

LAPORAN HASIL PENELITIAN INDIVIDUAL

EPISTEMOLOGI *UNITY OF SCIENCE* IBN SINA
KAJIAN INTEGRASI KEILMUAN IBN SINA
DALAM KITAB *ASY-SYIFA* JUZ I DAN RELEVANSINYA
DENGAN *UNITY OF SCIENCE* IAIN WALISONGO



Oleh:

Nama : Tsuwaibah, M.Ag.
NIP. : 197207122006042001
Pangkat/Gol : Lector/IIIc
Fakultas : Ushuluddin

DIBIYAI DENGAN ANGGARAN DIPA
IAIN WALISONGO SEMARANG
2014

ABSTRAK

Proses dialog antara ilmu keislaman dengan sains merupakan sebuah keharusan. Beberapa dekade yang lalu, proses dialog tersebut memunculkan wacana Islamisasi ilmu pengetahuan yang digagas oleh Naquib al-Attas, Ziauddin Sardar, Ismail Raji al-Faruqi. Dengan bahasa yang berbeda, Ian Barbour juga mengusung tema semacam itu. Ia mencoba memetakan hubungan sains dan agama. Menurutnya, antara sains dan agama terdapat empat varian hubungan; konflik, inpedensi, dialog, dan integrasi. Implementasi dari epistemologi di atas, muncul wacana keislaman yang digagas oleh ilmuwan Indonesia. Epistemologi tersebut oleh mereka dijadikan pijakan (paradigma) guna membangun bangunan keilmuan UIN sebagai representasi akademisi yang concern di bidang keislaman kontemporer. Tokoh-tokoh tersebut, antara lain Amin Abdullah, Azyumardi Azra, dan Imam Suprayogo.

Para filosof muslim klasik, seperti Ibn Sina, al-Farabi, dan al-Ghazali, membuktikan bahwa bangunan keilmuan yang didasarkan pada theologi mampu membentuk cabang-cabang keilmuan yang mencakup antroposentris sekaligus teosentris. Ibn Sina, adalah sosok filosof muslim yang berhasil membangun epistemologi integralistik, di mana perkembangan keilmuan didasarkan pada theologi-metafisika. Ia mampu “menghadirkan” Tuhan dalam ranah keilmuan, science maupun humaniora. Konsep metafisika yang melatarbelakangi seluruh ilmu terutama dalam masalah logika (kefilsafatan) dan medis (science) terdapat dalam *kitab asy-Syifa' juz I*. Dalam kitab tersebut, Ibn Sina membuat sintesis final tentang Islam dengan filsafat Aristotelianisme dan neoplatonisme, menjadi sebuah dimensi intelektual yang permanen dalam dunia Islam dan bertahan sebagai ajaran filsafat yang hidup sampai hari ini.

Penelitian ini berusaha menjawab dua pertanyaan mendasar. *Pertama*, Bagaimana struktur epistemologi keilmuan Ibn Sina antara metafisika (teologi), kefilsafatan (logika) dan *science*. *Kedua*, Bagaimana relevansi konsep tersebut dengan *unity of science* IAIN Walisongo Semarang?

Dengan menggunakan analisa konten dan hermeneutika, penelitian ini mengungkapkan gambaran tentang *Unity of Science* Ibnu Sina. Integrasi antara metafisika, logika dan fisika (*science*) ini terlihat misalnya dalam pemikiran Ibnu Sina tentang fisika. Ia memberi definisi fisika sebagai benda-benda, sejauh mereka mudah dipengaruhi oleh perubahan. Di sini, sekalipun keberadaan materi pokoknya dipostulatkan oleh fisika, tetapi demonstrasi tentang prinsip-prinsip sandarannya diserahkan kepada sebuah ilmu yang lebih tinggi, yaitu metafisika, di atas itulah prinsip-prinsip itu diterima sebagai aksiomatik. Maka, di tangan seorang Ibnu Sina, ilmu agama dan sains menyatu padu secara integral. Di sini, tidak ada dikotomi keilmuan. Karena, dikotomi ilmu agama dan umum ternyata mempunyai implikasi serius, antara lain semakin suburnya hidup sekuler yang menempatkan agama hanya sebagai urusan pribadi. Keilmuan Ibnu sina berbasis pada al-Qur'an dan sunah dan memiliki spirit tauhid. Keilmuan model ini akan menghasilkan ilmuwan yang agamis dan agamawan yang saintis, tentu ini sangat relevan dengan program IAIN menuju paradigma *unity of sciences* UIN Walisongo .

KATA PENGANTAR

Alhamdulillahirabbil'alamin, segala puji bagi Allah, Tuhan seluruh alam. Atas berkat rahmat dan hidayah-NYA, peneliti dapat menyelesaikan laporan hasil penelitian individual ini dengan judul “ Epistemologi *Unity Of Science* Ibn Sina Kajian Integrasi Keilmuan Ibn Sina Dalam Kitab *Asy-Syifa* Juz I Dan Relevansinya Dengan *Unity Of Science* IAIN Walisongo” yang dibiayai dengan anggaran DIPA IAIN Walisongo Semarang Tahun 2014.

Penyelesaian penelitian ini tidak dapat dilakukan tanpa ada bantuan dari pihak lain. Oleh karena itu, peneliti menyampaikan banyak terima kasih kepada pihak yang telah berjasa dalam penyelesaian laporan hasil penelitian ini, yaitu:

1. **Rektor IAIN Walisongo Semarang** yang telah memberikan bantuan biaya dengan anggaran DIPA IAIN Walisongo Semarang Tahun 2014.
2. **Ketua LP2M** (Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat) IAIN Walisongo Semarang yang telah memberikan fasilitas, dan rekomendasi/pertimbangan akademis atas terpilihnya proposal penelitian ini.
3. **Reviewer**, dan kolega dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang yang telah berbagi ide, diskusi, dan dialog dalam proses penelitian.
4. **Pihak** yang terlibat secara langsung maupun tidak langsung dalam penelitian ini.

Mudah-mudahan laporan hasil penelitian ini dapat menjadi acuan alternatif materi perkuliahan mahasiswa Fakultas Ushuluddin Jurusan Akidah dan Filsafat. Kritik dan saran peneliti harapkan.

Semoga bermanfaat. Amin.

Semarang, September 2014
Peneliti,

Tsuwaibah, M.Ag
NIP: 19720712 2006 04 2 001

DAFTAR ISI

Halaman Judul	i
Surat Keterangan	ii
Abstrak	iii
Kata Pengantar	v
Daftar isi	vii

BAB I Pendahuluan

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	9
C. Pembatasan Masalah.....	9
D. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	10
E. Kajian Pustaka (Riset Terdahulu).....	10
F. Metodologi Penelitian.....	12
G. Sistematika Penulisan	14

BAB II ISLAMISASI KEILMUAN DAN UNITY OF SCIENCE

A. Keilmuan Islam dan Science	17
B. Humanisasi Ilmu-Ilmu Keislaman	29
C. Integrasi dan Interkoneksi	37
D. Unity of Sciences UIN Walisongo	68

Bab III UNITY OF SCIENCE IBN SINA DALAM KITAB ASY-SYIFA

A. Biografi dan Karya	76
B. Kitab Asy-Syifa.....	85

C. Konsep Ilahiyah Sebagai Dasar Metafisika.....	91
D. Konsep Logika dan Struktur Kefilsafatan	106
E. Konsep Jiwa, Tubuh dan Science.....	117

BAB IV ANALISA

A. Epistemology Unity of science Ibn Sina ; sebuah pilihan alternatif	127
B. Menimbang <i>Unity Of Science</i> Ibnu Sina Sebagai Basis <i>Unity Of Sciences</i> IAIN/UIN Walisongo.....	148

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	156
B. Saran.....	157

BAB I

PENDAHULUAN

I. LATAR BELAKANG

Proses dialog antara ilmu keislaman dengan sains merupakan sebuah keharusan. Beberapa dekade yang lalu, proses dialog tersebut memunculkan wacana Islamisasi ilmu pengetahuan yang digagas oleh Naquib al-Attas, Ziauddin Sardar, Ismail Raji al-Faruqi dan Fazlur Rahman. Kemunculan ide Islamisasi ilmu tersebut tidak lepas dari ketimpangan-ketimpangan yang merupakan akibat langsung keterpisahan antara sains dan agama. Sekulerisme telah membuat sains sangat jauh dari kemungkinan untuk didekati melalui kajian agama. Tema ini sejak kurun abad 15 H. telah menjadi tema sentral di kalangan cendekiawan muslim. Isma'il Raji Al-Faruqi, misalnya, melakukan upaya-upaya untuk mengembalikan ilmu pengetahuan pada pusatnya yaitu tauhid. Hal ini dimaksudkan agar ada koherensi antara ilmu pengetahuan dengan iman.

Menurut Faruqi, Islamisasi ilmu dimaksudkan untuk memberikan respon positif terhadap realitas ilmu pengetahuan modern sekuler dan Islam yang religius ke dalam sebuah model yang utuh. Untuk itu, ia menawarkan beberapa hal yang diperlukan dalam proses tersebut, yaitu ; *pertama*, penguasaan disiplin ilmu modern; *kedua*, penguasaan khazanah warisan Islam; *ketiga*, membangun relevansi Islam dengan disiplin ilmu modern; *keempat*, memadukan nilai dan khazanah warisan Islam secara kreatif dengan ilmu modern; *kelima*,

pengarahan aliran pemikiran Islam ke jalan yang yang mencapai pemenuhan pola rencana Allah¹.

Dengan bahasa yang berbeda, Ian Barbour juga mengusung tema semacam itu. Ia mencoba memetakan hubungan sains dan agama. Menurutnya, antara sains dan agama terdapat empat varian hubungan; konflik, independensi, dialog, dan integrasi. Dalam hubungan konflik, sains menegasikan eksistensi agama dan agama menegasikan sains. Masing-masing hanya mengakui keabsahan eksistensinya. Sementara itu, dalam hubungan independensi, masing-masing mengakui keabsahan eksistensi yang lain dan menyatakan bahwa di antara sains dan agama tak ada irisan satu sama lainnya. Sedangkan dalam hubungan dialog, diakui bahwa di antara sains dan agama terdapat kesamaan yang bisa didialogkan antara para ilmuan dan agamawan, bahkan bisa saling mendukung. Ian Barbour memilih hubungan yang keempat, yaitu integrasi. Dia menyatakan bahwa ada dua varian integrasi yang menggabungkan agama dan sains. Yang pertama disebutnya sebagai teologi natural (*natural theology*) dan yang kedua apa yang disebutnya sebagai teologi alam (*theologi of nature*). Pada varian teologi natural, menurut Barbour, teologi mencari dukungan pada penemuan-penemuan ilmiah, sedangkan pada varian teologi alam, pandangan teologis tentang alam justru harus diubah, disesuaikan dengan penemuan-penemuan akhir tentang alam. Barbour sendiri, nyatanya, merasa bahwa varian kedua ini, yaitu teologi alam, sebagai yang paling

¹ Ismail Raji al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, terj. Anas Mahyudin, Bandung: Pustaka.1995.

benar dan karena itu ia menganutnya dengan setia. Oleh karena itu, Barbour selalu mengamati dengan cermat rekonstruksi konsepsi teologis yang sedang terjadi di kalangan pemikir-pemikir agama. Dia memperhatikan bagaimana para teolog itu membuat sintesis baru yang menurut mereka lebih baik daripada teologi tradisional². Hanya saja, pemikiran Barbour tersebut baru ia aplikasikan pada agama Kristen yang selama ini dianutnya.

Implementasi dari epistemologi di atas, muncul wacana keislaman yang digagas oleh ilmuwan Indonesia. Epistemologi tersebut oleh mereka dijadikan pijakan (paradigma) guna membangun bangunan keilmuan UIN sebagai representasi akademisi yang concern di bidang keislaman kontemporer. Tokoh-tokoh tersebut, antara lain Amin Abdullah, Azyumardi Azra, dan Imam Suprayogo.

Amin Abdullah mengusung konsep “jaring laba-laba” dalam bangunan keilmuan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Gagasan teoantroposentris-integralistik dengan jaring laba-laba keilmuan agaknya merupakan pengembangan lebih lanjut dari ide Amin Abdullah tentang *at-ta’wil al-ilmī* yang berawal dari ide pengayaan *islamic studies* menuju ke ide “reintegrasi-interkoneksi” keilmuan dengan tetap menjadikan al-Qur’an dan as-sunnah sebagai inti³. Paradigma

² Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan dalam sains Kontemporer dan Agama*, terj. Fransiskus Borgias M. (Bandung; Mizan Pustaka, 2005), hlm. 20

³ Lihat, M. Amin Abdullah, “New Horizons of Islamic Studies Through Socio-Cultural Hermeneutics”, *al-Jami’ah*, Vol. 41, no 1, (2003), hlm.1-24.

interkonektif-integratif ini dapat dipahami sebagai upaya membangun kerjasama yang efektif dan mendalam sedemikian rupa antar berbagai disiplin keilmuan sehingga terjadi komunikasi efektif membuka tirai-tirai dari bangunan-bangunan keilmuan, baik keilmuan agama, keilmuan sosial, humaniora, maupun kealaman. Konsep keilmuan interkonektif- integratif ini menjadi upaya tindak lanjut yang lebih luas dari Islamisasi ilmu pengetahuan dan saintifikasi Islam. Interkonektif-integratif menampilkan paradigma keleluasaan dalam membuka tabir—tabir antar disiplin keilmuan dan memberikan ruang komunikasi lebih mendalam dengan dilandasi kesadaran rendah hati dan rasa kemanusiaan dalam pengembangan bangunan-bangunan disiplin keilmuan.

Sementara Azyumardi Azra mengusung jargon “Reintegrasi ilmu-ilmu” dalam rangka mengembangkan keilmuan di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Azra mengemukakan ada tiga tipologi respon cendekiawan muslim berkaitan dengan hubungan antara keilmuan agama dengan keilmuan umum (sains).

Pertama: Restorasionis, yang mengatakan bahwa ilmu yang bermanfaat dan dibutuhkan adalah praktek agama (ibadah). Cendekiawan yang berpendapat seperti ini adalah Ibrahim Musa (w. 1398 M) dari Andalusia. Ibnu Taymiah, mengatakan bahwa ilmu itu hanya pengetahuan yang berasal dari nabi saja. Begitu juga Abu Al-A’la Maududi, pemimpin jamaat al-Islam Pakistan, mengatakan ilmu-ilmu dari Barat, geografi, fisika, kimia, biologi, zoologi, geologi dan ilmu ekonomi adalah sumber kesesatan karena tanpa rujukan kepada Allah swt. dan Nabi Muhammad saw.

