla Sadra*, (New York, Albany: University Press, 1975).
- Runes, Dagobert D, *Dictionary of Philosophy*, (Totowa New Jersey: Adams & Co, 1971).
- Russel, Bertrand, *Sejarah Filsafat Barat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).
- Rumi, *The Mathnawi of Jalal Al-Din Rumi*, terj. Reynold A. Nicholson, (London: Luzac & Co. Ltd, 1968).
- Russel, Bertrand, *Religion and Science*, (London: Oxford University Press, 1982).
- Sardar, Ziauddin, *Explorations in Islami seines*, (New York: Suny, 1989)
- Schuon, Frithjof, *Understanding Islam*, (trans.) D.M. Matheson (London: Unwin Paperbacks, 1981).

- Syarif, MM (ed), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. I, (Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963).
- Syarif, M.M. (Ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol II, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963)
- Shadra, Mulla, *Kitab al-Masha'ir*, ed., Henry Corbin, edisi ke-2 (Tehran: 1984).
- Suhrawardi, *Hikmat al-Isyraq dalam Opera Metaphysica et Mystical II*, ed. Henry Corbin, (Tehran: 1993).
- Sorous, Abdul Karim, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, (terj. Abdullah Ali), (Bandung: Mizan, 2002).
- Taqi Misbah Yazdi, Muhammad, *Philosophical Instructions, An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, (New York: Global Publications, 1999).
- Thabathaba'i, Al-'Allamah Muhammad Husain, *Al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an*, (Beirut: Mu'assasat Al-'Alamiy li Al-Mathbu'at, 1991).
- _____, *Bidayah al-Hikamah*, (Qum: Mu'assasah Al-Islami Al-Thiba'ah li Jami'ah Al-Mudarrisin,tt.).
- _____, *Al-Qur'an fi Al-Islam*, (Teheran: Markaz A'lam Al-Dzikri,1404/1983).
- _____, *Nihayah Al-Hikmah*, (Beirut: Mu'assasah Al-A'lami li Al-Mathbu'at, 1991).
- _____, *Ushul al-Falsafah*, (Beirut: Mu'assasah Al-A'lami li Al-Mathbu'at, 1991).
- _____, *Ushus al-Falsafi wa al-Mazhab al-waqi'iy*, (Beirut: Mu'assasah Al-A'lami li Al-Mathbu'at, 1991).
- Taqi Misbah Yazdi, Muhammad, *Philosophical instructions, An Introduction To Contemporary Islamic Philosophy*, (New York: Binghamton, Global Publications, 1999).
- Van Inwagen, Peter dan dean W. Zimmerman (ed.), *Metaphysics: The Big Question*, (USA: Blackwell Publishing, 1998).
- Watt, W.Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, (London: Routledge, 1988).
- Webster, Noah, *Webster Third New International Dictionary of the English Language Unabridged*, (Massachusetts, USA: G & C Merriam Company Publishers, 1996).
- Wilson, Bryan, *Secularization*, dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan, 1995), vol.13.