Kedua: Rekonstruksionis interpretasi agama untuk memperbaiki hubungan peradaban modern dengan Islam. Mereka mengatakan bahwa Islam pada masa Nabi Muhammad dan sahabat sangat revolutif, progresif, dan rasionalis. Sayyid Ahmad Khan (w. 1898 M) mengatakan firman Tuhan dan kebenaran ilmiah adalah sama-sama benar. Jamal al-Din al-Afghani menyatakan bahwa Islam memiliki semangat ilmiah. *Ketiga:* Reintegrasi, merupakan rekonstruksi ilmu-ilmu yang berasal dari *al-ayah al-qur'aniyah* dan yang berasal dari *al-ayah al-kawuniyah* berarti kembali kepada kesatuan transsendental semua ilmu pengetahuan⁴. Aspek ketiga inilah yang menjadi pilihan Azra.

Sedangkan Imam Suprayogo memakai “Pohon Ilmu” di UIN Malang. Konsep pohon ilmu ini menjadi filosofi bahkan menjadi *branding* UIN Malang untuk memperlihatkan kekhasan pengembangan ilmu di sana. Suprayogo mengilustrasikan bahwa bahasa Arab, bahasa Inggris, Pancasila, ilmu alamiah dasar dan ilmu sosial dasar sebagai akar. Sedangkan al-Qur’an, al-Sunah, Sirah Nabawiyah, pemikiran Islam, masyarakat Islam adalah sebagai pohon. Selanjutnya ilmu-ilmu seperti ekonomi, psikologi, hukum, teknik, MIPA, bahasa dan sastra, dan tarbiyah sebagai cabang pohon. Dalam pohon ilmu ini, al-Qur’an dan al-Hadis juga hasil eksperimen dan penalaran logis, sama-sama dijadikan sebagai sumber inspirasi keilmuan, sehingga tidak ada perbedaan antara ilmu

⁴ Azyumardi Azra, Reintegrasi Ilmu-ilmu dalam Islam, dalam Zainal Abidin Bagir (ed) *Integrasi Ilmu dan Agama, Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan, 2005), hlm. 206- 211.

agama dan umum karena masing-masing berpijak pada sumber yang sama⁵.

Di samping tiga tokoh diatas, tokoh lain yang agaknya perlu disebut adalah Armahedi Mahzar, pencetus “integralisme Islam”. Ia menawarkan beberapa model integrasi beserta implementasinya. Dia menganalisis integrasi dengan terutama memperhatikan struktur konseptualnya. Setelah menganalisis empat model, dia mengajukan apa yang disebutnya “model pentadik integralisme Islam. Dalam pembahasannya ini, dia secara khusus memberi catatan terhadap keberatan sebagian orang atas upaya pengaitan ayat-ayat kitab suci dengan teori-teori ilmiah. Baginya, asalkan tidak berlebihan dan dilakukan secara bertanggungjawab, upaya ini dapat memacu kreativitas untuk melihat kitab suci sebagai sumber ilham keilmuan⁶.

Para tokoh di atas, bersumber pada pemaknaan al-Qur’an dan Hadits di mana pemaknaannya berdasar pada teks. Dalam perspektif filsafat ilmu, paradigma model ini bersifat induktif yang rawan terhadap anomali / krisis⁷.

⁵ Khudori Soleh, *Integrasi ..* hlm.2

⁶ Zainal Abidin Bagir, *Integrasi Ilmu Dan Agama...* hlm. 31)

⁷ C. Verhaak, *Filsafat ilmu Pengetahuan*, (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 1997), hlm. 165. *Anomaly* merupakan konsep yang diusung oleh Thomas Kuhn. *Anomaly* adalah problem-problem ilmiah yang tidak bisa dijawab oleh paradigma lama. Problem-problem itu setelah menumpuk menimbulkan sebuah krisis. Sedangkan *crisis* adalah suatu fase di mana paradigma lama telah dianggap usang karena begitu banyaknya anomali-anomali yang muncul, sedangkan paradigma baru belum terbentuk. Lihat, Muhyar

Paradigma berdasar teks ini akan menghasilkan ideologisasi dalam keilmuan. Jika demikian, menurut Habermas, harus dilakukan kritik ideologi terhadap kemapanan (anomali) tersebut⁸. Memang idealnya, ideologi harus berkembang sekaligus memunculkan perkembangan dan corak keilmuan. Dalam hal ini, antara kebenaran dan keyakinan merupakan cara dan bentuk dekonstruksi dalam proses kebenaran⁹. Ini juga berarti, keimanan / theologi harus bersifat dinamis, sebab ia adalah paradigma itu sendiri.

Para filosof muslim klasik, seperti Ibn Sina, al-Farabi, dan al-Ghazali, membuktikan bahwa bangunan keilmuan yang didasarkan pada theologi mampu

Fanani, Pudarnya Pesona Ilmu Agama, Yogyakarta ; Pustaka Pelajar, 2007. Menurut Kuhn, “*anomali*” ini justru merupakan sebuah petunjuk yang penting mengenai perkembangan ilmu. Jika anomali semakin menumpuk dan kualitasnya semakin meninggi, maka timbullah krisis. Dalam krisis ini, orang mulai mempertanyakan paradigma. .Lihat, E.G. Singgih ;Kuhn dan Kung: perubahan paradigma ilmu dan dampaknya terhadap teologi kristen, dalam Zainal Abidin Bakir, *Integrasi ilmu dan agama...*, hlm. 56-58).

⁸ Thomas McCarty, *Metodologi Teori Kritis Jurgen Habermas*, terj. Nuradi, (Yogyakarta : Kreasi Wacana, 2011)

⁹ Ali Harb, *Kritik Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema, (Yogyakarta : LkiS, 2004), hlm. VI dalam buku tersebut, Ali Harb menyingkap selubung dan permainan-permainan kebenaran yang dipraktikkan oleh wacana kebenaran dalam teks. Bagi Ali Harb, teks tidak pernah menjelaskan makna yang dikehendakinya, ia hanyalah bagian dari praktik mekanisme-meknisme yang berbeda dalam menutupi, menipu, mengubah, menyembunyikan dan menyingkirkan. Oleh karena itu tidak ada kebenaran yang sifatnya tunggal dan melampaui yang lainnya. Kebenaran tetap merupakan sebuah realitas yang plural, terbatas, dan dapat saling bertukar.

membentuk cabang-cabang keilmuan yang mencakup antroposentris sekaligus teosentris. Ibn Sina, adalah sosok filosof muslim yang berhasil membangun epistemologi integralistik, di mana perkembangan keilmuan didasarkan pada theologi-metafisika. Ia mampu “menghadirkan” Tuhan dalam ranah keilmuan, science maupun humaniora.

Konsep metafisika yang melatarbelakangi seluruh ilmu terutama dalam masalah logika (kefilsafatan) dan medis (science) terdapat dalam *kitab asy-Syifa' juz I*. Dalam kitab tersebut, Ibn Sina membuat sintesis final tentang Islam dengan filsafat Aristotelianisme dan neoplatonisme, menjadi sebuah dimensi intelektual yang permanen dalam dunia Islam dan bertahan sebagai ajaran filsafat yang hidup sampai hari ini¹⁰. Karenanya, kebutuhan integrasi antara theologi, filsafat dan science merupakan konstruksi ideal dalam membangun struktur keilmuan Islam kontemporer.

Penelitian ini fokus pada bagaimana struktur keilmuan, theology, kefilsafatan dan science yang digagas oleh Ibn Sina, kemudian dicari relevansinya dengan tuntutan islamisasi keilmuan dan wacana islam kontemporer yang berdasarkan *kitab asy-syifa juz I*. Dari sini, akan terlihat bahwa konsep *Unity of Science* IAIN Walisongo merupakan bentuk ijtihad dari model keselarasan tersebut.

¹⁰ Seyyed Hossein Nasr ; *intelektual Islam ; teologi, filsafat dan gnosis*.(CIIS Press. Tt), hlm. 47.

II. RUMUSAN MASALAH

1. Bagaimana struktur epistemologi keilmuan Ibn Sina antara metafisika (teologi), kefilsafatan (logika) dan *science*?
2. Bagaimana relevansi *konsep* tersebut dengan *unity of science* IAIN Walisongo Semarang?

III. PEMBATASAN MASALAH

Kitab asy-Syifa merupakan karangan Ibn Sina yang terbesar. Beberapa naskah buku tersebut tersebar di berbagai perpustakaan Barat dan Timur. Bagian metafisika dan fisika pernah dicetak dengan cetak batu di Teheran. Pada tahun 1956 lembaga keilmuan Cekoslowakia di Praha menerbitkan pasal keenam dari bagian fisika yang khusus mengenai ilmu jiwa. Terjemahannya ke dalam bahasa Perancis di bawah pengawasan Jean Pacuch. Bagian logika diterbitkan di Kairo pada tahun 1954 dengan judul *al-Burhan*, di bawah pengawasan Dr. Abdurrahman Badawi¹¹.

Kitab Asy-syifa atau *kitab pengobatan*, -yang terkenal dalam bahasa latin dengan judul yang keliru *Sufficiencia*- terdiri dari 18 jilid/Juz . Karya ini merupakan ensiklopedia studi Islamic-Yunani pada abad kesebelas, yang disusun dari logika sampai matematika. Karena para pembaca (karya) filosofis pada saat itu, yang telah terbiasa menggunakan ringkasan, dan juga ringkasan dari ringkasan merasa puas dengan keyakinannya sendiri untuk menganalisis penjelasan yang terlalu panjang, maka Ibn

¹¹ Poerwananta, *Seluk Beluk Fisafat Islam*, (Bandung ; Remaja Rosda Karya, 1993) hlm. 146.

Sina mengambil inisiatif untuk membuat sendiri ringkasan karya ensiklopedik ini. Ia menyebutnya *kitab al-Najat* atau *kitab penyelamat* yang jauh lebih luas dibaca dibanding *asy-syifa*.

Dalam penelitian ini, fokus kajian ditujukan kepada konsep integrasi keilmuan Ibn Sina yang terdapat dalam *kitab Asy-Syifa* juz I.

IV. SIGNIFIKANSI PENELITIAN

Adapun signifikansi penelitian antara lain :

1. Konstruksi struktur epistemologi keilmuan Ibn Sina antara metafisika (teologi), kefilsafatan (logika) dan science.
2. Bisa mencari relevansi antara epistemologi keilmuan Ibn Sina dengan program *unity of science* IAIN Walisongo Semarang.

V. KAJIAN RESEARCH SEBELUMNYA

Berdasarkan penelusuran pustaka, sudah banyak kajian tentang pemikiran filsafat Ibn Sina dan tentang integrasi keilmuan. Namun belum ada penelitian yang secara khusus membahas *Kitab Asy-Syifa* Juz I. Adapun penelitian yang telah dilakukan antara lain :

1. *Membangun integrasi ilmu agama dan umum (mencari basis ontologis, epistemologis dan aksiologis)* oleh A. Khudori Soleh, UIN Malang¹². Dalam penelitian tersebut Khudori Soleh mencari ketiga basis keilmuan yakni ontologis, epistemologis

¹² <http://khudorisoleh.blogspot.com>. *integrasi-ilmu.html*, download tanggal 20 Januari 2014.

dan aksiologis sebagai basis program integrasi keilmuan di UIN Malang. Ketiga basis tersebut tak dapat diabaikan dalam program integrasi keilmuan. Sebab, suatu ilmu akan tetap sekuler dan “liar” jika tidak didasarkan atas pandangan ontologis atau pandangan dunia (*world view*) yang utuh dan tauhid. Begitu juga, sebuah epistemologi keilmuan akan tetap bersifat eksploitatif dan menindas jika tidak didasarkan atas basis ontologi Islam. Meski demikian, bangunan keilmuan yang telah diintegrasikan tersebut tidak akan banyak berarti jika dipegang orang atau sarjana yang tidak bermoral baik. Karena itu perlu dibenahi aspek aksiologisnya.

2. *Mengenal Lebih Dekat Kitab As Syifā – Ibnu Sina, Hamdi Al-farizy Ibn Djalal*¹³. Tulisan tersebut memaparkan karya-karya Ibn Sina secara umum. Ia hanya memaparkan isi *Kitab As-Syifa* berdasarkan isi tema dari masing-masing juz.
3. *Integrasi ilmu dan agama ; Interpretasi dan Aksi*¹⁴, (ed) Zainal Abidin Bakir. Buku ini merupakan kumpulan tulisan yang memberikan ilustrasi untuk menunjukkan isu-isu penting yang berkaitan dengan wacana integrasi ilmu dan agama. Dengan demikian, penelitian ini berbeda dari penelitian sebelumnya.

¹³ [http://ibndjalal.blogspot.com. //kitab-as-syifa-ibnu-sina](http://ibndjalal.blogspot.com.//kitab-as-syifa-ibnu-sina).
Download tanggal 20 Januari 2014

¹⁴ (ed) Zainal Abidin Bagir, *Integrasi ilmu dan agama ; Interpretasi dan Aksi* (Bandung; Mizan, 2005)

VI. METODE PENELITIAN

1. Jenis Penelitian

Jenis Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, yakni penelitian yang obyeknya berupa non-angka. Dalam penelitian jenis ini, data yang ada, dikumpulkan dan dinyatakan dalam bentuk kata-kata dan gambar, kata-kata disusun dalam kalimat. Dalam hal ini, penelitian tersebut berusaha mendapatkan informasi yang selengkap mungkin mengenai konsep integrasi keilmuan Ibn Sina. Sementara dilihat dari bahan-bahan kajian yang digunakan, penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*)¹⁵.

2. Subjek Penelitian dan Sumber Data

Sasaran penelitian ini diarahkan pada pemikiran Ibn Sina yang tertuang dalam *kitab Asy-Syifa Juz I*. Dengan demikian, dilihat dari *subject matter*-nya, penelitian ini termasuk kategori penelitian budaya, yakni model penelitian terhadap pemikiran-pemikiran, nilai-nilai dan ide-ide budaya sebagai produk berfikir manusia¹⁶.

Data dalam penelitian ini bersumber dari data-data primer dan data sekunder. Sumber data primer penelitian ini adalah *kitab Asy-Syifa Juz I*. Sedangkan data sekunder berupa buku-buku dan literatur yang berkaitan dengan penelitian.

¹⁵ Masni Singarimbun, *Metode Penelitian Survey*, (Jakarta : LP3ES, 1989), hlm. 45

¹⁶ M. Atho Mudhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Praktek* (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 1992), hlm. 37.

Adapun teknik analisa yang dipakai dalam penelitian ini menggunakan analisa konten dan hermeneutic. Analisis konten¹⁷ merupakan teknik yang berorientasi kualitatif. Teknik ini dipakai untuk menentukan karakter dokumen-dokumen atau membandingkannya. Konten merupakan salah satu dari bentuk dan kode, makna sendiri merupakan produk dari sistem hubungan. *kitab Asy-Syifa Juz I* sebagai sebuah dokumen, merupakan "produk" sistem-sistem tertentu yang menjadikannya mungkin dan membuatnya bermakna. Dokumen tersebut berubah menjadi teks yang dapat dibaca dan diinterpretasi.

Pendekatan hermeneutis digunakan dalam penelitian ini untuk menafsirkan atau menginterpretasikan asli agar sesuai dengan maksud penulis (*author*). Metode ini merupakan studi pemahaman, khususnya berkenaan dengan teks atau merupakan sebuah upaya untuk menggambarkan yang lebih spesifik pada model-model pemahaman historis dan humanistic.¹⁸ Jadi, teknik analisa yang dipakai dalam penelitian ini menggunakan analisa konten dan hermeneutic.

¹⁷ *Ibid*

¹⁸ Richard E. Palmer, *Hermeneutika*, telah diterjemahkan oleh Masnur Hery dan Damanhuri Muhammad, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 8.

VII. SISTEMATIKA PENULISAN

Laporan ini disusun dengan tahap-tahap pembahasan agar diperoleh alur pemahaman yang sistematis, yaitu:

Bab I Pendahuluan, adalah mengenai latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kajian pustaka, dan metodologi penelitian.

Bab II Islamisasi Keilmuan dan Unity Of Science , membahas tentang Islamisasi keilmuan, Humanisasi ilmu-ilmu keislaman dan **Unity Of Science IAIN/UIN Walisongo**

Bab III Unity Of Science Ibn Sina Dalam Kitab Asy-Syifa menjelaskan tentang konsep unity of science yang meliputi metafisika, logika dan sains.

Bab IV Analisis: menjelaskan konsep *Unity Of Science* Ibn Sina dan relevansinya dengan Unity Of Sciences IAIN/UIN Walisongo.

Bab V Penutup, berisi tentang kesimpulan sebagai jawaban masalah penelitian ini.

BAB II

ISLAMISASI KEILMUAN DAN UNITY OF SCIENCE

Ilmu pengetahuan atau sains (*science*), menurut Baiquni dapat diartikan sebagai himpunan rasional kolektif insani yang diperoleh melalui 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 yang dibimbing lewat al-Qur'an dan Sunah¹.

Kata “ilmu pengetahuan” atau “sains” dalam bahasa Indonesia mempunyai beberapa padanan kata dalam bahasa asing antara lain ; *science* (bahasa Inggris), *wissenschaft* (Jerman) atau *wetenschap* (Belanda). Sedangkan yang dimaksud dengan pengertian *science*, adalah *natural sciences* atau “ilmu-ilmu kealaman”. *Natural sciences* merupakan ilmu-ilmu yang mempelajari fenomena-fenomena alam semesta dengan segala isinya. Yang termasuk dalam *natural sciences* adalah ilmu-ilmu dasar (*basic sciences*), disebut pula sebagai ilmu-ilmu murni (*pure sciences*), seperti biologi, kimia, fisika, dan astronomi, dengan segala cabangnya. Derivasi dari *basic sciences* adalah *applied sciences* atau ilmu-ilmu terapan, yaitu farmasi, kedokteran, pertanian, kedokteran-gigi, optometri, dan lain-lain².

¹ Achmad Baiquni, *al-Qur'an, ilmu Pengetahuan dan Teknologi*, (Jakarta : Dana Bhakti Wakaf, 1994), hlm. 6

² Umar A Janie, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi Dalam Perspektif Islam, dalam Amin Abdullah dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum*, (Yogyakarta SUKA-Press, 2003), hlm. 106

Perdebatan di sekitar apakah ilmu pengetahuan bebas nilai atau tidak nampaknya masih tetap menjadi obsesi kaum ilmuwan³. Islam sebagai sebuah sistem nilai, dipandang seharusnya memberi makna dan etika dalam ilmu pengetahuan oleh beberapa ilmuwan dan sarjana Muslim. Gagasan tersebut mengental, manakala ilmu pengetahuan yang notabene berkembang di Barat mulai mejadi pandangan dunia (world view) yang berpengaruh dan bahkan mendominasi dunia Islam.

Dalam dasa warsa tahun 1960-an Sayyed Hossein Nasr, salah seorang sarjana Muslim yang menengahkan suatu perspektif sufi, yang terang-terangan memberikan kecaman terhadap krisis epistemologi dalam peradaban Barat. Kemudian beberapa tahun sesudahnya, Naquib al attas dan Ismail Raji al Faruqi mengalirkan ide tentang islamisasi ilmu sebagai upaya bagi keduanya untuk menemukan kembali epistemologi Islam⁴.

Ilmu pengetahuan tidak bisa dipisahkan dari pandangan-dunia dan sistem keyakinan. Epistemologi, atau teori mengenai ilmu pengetahuan, adalah inti-sentral setiap pandangan-dunia. Di dalam konteks Islam, ia merupakan parameter yang bisa memetakan apa yang mungkin dan apa yang tidak mungkin menurut bidang-bidangnya : apa yang mungkin diketahui dan harus diketahui; apa yang mungkin diketahui tetapi lebih baik tidak usah diketahui; dan apa yang sama sekali tidak mungkin diketahui. Epistemology berusaha

³ Achmad Baiquni, *al-Qur'an...* hlm. 58

⁴ Ziauddin Sardar, *Masa Depan Islam*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung : Pustaka, 1987), hlm. 92

memberi definisi ilmu pengetahuan, membedakan cabang-cabangnya yang pokok, mengidentifikasi sumber-sumbernya dan menetapkan batas-batasnya.

Konsep al-Qur'an mengenai *ilm*, yang biasa diterjemahkan menjadi "ilmu pengetahuan", secara orisinal telah membentuk ciri-ciri utama peradaban muslim dan menuntunnya ke arah puncak kejayaannya. *Ilm* menentukan bagaimana kaum muslim memahami realitas dengan sebaik-baiknya, dan bagaimana pula membentuk dan mengembangkan sebuah masyarakat yang adil. *Ilm* adalah perekat yang mengikat masyarakat muslim dengan lingkungannya, sehingga oleh karena itu memberikan suatu bentuk yang dinamis dan hidup kepada Islam⁵.

A. KEILMUAN ISLAM DAN SCIENCE

Secara umum gagasan besar Naquib tentang Islamisasi ilmu adalah berangkat dari asumsinya bahwa permasalahan mendasar bagi umat Islam adalah masalah ilmu⁶. Umat Islam menurutnya, baru menjadi konsumen ilmu pengetahuan dari Barat tentang realitas yang dualistis, sekularistis, evolusioneristis, dan karena itu pada dasarnya bersifat relativistis dan nihilistis. Pandangan

⁵ Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual, merumuskan Parameter-Parameter Sains Islam*, terj. AE Priyono (Surabaya : Risalah Gusti, 1998), hlm. 35

⁶ M. Syafii Anwar, *Istaq, "rumah Ilmu" Untuk Masa Depan Islam*, dalam Jurnal Ulumul Qur'an, vol III No. 1 tahun 1992, hlm. 106

tersebutlah yang menurutnya menjadi akar krisis masyarakat modern⁷.

Dari asumsi demikian Naquib beranjak lebih jauh dengan membuat suatu hipotesa bahwa adanya krisis di dalam basis ilmu modern, yakni konsepsi tentang realitas atau pandangan dunia- tersebut telah melekat pada setiap ilmu, kemudian merembet kepada persoalan-persoalan epistemologis, seperti sumber pengetahuan, hubungan konsep dan realitas, masalah kebenaran, bahasa dan lain-lain yang menyangkut masalah pengetahuan⁸.

Dari hipotesa tersebut, Naquib mulai memaparkan bagaimana islamisasi ilmu tersebut dapat dipahami bila telah memahami terlebih dahulu perbedaan pandangan dunia yang dipengaruhi pandangan Barat yang sekuler dengan pandangan Islam. Secara obyektif, gagasan islamisasi ilmu antara lain dilatar belakangi oleh keprihatinan pada tingginya tingkat konsumerisme Negara-negara Islam akan ilmu pengetahuan datang dan dihasilkan dari pandangan Barat. Baginya, masalah yang dihadapi umat Islam adalah masalah ilmu, bukan masalah ekonomi, social politi dan sebagainya. Masalah selain ilmu hanyalah serpihan yang tidak mendasar, mengingat hal itu hanya merupakan konsekuensi saja dari ilmu. Maka menurutnya bila masalah ilmu tidak diatasi, persoalannya akan semakin berkepanjangan, Naquib melihat masalah

⁷ Syaiful Muzani, *Pandangan Dunia dan Gagasan Islamisasi Syed Mohammad Naquib al-Attas*, dalam Jurnal Studi-Srudi Islam al-Hikmah, (Bandung : Yayasan Muthahhari, 1991), hlm. 96

⁸Syaiful Muzani, *Pandangan Dunia...* hlm. 86

yang ada dalam hal ilmu tersebut adalah, bahwa di Negara-negara Islam, banyak orang mendapatkan ilmu dari *information* saja, bukan berdasarkan *knowledge*. Akibatnya umat Islam menjadi malas berfikir, karena hanya mau mendapatkan hasilnya saja, tanpa mengetahui epistemologinya⁹. Lebih jauh Naquib juga berpendapat bahwa ilmu pengetahuan yang diterima tersebut adalah ilmu pengetahuan yang telah secara luas dikonseptualisasikan dan diinterpretasikan melalui pandangan dunia Barat yang pada dasarnya sekuler.¹⁰ Dengan berdasarkan hal tersebut di atas, maka ditawarkanlah sebuah gagasan tentang perlunya melakukan islamisasi ilmu bagi umat muslim.

Jadi dapat dikatakan kalau gagasan islamisasi ilmu ini pada dasarnya merupakan suatu respon intelektual Naquib sebagai seorang muslim terhadap efek negatif ilmu modern yang semakin tampak dan dialami masyarakat dunia.

Adapun tujuan dari Islamisasi ilmu tersebut menurut Naquib adalah pembebasan ilmu dari penafsiran-penafsiran yang didasarkan pada ideolog sekuler dan dari makna-makna serta ungkapan-ungkapan manusia sekuler. Pembuangan unsur-unsur asing dari semua cabang ilmu itu, menurutnya terutama mengacu pada pemasukan ilmu-ilmu kemanusiaan. Islamisasi ilmu secara simultan juga merujuk pada pemasukan elemen-elemen kunci dan konsep-konsep ke dalam konsep-konsep dan elemen-

⁹ *Ulumul Qur'an, Vol III No 1* tahun 1992, hlm. 106.

¹⁰ *Ulumul Qur'an, Vol III No 1* tahun 1992, hlm. 111

elemen baru dan asing. Beberapa di antara konsep dan elemen tersebut adalah agama (*din*), manusia, (*insan*), ilmu pengetahuan (*ilm*, dan *ma'rifah*), kearifan dan kebijaksanaan (*hikmah*), keadilan (*'adl*) yang kesemuanya berakar dalam dan berkaitan dengan konsepsi ketuhanan (*tauhid*), makna dan pesan al-Qur'an serta sunnah dan syariah.¹¹

Pemahaman kita tentang realitas yang bersandar pada atau berangkat dari teori Barat yang sekuler, merupakan wujud nyata dari penjajahan intelektual. Naquib ingin membebaskan realitas dari penjajahan intelektual atau subjektivitas Barat, terutama yang menjelma dalam ilmu dan teknologi yang dehumanistik – seperti, misalnya, menjadikan masyarakat sebagai objek rekayasa ekonomi politik elit masyarakat, eksploitasi alam yang tak terkendali, dan bahkan menjadikan manusia itu sendiri sebagai kelinci percobaan bagi studi-studi psikobiologis¹². Jadi pada dasarnya dalam hal ini Naquib memberikan kritik yang mengena terhadap epistemologi Barat.

Naquib berpandangan bahwa nilai-nilai masa pencerahan, gerak filsafat Perancis abad 17 seperti nilai-nilai asal sains dan teknologi modern, di mana Islam memberi sumbangan yang sangat penting pada masa evolusinya terhadap sains dan teknologi Barat. Namun, pengetahuan, semangat ilmiah dan rasionalitasnya telah dituangkan dan diletakkan kembali untuk disesuaikan

¹¹ *Ulumul Qur'an, Vol III No 1* tahun 1992, hlm. 111

¹² Syaiful Muzani, *Pandangan Dunia...* hlm 88.

dengan wadah kebudayaan Barat. Sehingga mereka lebur dan tercampur dengan semua unsur yang lain dan membentuk sifat dan kepribadian peradaban Barat¹³.

Peleburan dan percampuran itu telah menghasilkan suatu dualisme yang khas dalam pandangan dunia dan nilai-nilai sistem pengetahuan Barat : suatu dualisme yang tak dapat diubah menjadi suatu kesatuan yang selaras, karena telah terbentuk dari gagasan, nilai, kebudayaan dan kepercayaan, filsafat dan dogma, doktrin dan teologi yang saling bertentangan. Kesemuanya mencerminkan suatu bayangan realitas dan kebenaran dualistic yang terperangkap dalam perjuangan yang sia-sia.¹⁴

Menurut Naquib, pengetahuan (*ilm*) tak dapat didefinisikan secara ketat. Ia hanya dapat dijelaskan, dan penjelasan ini hanya lebih mengacu kepada sifat-sifat dasar pengetahuan tersebut¹⁵. Kemudian Naquib menyatakan bahwa setiap pengetahuan berasal dari Allah, yang ditafsirkan oleh fakultas-fakultas manusia (akal, rasio, *qalb*). Karena itu pengetahuan yang dimiliki manusia adalah tafsiran terhadap pengetahuan dari Allah.¹⁶ Dan oleh karena itu pula, menurut Naquib, dilihat dari

¹³ Naquib al-Attas, *Secularism an the Phylosophy of future*, (London : Marsell : 1985), hlm. 128

¹⁴ Naquib al-Attas, *Secularism an...*, hlm. 128

¹⁵ Naquib al- Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, terj. Saiful Muzani, (Bandung : Mizan, 1989). hlm. 42

¹⁶ Naquib al- Attas, *Islam....* hlm. 42

sumber haqiqi pengetahuan tersebut, pengetahuan adalah kedatangan makna sesuatu atau objek pengetahuan ke dalam jiwa. Dan dilihat dari arah penafsir – subjek atau manusia – pengetahuan adalah sampainya jiwa pada makna sesuatu objek¹⁷. Ini semua mengandung pengertian bahwa pengetahuan melimpah dari Tuhan hingga sampai di ruh, dan kemudian ditafsirkan oleh kekuatan-kekuatan yang ada di dalam ruh tersebut hingga lahir pengetahuan dalam bentuk simbol-simbol atau proposisi-proposisi logis atau matematis. Bagi Naguib adalah jelas bahwa objek pengetahuan bukanlah *ada*-nya, melainkan makna dari *ada*-nya tersebut¹⁸. Pandangan ini tentu bertentangan dengan pandangan epistemologis yang positivistic, materialistic, atau pun yang empiris. Sebab semua paham ini bersandar pada suatu ideologi bahwa makna pengetahuan ada dalam dirinya secara objektif, otonom, tanpa ada pengaruh kreatif dari manusia (subjek). Bahkan manusia dipandang pasif, suatu *tabula rasa*, yang diisi begitu saja oleh objek-objek material melalui pengalaman inderawi. Ideologi epistemology semacam ini dapat ditemukan dalam ilmu-ilmu social positivistic, yang dikembangkan oleh A. Comte, Durkheim, Talcot Parsons, dan lain-lain.

Di dunia Barat, filsafat –khususnya metafisika– telah dilepaskan dari sains- atau ilmu-ilmu alam. Karena, menurut August Comte, filsafat dalam bentuk metafisika adalah fase kedua perkembangan manusia, sebagaimana

¹⁷ Naquib al- Attas, *Islam* hlm 43

¹⁸ Naquib al- Attas, *Islam*..... hlm. 40

agama adalah fase pertamanya. Adapun fase terakhir (ketiga) dari perkembangan tersebut tercapai pada sains – yang bersifat positivistik (yang dapat diceraap oleh indera manusia) dan karena sains merupakan perkembangan terakhir, maka manusia modern harus meninggalkan fase-fase sebelumnya- religious teologis dan metafisis – filosofis-kalau kita ingin dipandang sebagai manusia modern¹⁹

Al-Attas, bersama dengan Ravetz dan para pengkritik sains Barat lainnya, mengidentifikasi nilai-nilai zaman pencerahan, gerakan filsafat Perancis abad XVII, sebagai nilai-nilai dari sains dan teknologi modern. Dia mengakui bahwa Islam pada tahap awal evolusinya, telah memberikan kontribusi yang sangat penting terhadap sains dan teknologi Barat, tetapi ilmu pengetahuan dan semangat ilmiahnya yang rasional telah disusun dan dibentuk kembali untuk disesuaikan dengan wadah peradaban Barat sehingga ia mengalami peleburan dengan semua elemen-elemen lain yang membentuk karakter dan personalitas peradaban Barat. Fusi ini telah menghasilkan dualisme yang karakteristik dalam pandangan dunia dan nilai-nilai sistem ilmu pengetahuan Barat.

Dualisme ini telah melahirkan ketegangan batin yang abadi di dalam kebudayaan dan peradaban Barat, yang pada gilirannya menimbulkan keinginan yang tak pernah terpuaskan untuk mencari dan melakukan perjalanan abadi untuk menemukan. Penyelidikan adalah keinginan mencari yang tak akan pernah terpuaskan,

¹⁹Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan ;Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta : Lentera Hati, 2006), hlm. 132

penyelidikan adalah perjalanan tanpa akhir, karena keraguan akan selalu datang. Karena apa yang dicari sesungguhnya tak akan pernah benar-benar ditemukan, dan apa yang ditemukan tidak akan benar-benar memuaskan. Perubahan, perkembangan, kemajuan, al-Attas menegaskan, adalah akibat-akibat langsung dari penyelidikan tanpa akhir yang dipicu oleh keraguan dan ketegangan batin ini²⁰.

Inti argument al-Attas adalah; bagi ilmuwan-ilmuwan dan teknolog-teknolog muslim, bekerja menurut sistem ilmu pengetahuan Barat hanya akan berarti memajukan nilai-nilai dan ketegangan batin dari kebudayaan dan peradaban Barat. Sains dan teknologi semacam ini tidak akan pernah bisa diinternalisasikan oleh umat muslim, dan oleh karena itu tidak dapat pula berakar secara social di dunia muslim²¹. Di sinilah urgensinya wacana islamisasi ilmu pengetahuan.

Sementara itu, menurut al-Faruqi, Islamisasi ilmu pengetahuan bersumber pada tauhid. Setiap penelitian dan pengembangan keilmuan harus diarahkan sebagai refleksi dari keimanan dan realisasi ibadah kepada-Nya²². Hampi sama dengan al-Attas, proyek islamisas ilmu pengetahuan

²⁰ Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual, merumuskan Parameter-Parameter Sains Islam*, terj. AE Priyono (Surabaya : Risalah Gusti, 1998), hlm. 126

²¹ Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual, merumuskan Parameter-Parameter Sains Islam*, terj. AE Priyono (Surabaya : Risalah Gusti, 1998), hlm.126

²² www. Republika OnLine, *Al Faruqi: Islamisasi Ilmu Pengetahuan Bersumber Tauhid*, Senin, 29 September 2014

tersebut dilatarbelakangi persoalan-persoalan umat. Kala itu, Al-Faruqi sangat prihatin terhadap kondisi umat Islam yang tenggelam dalam sistem pendidikan Barat. Karena itu, ia berpikir, tak ada cara lain untuk membangkitkan Islam kecuali dengan mengkaji kembali kultur keilmuan Islam masa lalu, masa kini, dan keilmuan Barat, untuk kemudian mengolahnya menjadi keilmuan yang rahmatan lil alamin, melalui apa yang ia sebut Islamisasi ilmu²³.

Al-Faruqi melihat permasalahannya adalah bahwa masyarakat muslim hanya sebatas mencontoh apa yang dilakukan masyarakat modern barat dengan melakukan sekulerisasi sistem pendidikan dengan komponen utamanya menyadap begitu saja pengetahuan orang-orang barat di kalangan masyarakat muslim. Untuk mengatasi hal ini, al-Faruqi melakukan teologisasi, normalisasi, sakralisasi, dan lebih jauh lagi, absolutisasi ilmu pengetahuan Barat yang modern berdasarkan visi Islam.

Rencana kerja al-Faruqi untuk Islamisasi Ilmu Pengetahuan, mempunyai lima sasaran :

1. Menguasai disiplin- disiplin modern
2. Menguasai khazanah Islam
3. Menentukan relevansi Islam yang spesifik pada setiap bidang ilmu pengetahuan modern
4. Mencari cara-cara untuk melakukan sintesa kreatif antara khazanah Islam dengan ilmu pengetahuan modern
5. Mengarahkan pemikiran Islam ke lintasan-lintasan yang pada pemenuhan pola-rencana Allah.

²³ Mohammad Akbar, *Ismail Raji al-Faruqi, Penggagas Islamisasi Ilmu*, [www. Republika OnLine](http://www.Republika OnLine), Senin, 24 Februari 2014

Sasaran di atas bisa dicapai melalui 12 langkah sistematis yang pada akhirnya mengarah pada Islamisasi ilmu pengetahuan²⁴.

Langkah 1 : Penguasaan terhadap disiplin-disiplin modern. Al-Faruqi mengatakan, bahwa disiplin-disiplin modern harus dipecah-pecah menjadi kategori-kategori, prinsip-prinsip, metodologi-metodologi, problem-problem dan tema-tema-pemilah-pemilahan yang mencerminkan “daftar isi” suatu buku teks klasik.

Langkah 2 : Survey disipliner. Jika kategori-kategori dari disiplin ilmu telah terpilah-pilah, suatu survey menyeluruh harus ditulis untuk setiap disiplin ilmu. Langkah ini diperlukan agar sarjana-sarjana muslim mampu menguasai setiap disiplin ilmu modern.

Langkah 3 : Penguasaan terhadap khazanah Islam. Khazanah Islam harus dikuasai dengan cara yang sama. Tetapi di sini, apa yang diperlukan adalah antologi-antologi mengenai warisan pemikiran muslim yang berkaitan dengan setiap disiplin.

Langkah 4 : Penguasaan terhadap khazanah Islam untuk tahap analisa. Jika antologi-antologi sudah disiapkan, khazanah pemikiran Islam harus dianalisa dari perspektif masalah-masalah masa kini.

Langkah 5 : Penentuan relevansi spesifik untuk setiap disiplin ilmu. Relevansi ini, kata al-Faruqi, dapat ditetapkan dengan mengajukan tiga persoalan : *Pertama* adalah, apa yang telah disumbangkan oleh Islam, mulai

²⁴ Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual, merumuskan Parameter-Parameter Sains Islam*, terj. AE Priyono (Surabaya : Risalah Gusti, 1998), hlm. 48-9

dari Qur'an hingga pemikiran-pemikiran kaum modernis, dalam keseluruhan masalah yang telah dicakup oleh disiplin-disiplin modern. *Kedua*, seberapa besar sumbangan itu jika dibandingkan dengan hasil-hasil yang telah diperoleh oleh disiplin-disiplin modern tersebut? Sampai di mana tingkat pemenuhan, kekurangan, serta kelebihan khazanah Islam itu jika dibandingkan dengan visi dan scope disiplin-disiplin modern? *Ketiga*, apabila ada bidang-bidang masalah yang sedikit diperhatikan atau bahkan sama sekali tidak diabaikan oleh khazanah Islam, ke arah manakah kaum muslim harus berusaha mengisi kekurangan itu, juga untuk mereformulasi masalah-masalah, dan memperluas visi disiplin tersebut?

Langkah 6 : Penilaian kritis terhadap disiplin modern. Jika relevansi Islam untuk semua disiplin sudah disusun, maka ia harus dinilai dan dianalisa dari titik pijak Islam.

Langkah 7 : Penilaian kritis terhadap khazanah Islam. Sumbangan khazanah Islam untuk setiap bidang kegiatan manusia harus dianalisa dan relevansi kontempornya harus dirumuskan.

Langkah 8 : Survey mengenai problem-problem terbesar umat manusia. Suatu studi sistematis harus dibuat tentang masalah-masalah politik, social, ekonomi, intelektual, kultural, moral dan spiritual dari kaum muslim.

Langkah 9 : Survey mengenai problem-problem umat manusia. Suatu studi yang sama, kali ini difokuskan pada seluruh umat manusia, harus dilaksanakan.

Langkah 10 : Analisa kreatif dan sintesa. Pada tahap ini para sarjana muslim harus sudah siap melakukan sintesa antara khazanah Islam dan disiplin-disiplin modern, serta untuk menjembatani jurang kemandegan berabad-abad.

Dari sini khazanah pemikiran Islam harus tetap sinambung dengan prestasi-prestasi modern, dan harus mulai menggerakkan tapal batas ilmu pengetahuan ke horizon yang lebih luas daripada yang sudah dicapai oleh disiplin-disiplin modern.

Langkah 11 : Merumuskan kembali disiplin-disiplin di dalam kerangka Islam. Sekali keseimbangan antara khazanah Islam dan disiplin-disiplin modern telah dicapai, Buku-buku teks universitas harus ditulis untuk menuang kembali disiplin-disiplin modern dalam cetakan Islam.

Langkah 12 : Penyebaran ilmu pengetahuan yang sudah diislamisasikan. Karya intelektual yang sudah diproduksi dari langkah-langkah sebelumnya harus digunakan untuk membangkitkan, menerangi dan memperkaya umat manusia.

Ismail Raji al-Faruqi berpandangan, Islamisasi ilmu menekankan perombakan total atas keilmuan sosial Barat karena dianggap egosentris. Langkah besar al-Faruqi dan kritiknya terhadap realitas pendidikan Islam juga merupakan sumbangan besar dan manfaat bagi perombakan sistem pendidikan Islam. Konsep Islamisasi ilmu pengetahuan al-Faruqi menitikberatkan pada tauhid dan mengikis egosentris ala Barat²⁵.

Untuk melakukan Islamisasi ilmu itu, menurut al-Faruqi, diperlukan tiga sumbu tauhid (kesatuan). *Pertama*, adalah kesatuan pengetahuan. Berdasarkan sumbu yang pertama ini, tak ada lagi pernyataan bahwa beberapa ilmu bersifat aqli (rasional) dan ilmu lainnya

²⁵ www. Republika OnLine, *Al Faruqi: Islamisasi Ilmu Pengetahuan Bersumber Tauhid*, Senin, 29 September 2014

bersifat naqli (tidak rasional). *Kedua*, yakni kesatuan hidup. Di sini berarti, semua disiplin ilmu harus menyadari dan mengabdikan kepada tujuan penciptaan. Dengan demikian, tidak ada lagi pernyataan bahwa beberapa disiplin sarat nilai sedangkan disiplin-disiplin yang lainnya bebas nilai atau netral. *Ketiga*, kesatuan sejarah. Ini artinya segala disiplin ilmu akan menerima sifat yang umatis dan kemasyarakatan dari seluruh aktivitas manusia, dan mengabdikan kepada tujuan-tujuan umat di dalam sejarah²⁶.

B. HUMANISASI ILMU-ILMU KEISLAMAN

Adalah Richard C. Martin seorang ahli studi keislaman dari Arizona University dalam bukunya *Approaches to Islam in Religious Studies* dan Muhammad Arkoun dari Sorbonne dalam bukunya *Tarikhyyah al Fikr al Araby al Islamy* juga Nasr Hamid Abu Zaid dari Mesir dalam bukunya *Naqd al Khitab al Diny* yang dengan tegas ingin membuka kemungkinan kontak dan pertemuan langsung antara tradisi berfikir keilmuan dalam *Islamic Studies* secara tradisional atau apa yang disebut oleh Imam Abu Hamid al Ghazali sebagai *ulumuddin* pada abad ke 10-11 dan tradisi berpikir keilmuan dalam *Religious Studies* kontemporer yang telah memanfaatkan kerangka teori, metodologi dan pendekatan yang digunakan oleh ilmu-ilmu sosial dan *humanities* yang berkembang sekitar abad ke-18 dan 19. Dialog dan pertemuan antara keduanya telah mulai dirintis oleh ilmuwan-ilmuwan muslim

²⁶ Mohammad Akbar, *Ismail Raji al-Faruqi, Penggagas Islamisasi Ilmu*, www. Republika OnLine, Senin, 24 Februari 2014

kontemporer di atas. Kesemuanya ini hanyalah dimaksudkan untuk mengembangkan dan pengayaan wacana analisis keilmuan dan penelitian *Islamic Studies /Dirasat Islamiyah* , khususnya dimensi fiqh dan kalam. Sebab cara berfikir, beribadah dalam arti luas, bergaul,berdialog, berhubungan dengan orang lain, bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara era abad ke-20 dan lebih-lebih abad ke-21 adalah sama sekali berbeda dari era abad ke-10 ketika kerangka fondasi dan formulasi keilmuan Islam era *'asr tadwin* itu dilakukan. Istilah yang muncul belakangan sesuai dengan perkembangan paradigma filsafat ilmu adalah adanya keinginan bahkan tuntutan untuk melakukan humanisasi hukum Islam, bahkan lebih luas lagi yaitu *humanisasi ilmu-ilmu keislaman* yang berbeda cara kerjanya dari Islamisasi ilmu pengetahuan²⁷

Menurut KBBI, Humanisasi adalah penumbuhan rasa perikemanusiaan²⁸. Humanisasi ilmu-ilmu keislaman juga digagas oleh Hasan Hanafi. Menurutnya, penyebab keterbelakangan masyarakat muslim dan ketertinggalan pola berpikirnya dari masyarakat modern barat adalah faktor yang bersifat epistemologi. Ia melihat keterbelakangan masyarakat muslim dikarenakan umat Islam mensakralisasi ilmu – ilmu keislaman. Mengatasi hal ini Hanafi melakukan humanisasi ilmu-ilmu keislaman. Hanafi melakukan desakralisasi dan

²⁷ <http://fikriamiruddin.com/2010/10/filosofis.html> *Urgensi Metodologi Dalam Kajian Keislaman(Islamic Studies)*

²⁸ <http://kbbi.web.id/humanisasi>, download tanggal 16 september 2014

deabsolutisasi terhadap ilmu-ilmu keislaman sehingga lebih bersifat *antroposentris*, historis dan terbuka terhadap kritik.

Pemikiran Hanafi sendiri, menurut Isaa J. Boulatta dalam *Trends and Issues in Contemporary Arabs Thought* – sebagaimana dikutip oleh Kusnadinigrat, bertumpu pada tiga landasan: 1) tradisi atau sejarah Islam; 2) metode fenomenologi, dan; 3) analisis sosial Marxian²⁹.

Dalam pandangan Hasan Hanafi, ilmu-ilmu tradisional lahir dari realitas, di atas level kebudayaan dan dalam realitas historis peradaban klasik. Realitas ini menentukan struktur, esensi, metode-metode dan bahasa setiap ilmu. Sebab, ilmu-ilmu klasik dalam pengertian ini bukanlah ilmu-ilmu yang terafirmasikan sekali dan untuk selamanya, tetapi adalah ilmu-ilmu nisbi yang berusaha untuk mengekspresikan wahyu dalam kerangka jenis peradaban yang ada pada zaman klasik. Jadi ada perbedaan antara ilmu dan materinya, karena ilmu adalah struktur rasional yang terekspose dalam materi tertentu atau materi lain, sementara materi itu diberikan oleh lingkungan kebudayaan tertentu dalam ruang dan waktu. Struktur tidak berubah, tetapi materi berubah. Inilah yang diusahakan filosof-filosof muslim, khususnya Ibn Rusyd, dalam mengomentari Aristoteles dengan cara melestarikan struktur ilmu rasional dan membuang materi Yunani untuk digantikan dengan materi Islam. Ini pulalah yang dilakukan oleh fukaha dan komentator logika dengan cara

²⁹E. Kusnadinigrat, *Hassan Hanafi: Islam Adalah Protes, Oposisi, dan Revolusi*, www.islamlib.com down load tanggal 16 september 2014

membuang contoh-contoh Yunani digantikan dengan contoh-contoh dari al-Qur'an dan Sunnah³⁰.

Hanafi menegaskan bahwa rekonstruksi teologi (ilmu-ilmu keislaman) tidak harus membawa implikasi hilangnya tradisi-tradisi lama. Rekonstruksi teologi untuk mengkonfrontasikan ancaman-ancaman baru yang datang ke dunia dengan menggunakan konsep yang terpelihara murni dalam sejarah. Tradisi yang terpelihara itu menentukan lebih banyak lagi pengaktifan untuk dituangkan dalam realitas duniawi yang sekarang. Dialektika harus dilakukan dalam bentuk tindakan-tindakan, bukan hanya terdiri atas konsep-konsep dan argumen-argumen antara individu-individu, melainkan dialektika berbagai masyarakat dan bangsa di antara kepentingan-kepentingan yang bertentangan.³¹

Rekonstruksi itu bertujuan untuk mendapatkan keberhasilan duniawi dengan memenuhi harapan-harapan dunia muslim terhadap kemendekaan, kebebasan, kesamaan sosial, penyatuan kembali identitas, kemajuan dan mobilisasi massa. Teologi baru itu harus mengarahkan sasarannya pada manusia sebagai tujuan perkataan (*kalam*) dan sebagai analisis percakapan. Karena itu pula harus tersusun secara kemanusiaan.

Beberapa contoh yang dipaparkan oleh Hasan Hanafi dalam rangka rekonstruksi ilmu-ilmu tradisional adalah sebagai berikut :

³⁰ Hasan Hanafi, *Turas dan Tajdid ; Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*, (Yogyakarta : Titian Ilahi Press, 2001), hlm. 200

³¹ E. Kusnadinigrat, *Hassan Hanafi:...*

Pertama : dalam ilmu ushuluddin, problem klasiknya adalah masalah tauhid melawan kesalahan penuhanan manusia, *tajsim*, *tasybih*, musyrik dan politeisme, sehingga tauhid klasik lahir dari materi ini. sekarang, tauhid sebagai tanzih semacam ini tidak dalam keadaan bahaya, yang terjadi justru adalah tanah hilang, penduduk kalah, jamaah terjerembab, sistem-sistem lumpuh, jiwa terhina dan terjajah, sehingga materi tauhid harus berubah. Sebab, materi klasik terkait dengan zamannya. Sebagai rekonstruksi terhadap teologi klasik, Hanafi menawarkan teologi tanah, teologi revolusi, teologi pembebasan, teologi perkembangan dan teologi kemajuan.³²

Kedua : dalam masalah al-Qur'an, problematikanya adalah bahwa al-qur'an itu makhluk. Dulu, al-Qur'an hidup dalam hati manusia dan diterapkan dalam realitas. Membahas hubungan antara al-Qur'an dan sumbernya merupakan kemewahan akal pada waktu itu. Kemudian masuklah problema itu sebagai bagian dari tauhid yang terancam bahaya pada waktu itu, tetapi tidak masuk sebagai tandingan realitas karena realitas klasik bukanlah problematika, tetapi ada dan berdiri tegak. Sekarang, semua materi ini tidak memiliki indikasi karena *tanzih* tidak terancam bahaya, tetapi titik bahayanya adalah realitas yang menghantam, sehingga materi sekarang ini adalah hubungan antara nash dan realitas³³.

³² Hasan Hanafi, *Turas dan Tajdid* ;.... 202

³³ Hasan Hanafi, *Turas dan Tajdid* ;.. 203

Ketiga : dalam ilmu tasawuf banyak dari tasawuf klasik yang mengharuskan meninggalkan materi, yang tumbuh dalam kondisi-kondisi tertentu dan di hadapan kebudayaan-kebudayaan khusus. Tasawuf pertama-tama tumbuh sebagai gerakan zuhud dan ibadah, sebagai dakwah kepada akhlak terpuji sebagai gerakan keseimbangan peradaban di hadapan kecongkakan dan kemewahan. Mengajak kepada zuhud, tangis dan takut. Materi tasawuf sekarang, karena terkait dengan kondisi-kondisi zaman, dapat mengajak masa yang kehilangan hak untuk menuntut hak-hak badan bukan kepada zuhud karena mereka tidak punya sesuatu yang perlu dizuhudi. Hanafi menawarkan, materi tasawuf sekarang ini adalah materi rasional yang menyeru untuk kerja³⁴.

Menurut Hasan Hanafi, pembaharuan materi klasik dapat dilakukan dengan mengikuti tiga fase :

- a. Membersihkan topic awal dari segala polusi peradaban yang menghubungkan makna awal nash, baik dalam hal-hal terkait dengan cara penguraiannya maupun kesimpulan pemahaman dan analisisnya, karena ia terkait dengan masa tertentu perkembangan peradaban dan tingkat kebudayaannya. Obyek itu sendiri seringkali diabaikan dalam polusi-polusi itu yang menggantikannya seakan-akan sebagai obyek. Polusi-polusi ini dapat berupa argument-argumen, yang dari situ juga berubah menjadi fakta-fakta material kuantitatif³⁵.

³⁴ Hasan Hanafi, *Turas dan Tajdid* ;.. 208

³⁵ Hasan Hanafi, *Turas dan Tajdid* ;... 209

- b. Struktur obyek yang pertama, yaitu makna awal nash, direkonstruksi; setelah dibersihkan dari polusi-polusi peradaban dalam langkah pertama. Strukturnya direkonstruksi dalam perasaan, karena dianggap sebagai obyek independen yang memiliki struktur internal. Konstruksi obyek dalam perasaan dilakukan dengan cara permulaan mutlak dan upaya menemukan titik aksiomatik yang lebih utama dan realitas pasti yang menopang struktur teoritis lain. Kemudian mulai dalam konstruksi obyek setahap demi setahap sampai struktur-strukturnya selesai total³⁶.
- c. Pemutlakan makna hingga melewati hingga melewati batas-batas kata itu sendiri, menjadi jenis wujud mutlak lain dan makna-makna menjadi salah satu kajian wujud umum. Pemutlakan makna dapat dilakukan dengan berangkat dari makna etimologis suatu kata dan kata yang memuat maknanya yang asli, yang mengungkapkan asal empiric di alam eksternal, yang setelah dimutlakkan dapat dirubah menjadi wujud umum.

Berhubung tujuan rekonstruksi adalah menemukan zaman sekarang dengan factor-faktor pembentuk dan posisinya sebagai ganti zaman klasik, maka juga dimungkinkan melakukan tiga langkah berikut :³⁷

Pertama : Menganalisis pemikiran lama setelah dibersihkan dari polusi-polusi peradaban, merekonstruksi struktur-strukturnya dalam kesadaran dan memutlakkan

³⁶ Hasan Hanafi, *Turas dan Tajdid* ; ... 110

³⁷ Hasan Hanafi, *Turas dan Tajdid* ;.. 112

maknanya sejauh mungkin, sehingga dapat menjadi model pemikiran.

Kedua : Menganalisis realitas kontemporer dengan cara mengamati realitas secara langsung dan mengetahui semangat zaman dari tamsil-tamsil keseharian. Memanfaatkan data-data statistic dan merubah realitas menjadi bahasa kuantitatif.

Ketiga : Membandingkan yang primer dengan yang sekunder dalam rangka menghentikan pemikiran primer pada salah satu dimensinya sesuai semangat zaman, atau menyusun yang primer atas yang sekunder dan membangun obyek ideal atas realitas zaman, memberi badan pada ruh, memberi alam kepada ruh, memberi realitas kepada pikiran dan memberi alam kepada Allah.

Proyek peradaban yang dibangun oleh Hasan Hanafi adalah “tradisi dan modernitas” atau dalam bahasa Arab disebut *al-turats wa al-tajdid*. Proyek ini mempunyai tiga concern utama. *Pertama* adalah rekonstruksi teks yang dilahirkan dari peradaban masa lalu. Rekonstruksi teks artinya membangun kembali ilmu-ilmu tradisional seperti filsafat, teologi, fikih, tafsir, al-Qur’an dan hadits, dengan menganggappeninggalan tersebut sebagai sesuatu yang berubah-ubah dan bersifat historis, aga dengan itu kita dapat mengapresiasi modernitas. *Kedua*, budaya-budaya asing, terutama budaya-budaya Barat. *Ketiga*, masalah sikap terhadap realitas atau dunia nyata. Pada sikap pertama dan kedua, hanafi *concern* terhadap tradisi dan modernitas sebagai warisan budaya. Karena warisan tersebut termuat di dalam teks, maka hanafi berinteraksi dengan teks. Ketika menghadapi realitas, dia selalu menghubungkannya dengan teks. Pada *concern* ketiga ini

yang dibutuhkan adalah mentransformasikan realitas ke dalam teks³⁸.

Seperti kaum Wahabi sebagai representasi salaf literalis, Hasan Hanafi menghargai turas (ilmu-ilmu keislaman) tetapi tanpa sakralisasi apapun. Turas bukanlah entitas intrinsic, tetapi fungsional praksis. Prestasi-prestasi peradaban Islam perlu dipertimbangkan demi kebangkitan Islam. Dalam sejarah filsafat Barat –menurut analisis Yudian W. Asmin- langkah-langkah Hasan Hanafi dapat dibandingkan dengan pembalikan-pembalikan Mark, yang mengisi dialektika spirit Hegel dengan materialism Feurbach, tetapi dengan mahkota kesadaran (fenomenologis) Husserl. Hasan Hanafi mendekonstruksi orientasi-orientasi metafisis ilmu ushuluddin untuk direkonstruksi menjadi kesadaran revolusioner³⁹.

C. INTEGRASI DAN INTERKONEKSI

Merunut sejarah kita akan menemukan bahwa pertentangan yang terjadi antara agama dan sains merupakan peninggalan alam abad 18 dan 19. Pada masa itulah muncul sains modern di satu pihak, dan runtuhnya kepercayaan terhadap otoritas agama di lain pihak. Dengan penemuan-penemuan di bidang sains, banyak

³⁸ Jurnal Ulumul Qur'an, *Perlunya Oksidentalisme ; wawancara dengan Dr Hassan Hanafi*, Edisi Khusus, NO. 5 & 6, VOL. V, Tahun 1994, hlm 124

³⁹ Yudian W. Asmin, Hasan Hanafi Mujadddid Abad ke-15? Kata Pengantar dalam Hasan Hanafi, *Turas dan Tajdid ; Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*, (Yogyakarta : Titian Ilahi Press, 2001), hlm. xii

ilmuwan yang menyatakan diri bahwa mereka tidak lagi mempercayai Tuhan.

Pada awal abad 19, sebagian besar manusia masih percaya bahwa kisah penciptaan dalam Kitab Genesis benar secara harfiah. Mereka menerima pembagian waktu yang dibuat oleh Uskup Agung Ussher bahwa dunia telah mulai pada tahun 4005 SM. Manusia berada pada pertengahan antara yang duniawi dan yang ilahi. Antara tahun 1820-an dan tahun 1840-an pemahaman dunia ini berubah seutuhnya. Di sini, Kitab Suci (agama) menghadapi tantangan ilmiah. Tantangan pertama datang dari geologi dengan karya Sir Charles Lyell (1797-1875). Karya Lyell melukiskan bumi dalam proses perubahan, bukannya sebagai hasil dari suatu penciptaan ilahi yang sekali jadi⁴⁰.

Tantangan kedua, datang dari biologi. Para saintis mulai mengungkap fosil-fosil, sisa-sisa spesies yang telah punah. Fosil-fosil ini diperhitungkan jutaan tahun usianya, bukan ribuan. Tulang-tulang digali dan dinosaurus yang mengerikan itu disusun kembali. Makhluk mengerikan ini tiba-tiba muncul dengan mewujudkan nyatakan mimpi buruk sebagai yang benar : dunia jauh lebih tua dari 4005 SM. Akibatnya, kitab suci jelas-jelas secara harfiah tidak benar. Pada titik ini agama (Kristianitas) menerima pukulan telak⁴¹.

⁴⁰ Linda Smih dan William Raeper, *Ide-Ide Filsafat dan Agama Dulu dan Sekarang*, terj. (Yogyakarta : Kanisius, 2000), hlm. 177

⁴¹ Linda Smih dan William Raeper, *Ide-Ide ibid*

Penemuan dan penelitian mengenai gejala alam tersebut, mampu merubah paradigma baru di bidang sains. Dari yang berpijak dan berpihak pada absolutism wahyu (supranatural) ke paradigma kebenaran akal (natural), hal inilah yang kemudian memunculkan konflik yang cukup kompleks antara keduanya. Ian G. Barbour menyimpulkan ada tiga wilayah yang menjadi konflik antara agama dan sains :⁴²

1. *Scriptular Literalism*

Ketika Nicolaus Copernicus dan Galileo menemukan teori bahwa bukan bumi pusat jagat raya, tetapi matahari (*Heliosentris*), sekaligus lewat tesis ini Galileo ingin mengemukakan bahwa tidak perlu ada pertentangan antara sains dan agama⁴³, kalangan Gereja sangat marah karena hal tersebut bertentangan dengan doktrin Gereja. Lahirnya benturan dengan teks kitab suci (*Scriptular Literalism*) semakin menjadi ketika Darwin menggagas teori evolusi yang merupakan pukulan hebat bagi doktrin Bible yang tidak mungkin berbuat kekeliruan. Dari penggambaran di atas, nampak bahwa konflik terjadi karena perbenturan Bible sebagai kitab suci yang harus diakui kebenarannya, di satu sisi penemuan-penemuan ilmiah tentang alam memaksa pihak Gereja untuk memberikan respon positif. Dari sinilah kemudian filsafat dan sains terlepas dari ikatan agama. Dengan

⁴² Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, (New York : Harper & Row Publisher, 1971), hlm. 15-80.

⁴³ Ibid. hlm 30

latar belakang itu pula maka muncul ilmu-ilmu social yang menggunakan model-model ilmu alam karena dianggap sesuatu yang akurat dan dapat dibuktikan secara empiris.

Benturan seperti itupun pernah terjadi dalam Islam, namun tidak begitu menajam. Kedatangan filsafat dan ilmu pengetahuan tidak mengalami gejolak yang besar dalam masyarakatnya, hal ini terjadi karena beberapa factor: *Pertama*, masyarakat Islam waktu itu belum terlalu mengkristal dalam satu pola tertentu, mereka masih bebas untuk melakukan ijtihad dalam berbagai lapangan ilmu pengetahuan, dan jarak yang begitu dekat dengan sumber pertama yaitu Nabi mendorong mereka lebih berani untuk mengadakan pembaharuan dalam berbagai bidang tersebut. *Kedua*, al-Qur'an dan hadits Nabi mendorong untuk melakukan penelitian ilmiah dan mengobservasi kejadian-kejadian di alam untuk dijadikan cermin bagi orang-orang yang berakal. *Ketiga*, para Khalifah waktu itu sangat menyokong kegiatan ilmiah, baik fasilitas maupun dana⁴⁴.

2. *The God of Gaps*

Penemuan-penemuan para ilmuwan seperti Galileo, Newton dan Darwin yang menghasilkan teori baru mengenai alam terutama dengan hukum sebab akibat, maka peran Tuhan seakan-akan tidak berlaku : baik sebagai Dzat Yang Maha Kuasa atau Sebagai Penyebab Utama, untuk kesekian kalinya hal ini juga

⁴⁴ Amsal Bahtiar, *Filsafat Agama*, (Jakarta : Logos, 1997), hlm. 227

menimbulkan penggoyangan terhadap agama. Teori ini telah mendudukan Tuhan sebagai operator mesin, untuk kemudian membiarkan mesin tersebut berproses dengan sendirinya⁴⁵. Di sini nampak kesan bahwa sains menciutkan ruang lingkup pengaruh Tuhan dengan menyingkap sebab-sebab yang sebenarnya berasal dari fakta-fakta luar biasa. Menurut Leahy, pendapat seperti itu sama sekali tidak mempunyai dasar, orang membuat kekeliruan, bila dunia dibayangkannya seolah-olah terdiri dari dua bagian : yang satu bidang tindakan Tuhan, yang dinamakan sacral, dan yang lain di bidang mana biasanya berlaku sebab-sebab sekunder yang dikualifikasikan sebagai profan⁴⁶.

3. *Evolutionary Naturalism*

Ada perbedaan pijakan dalam menempatkan posisi Tuhan dengan alam. Bagi para agamawan keberadaan Tuhan tidak perlu dibuktikan dengan teori saintis, sebaliknya bagi para saintis, keberadaan Tuhan harus sesuai dengan norma-norma sains. Dari pijakan terakhir inilah saintis melahirkan konsep *Theology of Natural*, yang terlahir ingin membela rasionalisme teologi, walaupun di lapangan pihak Gereja tetap saja memegang otoritas kebenaran⁴⁷.

⁴⁵ Ian G. Barbour, *Issues in Science ...* hlm. 31

⁴⁶ Louis Leahy, *Filsafat Ketuhanan Kontemporer*, (Yogyakarta : tp, 1993), 191-241.

⁴⁷ Ian G. Barbour, *Issues in Science ...* hlm. 53.

Sementara itu, Yahya Hasyim Hasan Farghal, memaparkan tiga orientasi berkaitan dengan hubungan antara agama dan sains, yaitu :

Orientasi pertama : orientasi yang melihat keharusan pemisahan benar-benar antara keduanya di mana setiap bagian mempunyai bidang khusus yang menetapkan dengan bebas apa yang diinginkannya tanpa campur tangan dari bagian yang lain sama sekali⁴⁸.

Orientasi kedua; Bentuk kedua yang diusulkan untuk membangun hubungan antara sains dan agama adalah bentuk kecocokan (*al-tawfiq*) antara keduanya dalam hasil-hasil yang dicapai, sekalipun cara-caranya berbeda⁴⁹. *Orientasi Ketiga*, melihat keharusan konfrontasi serang-menyering antara agama dan sains⁵⁰.

Dalam menjelaskan pertentangan antara agama dan sains, J.W. Draper dalam bukunya *History of the conflict between religion and science* yang dikutip oleh Jhon Hedley Brooke mengatakan bahwa dalam pertentangan itu terdapat emosi yang meluap-luap dari para intelektual (saintis) di satu sisi dan

⁴⁸ Yahya Hasyim Hasan Farghal, Pokok Pikiran tentang Hubungan antara Ilmu dan Agama, dalam, *Permasalahan Metodologis dalam Pemikiran Islam*, (ed), Abd. Al-Hamid Abu Sulaiman, terj. Rifyal Ka,bah (Jakarta : Media DDa'wah, 1994), hlm. 100

⁴⁹ Yahya Hasyim Hasan Farghal, Pokok Pikiran ... hlm, 104

⁵⁰ Yahya Hasyim Hasan Farghal, Pokok Pikiran ... hlm, 111

tekanan-tekanan yang muncul dari keyakinan tradisional pada sisi yang lain⁵¹. Namun, nampaknya kini situasi mulai bergeser dengan adanya fenomena dialog sains dan agama dewasa ini, di mana dialog tersebut memerlukan cahaya dari sains dan agama⁵².

Pertentangan (dikotomi) ilmu ke dalam ilmu agama dan non-agama (sains), sebenarnya bukanlah hal yang baru. Islam telah mempunyai tradisi dikotomi ini lebih dari seribu tahun silam. Tetapi, dikotomi tidak menimbulkan terlalu banyak problem dalam sistem pendidikan Islam, hingga system pendidikan sekuler Barat diperkenalkan ke dunia Islam melalui imperialism. Hal ini terjadi karena, sekalipun dikotomi antara ilmu-ilmu agama dan non-agama itu telah dikenal dalam karya-karya klasik, seperti yang ditulis al-Ghazali (w.1111) dan Ibn Khaldun (w. 1406), ia tidak mengingkari, tetapi mengakui validitas dan status ilmiah masing-masing kelompok keilmuan tersebut. Berbeda dengan dikotomi yang dikenal di dunia Islam, sains modern Barat sering menganggap rendah status keilmuan ilmu-ilmu agama. Ketika berbicara tentang hal-hal gaib, ilmu agama tidak bisa dipandang ilmiah karena sebuah ilmu baru bisa dikatakan ilmiah apabila objeknya bersifat empiris. Padahal, ilmu-ilmu agama tentu tidak bisa menghindar

⁵¹ Jhon Hedley Brooke, *Science and Religion some Historical Perspective* (The Cambridge University Press, 1991), hlm. 34.

⁵² Greg Soetomo, *Sains dan Problem Ketuhanan*, (Yogyakarta : Kanisius, 1995), hlm. 1

dari membicarakan hal-hal yang gaib, seperti Tuhan, malaikat, dan sebagainya sebagai pembicaraan pokok mereka.

Mulyadhi Kartanegara memetakan beberapa problem yang bisa muncul dari dikotomi ilmu agama dan ilmu-ilmu umum (sains), yaitu⁵³. :

Pertama adalah timbulnya kesenjangan tentang sumber ilmu antara ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum. Para pendukung ilmu-ilmu agama hanya menganggap valid sumber-sumber ilahi dalam bentuk kitab suci dan tradisi kenabian dan menolak sumber-sumber non-skriptural sebagai sumber otoritatif untuk menjelaskan kebenaran sejati. Percerapan indera dan penalaran rasional sering disangsikan validitas dan efektivitasnya sebagai sumber ilmu pengetahuan. Bagi mereka, satu-satunya sumber yang otoritatif untuk mencapai kebenaran adalah kitab suci dan Sunah nabi. “akal”, kata mereka, “tidak akan mampu mengetahui yang baik dan yang buruk karena informasi tentang itu hanya bisa dicapai melalui keterangan kitab suci. Di pihak lain, ilmuwan-ilmuwan sekuler hanya menganggap valid informasi yang diperoleh melalui pengamatan inderawi, karena bagi mereka, satu-satunya sumber ilmu adalah pengalaman empiris melalui persepsi inderawi.

Kedua, timbulnya problem berkenaan dengan objek-objek ilmu yang dianggap “sah” untuk sebuah disiplin ilmu. Sains modern telah menentukan bahwa

⁵³ Mulyadhi Kartanegara, *integrasi Ilmu*, ; sebuah *Rekonstruksi Holistik* (Bandung : Mizan Pustaka, 2005), 22

objek-objek ilmu yang sah adalah “ segala sesuatu sejauh ia dapat diobservasi atau diamati oleh indera. Di pihak lain, para pendukung ilmu-ilmu agama justru menganggap bahwa objek-objek nonfisik, seperti Tuhan dan malaikat (ataupun jiwa) merupakan objek-objek mulia yang pembahasannya tidak hanya akan menguatkan dan meningkatkan status ilmiah bidang yang mempelajari objek tersebut yang disebut metafisika- tetapi juga akan memberikan kebahagiaan yang luar biasa bagi siapa saja yang mempelajarinya. Dengan demikian, ia bisa dijadikan basis etis bagi ilmu pengetahuan – yang tujuan utamanya adalah pencapaian kebahagiaan. Kontras antara kedua sistem ilmu tersebut dapat dilihat dari kenyataan bahwa sementara bagi para pemikir dan ilmuwan Muslim metafisika adalah mahkota ilmu, bagi ilmuwan-ilmuwan Barat justru fisika yang mereka pandang sebagai *the Science*, yakni sains sejati yang harus diteladani oleh semua disiplin ilmiah lainnya terutama dalam hal metode yang digunakan⁵⁴.

Ketiga, munculnya disintegrasi pada tatanan klasifikasi ilmu. Penekanan sains modern pada objek-objek fisik-empiris telah menimbulkan kecenderungan yang kuat untuk memfokuskan diri hanya pada cabang-cabang ilmu fisika beserta ramifikasinya sehingga cabang ilmu nonfisik tergeser secara signifikan ke pinggiran. Di pihak lain, penekanan yang begitu besar terhadap ilmu-ilmu agama telah menimbulkan

⁵⁴ Mulyadhi Kartanegara, *integrasi Ilmu*, hlm. 24

ketimpangan yang nyata antara kedua klasifikasi ilmu⁵⁵.

Keempat, adalah menyangkut metodologi ilmiah. Di pihak lain, kaum agamais tradisional telah mengembangkan metode-metode yang menjauhkan umatnya dari penggunaan pengamatan indera dan juga penalaran akal dalam ilmu-ilmu agama. Materi-materi keagamaan dipahami secara turun-temurun sebagai dogma yang mati, dengan menyingkirkan segala macam interpretasi baru yang dianggap sebagai bid'ah, bukan berdasarkan argument-argumen rasional dan ilmiah, melainkan lebih banyak diterima sebagai sebuah otoritas yang tidak boleh diganggu gugat dari kyai atau guru-gurunya⁵⁶.

Kelima, adalah sulitnya mengintegrasikan berbagai pengalaman manusia, khususnya indera, intelektual, dan intuisi sebagai pengalaman-pengalaman *legitimate* dan riil dari manusia. Sains modern dengan bias positivisticnya yang kuat sering menganggap tidak objektif seluruh pengalaman manusia selain pengalaman inderawi. Bagi mereka, selain pengalaman indriawi, semua pengalaman manusia yang lain seperti pengalaman intelektual, intuitif, mistik, dan religious, sangat rentan terhadap subyektivitas yang semena-mena untuk dapat mencapai tingkat objektivitas yang memadai untuk dapat diperhitungkan sebagai data-data ilmiah, sambil

⁵⁵ Mulyadhi Kartanegara, *integrasi Ilmu*, hlm. 26

⁵⁶ Mulyadhi Kartanegara, *integrasi Ilmu*....hlm. 28

melupakan kenyataan bahwa pengalaman indra pun tidak kalah subyektifnya dibandingkan dengan yang lain, dan pengalaman-pengalaman manusia yang lainnya, seperti mimpi, pengalaman mistik, religious, juga memiliki basis ontologisnya yang kuat sekalipun berbeda wujud dan karakternya dengan dunia fisik.

Di pihak lain, dengan penekanannya yang kuat terhadap pengalaman mistik dan religious, yang memuncak pada kenabian dan pewahyuan, para ulama sering mengabaikan pentingnya pengalaman indriawi dan rasional sebagaimana yang digeluti dalam bidang-bidang filsafat dan ilmiah, sehingga terjadi ketimpangan yang akut dalam memberikan penekanan yang satu, katakanlah, pengalaman spiritual, terhadap yang lain, katakanlah pengalaman inderawi, atau sebaliknya. Dan kalau ini yang terjadi, tidak bisa lagi dihindarkan adanya pengingkaran terhadap legitimasi atau validitas dari sebuah pengalaman manusia dan penolakannya terhadap yang lain. Sebagai akibatnya, terjadi disintegrasi di antara pengalaman-pengalaman manusia yang seharusnya dipandang secara utuh dan organik atau holistik⁵⁷

Sebagaimana disebutkan di atas, dalam Islam, hubungan antara sains dan agama bukanlah suatu masalah besar. Soalnya, sains hanyalah sebagian dari ilmu atau *ilm*, yang berasal berasal dari kata dasar '*alama* yang berarti mengetahui. Secara intrinsik tidak ada pertentangan antara sains dan Islam. Sains dalam pengertiannya yang modern adalah

⁵⁷ Mulyadhi Kartanegara, *integrasi Ilmu....* hlm. 30

pengembangan dari filsafat alam yang merupakan bagian dari filsafat yang menyeluruh dalam khazanah keilmuan Yunani. Namun, filsafat Yunani terlalu deduktif, yang lebih berdasarkan pada pemikiran spekulatif. Karena itu, perlu dilengkapi oleh pengamatan empiris sebagaimana yang diperintahkan dalam al-Qur'an.

Itulah sebabnya, di tangan ilmuwan muslim, sains berkembang dengan pesat. Pengujian eksperimental menyebabkan sains menjadi kukuh. Dengan demikian, di tangan ilmuwan muslim, sains memperoleh karakternya yang rasional objektif selama gelombang pertama peradaban Islam. Namun, rasionalitas sains tak bisa dilepaskan dari rasionalitas religious karena teologi, filsafat dan sains merupakan kesatuan integral.

Dalam tulisannya “ *Globalization and the revival of traditional knowledge*” Andrew Jamison, sebagaimana dikutip oleh Syamsul Anwar, menyatakan bahwa sejak berakhirnya Perang Dunia II muncul upaya untuk membangkitkan kembali apa yang ia sebut sebagai pengetahuan tradisional, yang di banyak tempat memudar sementara di beberapa tempat lain tetap bertahan hidup, namun berada di pinggiran masyarakat. Penemuan kembali dan interpretasi pengetahuan tradisional ini dilakukan secara sadar dalam mencari upaya alternative terhadap ilmu modern yang mengglobal. Jamison mengesankan bahwa di antara gerakan pencarian alternatif yang paling komprehensif dan visible adalah yang terjadi dalam Dunia Islam sejak Revolusi Iran tahun 1979

yang, menurut Jamison, menandai fase ketiga dalam tahap-tahap perkembangan kebangkitan pengetahuan alternatif ini⁵⁸ . .

Dalam konteks Islam , sebagaimana dikutip oleh Syamsul Anwar, Jamison menyebut empat aliran pemikiran yang terkait dengan kebangkitan kembali sistem pengetahuan alternatif ini.

Pertama, aliran yang memusatkan perhatian terhadap dimensi filosofis dan spiritual ilmu Islam sebagai alternatif terhadap sikap eksploitatif terhadap alam yang mencirikan ilmu modern.

Kedua, pandangan para saintis muslim seperti Abdus Salam dan Maurice Bucaille yang mencoba mempertautkan secara lebih langsung kepercayaan Islam dengan sains modern. *Ketiga*, aliran yang mencoba membangun suatu ilmu yang keseluruhannya baru.

Keempat, aliran yang mencoba melakukan kombinasi prinsip-prinsip Islam dengan ilmu modern⁵⁹.

Aliran keempat ini dapat juga dinamakan aliran integratif. Dasar pemikiran integratif adalah mengembangkan suatu titik tolak metafisik baru bagi kegiatan keilmuan dan kedalaman refleksi moral dan agama yang membawa konsekuensi jauh dalam pengembangan program dan pelaksanaan penelitian

⁵⁸ Syamsul Anwar, Ke arah Epistemologi Integratif ; Mencari Arah Pengembangan Keilmuan dalam Rangka Pemekaran IAIN, dalam Amin Abdullah dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum*, (Yogyakarta SUKA-Press, 2003), Hlm 50

⁵⁹ Syamsul Anwar, Ke arah Epistemologi Integratif *ibid*

ilmiah. Dengan kata lain perlu dibangun suatu ilmu yang mengkombinasikan antara prinsip-prinsip ajaran metafisik dan moral Islam dengan ilmu modern yang berorientasi pada pengalaman empiris.

Salah seorang eksponen aliran ini, ‘Abdul Hamid Abu Sulayman, demikian Syamsul Anwar, menegaskan hakikat ilmu Islam yang hendak dikembangkan itu dengan mengatakan, “Sesungguhnya ilmu Islam memfungsikan secara sekaligus sumber-sumber pengetahuan rasional-empiris-induktif dan sumber-sumber pengetahuan universal-deduktif yang diturunkan dari wahyu ilahi”. Untuk dapat melihat bagaimana dimensi metafisik dan kedalaman moral dapat diintegrasikan ke dalam suatu ilmu, struktur ilmu itu harus dibedah dan dilihat komponen-komponennya. Dari segi strukturnya ilmu terdiri atas tiga komponen atau tiang penyangga, yaitu (1) komponen ontology, (2) komponen epistemology, dan (3) komponen aksiologi. Akan tetapi dari segi kandungannya, ilmu memuat tiga unsur muatan, yaitu (1) muatan postulat (anggapan dasar), (2) muatan nilai, dan (3) muatan deskriptif⁶⁰.

Muatan postulat (anggapan dasar) terdiri atas sejumlah pernyataan metafisik tentang alam yang kebenarannya diterima jadi (*taken for granted*), tidak dibuktikan secara empiris dan mendahului kajian ilmiah. Ia merupakan pra-asumsi yang bersumber kepada pandangan umum mengenai alam dan, bagi ilmu-ilmu social, juga mengenai manusia. Setiap ilmu

⁶⁰ Syamsul Anwar, *Ke arah Epistemologi Integratif ... ibid*

tidak dapat tidak memiliki potulat-postulat. Contohnya dalam fisika adalah keyakinan – yang mendahului penelitian ilmiah- bahwa alam dan materi tunduk kepada hukum-hukum yang ajeg dan bahwa hukum-hukum itu dapat ditemukan.

Komponen kedua adalah muatan normatif berupa nilai-nilai di mana ilmu, setidaknya dalam pandangan ini, tidak dapat menghindarkan diri dari padanya. Muatan ilmu membentuk komponen aksiologis ilmu. Apakah sebuah percobaan terhadap manusia yang melibatkan suatu aspek etis dapat dilakukan atau tidak, tidak sepenuhnya dapat dijawab oleh ilmu dalam arti komponen deskriptifnya.

Muatan ketiga adalah bagian deskriptif dari ilmu, yang berupa kumpulan fakta, tesis-tesis, teori umum dan hukum-hukum yang berkaitan dengan obyek ilmu. Komponen ketiga inilah yang biasanya menjadi pusat perhatian mengingat ia merupakan tujuan langsung ilmu. Jika semua komponen di atas telah dibedah, kemungkinan integrasi keilmuan bisa terlaksana.

Hampir senada dengan Jamison, Ian G. Barbour berbicara tentang adanya spektrum empat hubungan yang mungkin antara sains dan agama, yaitu konflik, independensi, dialog, dan integrasi. Spectrum relasi sains dan agama versi Barbour ini tampaknya juga mencerminkan perkembangannya secara kronologis begitu warisan sains dari peradaban Islam mengalami sekularisasi.

Dalam hubungan konflik, agama dan sains saling menegasikan kebenaran yang lain alias

kontradiktif. Hal ini dapat dicontohkan dengan hukuman Galileo Galilei yang diberikan oleh Gereja Katolik pada abad ke-17. Juga, penolakan Gereja Katolik pada abad ke-19 terhadap teori evolusi Darwin merupakan contoh lainnya. Namun, tidak semua ilmuwan berpandangan dengan sikap bermusuhan seperti itu. Sebagian besar justru menganut pandangan independensi di mana agama dan sains dianggap mempunyai kebenarannya sendiri-sendiri yang terpisah satu sama lain, sehingga bisa hidup berdampingan secara damai. Mereka yang berpandangan seperti ini menganggap agama mencakup nilai-nilai, sedangkan sains hanya berhubungan dengan fakta. Pandangan seperti inilah yang diyakini oleh biologi Stephen Jay Gould dalam konsepnya tentang *non-overlapping magisterial* (NOMA), yaitu dua urusan yang tak berpotongan. Sebaliknya, kalangan agamawan juga menganut ajaran independensi itu sendiri. Hanya saja, mereka menganggap sumber nilai-nilai itu adalah Tuhan Maha Pencipta semua alam yang nyata maupun yang gaib.

Mengenai yang pertama dan alam gaib hanya agama yang dapat mengetahuinya melalui keimanan, sedangkan sains hanya berkaitan dengan alam nyata. Dengan demikian, pandangan independensi ini walaupun dengan interpretasi yang sedikit berbeda menjamin kedamaian antara agama dan sains. Selanjutnya dalam hubungan yang dialogis, agama dan sains mempunyai persinggungan yang bisa didialogkan satu sama lainnya. Barangkali pandangan ini dapat diwakili oleh pendapat fisikawan besar,

Albert Einstein, yang terkenal itu. Einstein mengatakan bahwa “*Religion without science is blind; science without religion is lame*”. Tanpa sains, agama menjadi buta, dan tanpa agama sains menjadi lumpuh. Mungkin Einstein mengingat religiusitas para pelopor sains modern, seperti kopernicus, Keppler, dan Newton.

Belakangan, pendekatan dialog ini telah melahirkan pendekatan yang lebih bersahabat, yaitu pendekatan integrative. Dalam hubungan integrative, baik sains dan agama menyadari akan adanya suatu wawasan yang lebih besar mencakup keduanya sehingga bisa bekerja sama secara aktif. Bahkan bisa meningkatkan keyakinan umat beragama dengan memberi bukti ilmiah atas wahyu atau pengalaman mistis.

Tulisan Maurice Bucaille tentang kesejajaran deskriptif ilmiah modern tentang alam dengan deskripsi al-Qur’an tentang hal yang sama adalah contoh tentang pandangan integrative itu. Contoh lain adalah pemaparan Fritjof Capra tentang kesejajaran antara deskripsi ilmuwan tentang partikel-partikel elementer dengan deskripsi mistikus Timur tentang pengalaman spiritualnya. Kesejajaran inilah yang dianggap memberikan dukungan objektif ilmiah pada pengalaman subjektif keagamaan. Namun, banyak ilmuwan yang keberatan akan pendekatan ini.

Pandangan integrative yang lain bekerja pada tataran lebih fundamental. Pandangan ini adalah pandangan pluralism epistemologis postmodern. Dalam pandangan ini, baik agama maupun sains dapat

bekerja sama karena keduanya merupakan interpretasi intersubjektif yang berbeda-beda pada pengalaman manusia, seperti halnya seni, sastra, dan filsafat yang setara satu sama lain. Pandangan yang banyak dianut para budayawan humaniora ini tentu saja ditolak oleh kebanyakan ilmuwan kealaman yang menganggap objektivitas sebagai hal yang mutlak. Begitu juga para agamawan menolaknya karena telah merelatifkan dogma keimanan yang mereka anggap mutlak. Oleh karena itu, perlu dicari sebuah pandangan fundamental lain bagi dialog integratif antara sains dan agama. Menggantikan konsep pluralitas dengan paham konsep integralitas adalah salah satu upaya untuk mencari landasan bersama bagi dialog itu⁶¹.

Anggapan bahwa antara agama dan sains keduanya saling bertolak belakang, tiga hal yang merupakan premis awal mengenai hal tersebut : *Pertama*, adanya perbedaan dalam menafsirkan wahyu Tuhan. *Kedua*, keterlibatan agama menghadapi obyektifitas keilmuan. *Ketiga*, keterpisahan bahasa agama dan sains. Ian G. Barbour melihat indikasi untuk penyatuan itu dengan hal-hal sebagai berikut : *Pertama*, adanya interaksi antara pengalaman keagamaan dengan interpretasi dalam agama, dalam hal ini ia mengutip pandangan A.N. Whitehead, William James dan John Baille yang semuanya berpendapat agama tidak tertutup untuk menerima persepsi manusia tentang alam dan kejadian-kejadian

⁶¹ Armahedi Mahzar, *Revolusi....* hlm 214.

alam⁶². *Kedua*, adanya pengalaman konsiliasi dalam umat Kristen, yang akhirnya bisa menerima kebenaran di luar Gereja⁶³. *Ketiga*, agama dalam beberapa aspek adalah sebagai nilai-nilai ideal dan pola-pola tingkah laku manusia⁶⁴. *Keempat*, adanya kemungkinan analogi dalam bahasa agama⁶⁵.

Pada intinya, pendekatan sains dan agama di Barat mengasumsikan agama sebagai suatu pengetahuan subjektif dan sains sebagai suatu pengetahuan yang objektif. Dengan pendekatan ini, terbayang sebuah posisi sekuler yang menganggap agama adalah suatu yang personal individual yang dibedakan dari sains yang bersifat kolektif sosial.

Ken Wilber mencoba menggunakan pendekatan epistemologis integratif dengan membedakan antara dimensi subjek-objek dan dimensi individual-kolektif dalam pengetahuan. Dengan membuat kedua dimensi ini sebagai sumbu yang saling tegak lurus satu sama lain maka dia membuat sebuah diagram epistemologis.

Diagram epistemologis manusia itu mempunyai empat kuadran, yaitu kuadran subyektif (psikologis) di Kiri Atas, kuadran objektifitas (fisikal) di Kanan Atas, kuadran intersubjektif (kultural) di Kiri

⁶² Ian G. Barbour, *Issues in Science ...* hlm. 208

⁶³ Ian G. Barbour, *Issues in Science ...* hlm. 211

⁶⁴ Ian G. Barbour, *Issues in Science ...* hlm. 218

⁶⁵ Ian G. Barbour, *Issues in Science ...* hlm. 218

Bawah, dan kuadran interobjektivitas (sosial sistemik di Kanan Bawah. Wilber memasang lingkaran-lingkaran sepusat dengan titik potong kedua sumbu itu sebagai pusat bersama.

Dengan kerangka koordinat polar ini, Wilber memasukkan hierarki kesadaran yang diwarisinya dari filsafat perenialisme sebagai lingkaran-lingkaran konsentris, di mana jenjang terendah di bagian dalam dan jenjang tertinggi ada dibagian luar. Dengan demikian, Wilber mencoba memadukan objektivisme para saintis modern dan intersubjektivisme para budayawan postmodernis dengan interobjektivisme para teknolog modernis dan subjektivisme para agamawan perenial tradisional. Paduan filsafat itu disebut sebagai filsafat neoperenialisme.

Wilber juga menyebut filsafatnya sebagai Integralisme universal. Disebutnya integral karena memadukan semua aspek kemanusiaan (empat kuadran) dan semua tingkat kesadaran manusia (lingkaran-lingkaran). Disebutnya universal karena memadukan kearifan agama tradisional Timur dan pengetahuan sains modern Barat⁶⁶

Integralisme universal ini dapat dijadikan salah satu alternative yang ditawarkan sebagai paradigm baru.. Neoperenialisme menawarkan suatu pandangan menyeluruh yang mengintegrasikan paradigm materialisme ilmiah secara dua tahap menjadi pandangan integralisme universal.

⁶⁶ Armahedi Mahzar, *Revolusi....* hlm 216.

Tahap *pertama* adalah integrasi paradigma atomisme mekanistik dengan paradigma holisme sibernetik menjadi pandangan objektivisme ilmiah teknologi. Tahap *kedua* adalah mengintegrasikan pandangan objektivisme ini dengan pandangan subjektivisme agama budaya menjadi paradigma integralisme universal.

Dalam paradigma baru ini, agama, budaya, sains, dan teknologi menjadi aspek-aspek subjektif, intersubjektif, objektif, dan interobjektif dari kesatuan integral pengetahuan manusia. Dalam kesatuan integral ini, struktur hierarki perenialisme tradisional agama mengimbas ke dalam dimensi-dimensinya.

Dalam Islam, struktur hierarki itu tersirat dalam struktur pengetahuan lmu-ilmu tauhid, fiqih, tasawuf, dan hikmah. Oleh karena itu, kita dapat melakukan islamisasi paradigma Integralisme universal secara natural menjadi Integralisme Islam, dengan cara mengganti holarki setiap kuadran dengan hirarki yang implisit dalam pemikiran tradisional Islam⁶⁷.

Menurut Seyyed Hessein Nasr, hilangnya kosmologi riil di Barat secara umum dikarenakan oleh pengabaian terhadap metafisika, dan secara lebih khusus, karena kegagalan untuk mengingat adanya hirarki keberadaan dan pengetahuan. Dengan hancurnya semua gagasan tentang hirarki realitas, hilanglah hubungan antara tingkat-tingkat pengetahuan dan persesuaian antar berbagai tingkat

⁶⁷ Armahedi Mahzar, *Revolusi....* hlm 218

realitas yang menjadi landasan sains-sains Abad Pertengahan⁶⁸.

Bukan hanya itu, menurut Nasr, metafisika juga direduksi menjadi filsafat yang rasionalistik, dan filsafat ini secara perlahan-lahan sekedar dijadikan sebagai tambahan bagi sains-sains alam dan matematis. Di dalam proses reduksi ini, sering dilupakan bahwa revolusi sains di abad ke tujuh belas sendiri didasarkan pada posisi filosofis tertentu. Itulah mengapa, Nasr memandang perlu untuk beralih pada pandangan filsuf dan saintis modern tentang signifikansi sains modern, terutama fisika, dalam menentukan makna total hakekat benda⁶⁹.

Sebagaimana diketahui, sains modern dipengaruhi oleh beberapa aliran. *Pertama*, aliran positivisme logis dari lingkaran Wina⁷⁰, R. Carnap, Ph. Frank, Hans Reichenbach dan yang lain. Dengan berusaha menghilangkan unsur yang berkaitan dengan signifikansi metafisik sains modern, para pengikut aliran ini percaya bahwa sains tidak memiliki tugas untuk menemukan hakikat benda, atau beberapa aspek dari yang riil (*the real*). Menurut mereka, sains modern hanya memiliki tugas untuk membangun hubungan antara tanda matematis dan fisik (yang

⁶⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam*, terj. Ali Noer Zaman, (Yogyakarta : IRCiSoD, 2003), Hlm. 34

⁶⁹ Nasr, *Antara Tuhan....* hlm. 35

⁷⁰ C. Verhaak, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 1997), hlm. 153

mereka sebut dengan simbol), yang dapat dielaborasi melalui pengertian eksternal dan instrumen ilmiah. Meskipun aliran positivisme logis sangat membantu dalam mengkodifikasi dan mengklarifikasi beberapa definisi dan prosedur logis dari sains modern, terutama fisika, namun ia juga menghilangkan elemen paling penting sains yang merupakan warisan Abad pertengahan, yakni pencarian tentang yang riil (*the real*). Bertentangan dengan astronom dan ahli matematika Yunani - di mana sains matematis dipahami sebagai model konseptual yang “melihat fenomena”-, para saintis Muslim, yang kemudian diikuti oleh saintis Latin, percaya bahwa di wilayah sains matematis, sains memiliki peran untuk menemukan sebuah aspek dari yang riil (*the real*).

Kedua, apa yang disebut dengan aliran non-realis logis. Aliran ini kembali menampakkan hubungan dengan sudut pandang positivis dalam pengingkarnya terhadap hubungan antara konsep sains dan yang riil (*the real*). Di antara anggotanya, yang paling terkenal adalah H. Poincare dan P. Duhem, keduanya ahli fisika dan matematika yang terkenal. *Ketiga*, disebut Neo-Kantian dengan tokoh seperti E. Cassier dan H. Morgenau. Kelompok ini juga dianggap sebagai kelompok non realis. Mereka menentang pandangan bahwa sains memiliki sebuah kekuatan untuk memahami hakikat benda. *Keempat*, adalah kelompok realis logis. Di antara kelompok ini, dapat disinggung A. Grunebaum dan F.S.C. Northrop. Dunia adalah ketertiban atau kosmos, bukannya kekacauan, sesuatu yang hidup seperti sebuah

organisme, dan pada saat yang sama diatur oleh hukum. Tetapi sekali lagi, di dalam aliran ini, ditekankan bahwa pengetahuan yang diambil dari sains adalah sebuah cara yang membawa manusia ke pengetahuan puncak tentang benda. Berarti di sini, tidak ada hirarkhi pengetahuan. Karena itulah, Nasr menilai pandangan kelompok-kelompok di atas sebagai sebuah arogansi saintifik yang berimbas pada pudarnya metafisika⁷¹.

Padahal, menurut Muhammad Baqir Ash-Shadr, persoalan filsafat yang paling besar tentang pengetahuan adalah menempatkan pengetahuan dalam bentuk filosofis yang mengungkapkan realitas dan esensinya sebagaimana dipahami secara filosofis dalam metafisika⁷², sehingga pengetahuan tidak berat sebelah yang hanya menitik beratkan pada aspek empiris. Menurutnya, setiap disiplin ilmiah memiliki pahamnya sendiri yang membahas salah satu problem pengetahuan. Di balik semua paham ilmiah tersebut adalah paham filsafat yang di dalamnya terjadi konflik antara materialisme dan metafisika. Untuk mengurai konflik tersebut, dalam buku *Falsafatuna*, Baqir Ash-Shadr membuat sub bab tersendiri yang juga berkaitan dengan integrasi pengetahuan.

Dalam paparannya tentang pengetahuan (*Sains*), Baqir Ash-Shadr mengulas tentang -

⁷¹ Nasr, *Antara Tuhan....* hlm. 35-48

⁷² Muhammad Baqir Ash-Shadr, *Falsafatuna*, terj. M. Nur Mufid bin Ali, (Bandung; Mizan, 1993), hlm. 258

semacam - hirarki pengetahuan. *Pertama*, pengetahuan dalam peringkat fisika dan kimia. *Kedua*, pengetahuan dalam peringkat fisiologi. *Ketiga*, pengetahuan dalam penelitian psikologis. *Keempat*, pengetahuan dalam peringkat filosofis. *Kelima*, pengetahuan dari spiritualitas manusia⁷³. Sekalipun mempunyai bidang garap yang berbeda-beda, namun masing-masing pengetahuan tersebut merupakan satu kesatuan yang tak terpisahkan.

Pengetahuan dalam peringkat fisika dan kimia, misalnya, kajian penelitiannya difokuskan untuk mendiagnosis peristiwa fisikawi-kimiawi yang sering mengikuti tindak kognisi. Peristiwa-peristiwa ini tampak pada refleksi sinar-sinar cahaya dari benda-benda *visible*, pengaruh vibrasi elektromagnetik pada mata sehat, atau pada pantulan gelombang-gelombang suara dari benda-benda *audible*. Semua peristiwa tersebut berada di wilayah aplikasi ilmiah fisika dan kimia.

Sementara pengetahuan pada peringkat fisiologi, eksperimen-eksperimennya ditujukan untuk menemukan sejumlah peristiwa-peristiwa dan proses yang terjadi pada organ-organ indera dan sistem syaraf, termasuk otak. Meskipun peristiwa-peristiwa seperti itu memiliki watak fisikawi dan kimiawi, namun peristiwa tersebut berbeda dengan proses-proses tersebut, karena peristiwa-peristiwa itu terjadi pada benda hidup. Artinya peristiwa-peristiwa

⁷³ Muhammad Baqir Ash-Shadr, *Falsafatuna*, hlm 260-272.

fisiologik memiliki hubungan tertentu dengan watak benda-benda hidup. Fisiologi, dengan penemuan-penemuan semacam itu, dapat menentukan fungsi-fungsi vital sistem saraf dan peranan yang dimainkan berbagai bagiannya dalam tindak kognisi (mengetahui)⁷⁴.

Di sini jelas sekali, bahwa kimia, fisika dan fisiologi, dengan sarana ilmiah dan metode-metode eksperimen mereka, tidak dapat mengungkapkan apa pun kecuali peristiwa-peristiwa dan kandungan-kandungan sistem syaraf, termasuk proses-proses dan perubahan-perubahan yang dialaminya. Sedangkan penafsiran filosofis tentang realitas dan esensi pengetahuan bukanlah hak istimewa ilmu-ilmu tersebut. Di sini, kebenaran yang tak dapat diragukan dan tak dapat diperdebatkan adalah bahwa peristiwa-peristiwa dan proses-proses fisikawi, kimiawi, dan fisiologik itu memiliki hubungan dengan pengetahuan dan kehidupan psikologik manusia. Pengetahuan dalam taraf ini membahas kehidupan mental dan proses-proses kejiwaan.

Sementara pengetahuan dalam taraf filosofis didasarkan pada dua aspek. *Pertama*, sifat-sifat geometri yang tercerap, *kedua*, fenomena-fenomena kestabilan dalam tindak-tindak persepsi penglihatan. Pada taraf *pertama*, bermula dari kebenaran intuitif yang diambil dari kehidupan dan pengalaman keseharian manusia. Yaitu kebenaran bahwa imaji yang diberikan kepada manusia oleh operasi mental

⁷⁴ Muhammad Baqir Ash-Shadr, *Falsafatuna*, hlm. 261

persepsi penglihatan itu mengandung sifat-sifat geometris seperti panjang, lebar dan dalam, dan tampak dalam berbagai bentuk dan volume. Contoh yang diberikan buku ini adalah, bahwa ketika seseorang mengunjungi suatu kebun yang memanjang beribu-ribu meter, dan ia hanya sekilas pandang kebun itu. Dalam pandangan yang sekilas itu, ia dapat mencerap (mempersepsi) kebun tersebut sebagai satu keseluruhan yang *solid* yang di dalamnya terhimpun pohon kurma, kolam yang besar, bunga-bunga, dan kursi-kursi yang tertata rapi di pinggir kolam. Pertanyaan yang kemudian timbul sekitar imaji yang indah ini adalah tentang realitas imaji yang ia persepsikan itu ? apakah itu sama dengan kebun dan realitas objektifnya sendiri, atau suatu imaji material yang ada pada suatu organ material tertentu dari sistem syaraf, atau suatu imaji *immaterial* yang menyerupai realitas obyektif dan berbicara tentangnya?. Menurut Baqir Ash-Shadr, jawaban dari semua pertanyaan itu adalah bahwa, imaji yang dipersepsikan, yang adalah kandungan real operasi mental, merupakan suatu bentuk metafisis yang maujud secara imaterial. Inilah yang dimaksud oleh paham filosofis dan metafisis tentang pengetahuan (sains).

Adapun taraf kedua yang menjadi tumpuan pengetahuan taraf filsafat adalah fenomena stabilitas. Yang dimaksud dengan fenomena ini adalah bahwa imaji mental yang dipersepsi itu cenderung stabil dan tidak berubah mengikuti perubahan-perubahan imaji yang tercermin pada sistem syaraf. Sebatang pena

ketika kita letakkan pada jarak sejauh satu meter dari kita, tercermin darinya imaji cahaya tertentu. Dan jika kita lipat gandakan jarak yang memisahkan kita darinya dan kita melihatnya pada jarak sejauh dua meter, maka imaji yang dipantulkan pena itu akan berkurang sampai separuh dari keadaan pertamanya. Padahal, perubahan perubahan persepsi kita terhadap volume pena itu kecil. Dapat dikatakan bahwa imaji mental kita tentang pena itu tetap stabil, meskipun imaji material yang tercermin itu berubah. Ini dengan jelas membuktikan bahwa benak dan pengetahuannya bukanlah material, dan bahwa imaji yang dipersepsi itu adalah metafisis. Adalah jelas bahwa penafsiran filosofis terhadap fenomena kestabilan ini tidak berlawanan dengan penafsiran ilmiah apapun tentangnya.

Kesimpulan filosofis yang dapat ditarik dari pembahasan ini adalah bahwa pengetahuan bukanlah materil, seperti diklaim oleh materialisme. Berdasarkan itu, metafisika menyatakan bahwa kehidupan mental, dengan pengetahuan dan imaji-imajinya, adalah bentuk kehidupan yang paling kaya dan paling tinggi. Karena, ia berada di atas materi dan kualitas-kualitasnya.

Akan tetapi persoalan lain yang muncul adalah bahwa jika pengetahuan dan imaji-imaji yang membentuk kehidupan mental manusia bukan berada pada organ material, maka dimanakah ia berada? Pertanyaan semacam ini menuntut ditemukannya kebenaran filosofis baru; yaitu bahwa imaji-imaji dan pengetahuan itu datang bersama atau bergerak

beriring-iringan pada satu tingkat yang sama – yaitu tingkat manusia yang berpikir. Manusia itu bukanlah sebetuk material seperti otak. Tetapi, ia adalah suatu tingkat tertentu keberadaan imaterial yang dicapai entitas hidup melalui perkembangan dan penyempurnaannya. Jadi, yang mengetahui atau yang berpikir adalah manusia nonmaterial tersebut. Di sinilah, Baqir Ash-Shadr menekankan perlunya pengetahuan lanjutan berupa pengetahuan dari spiritualitas manusia⁷⁵. Pada pengetahuan semacam ini, sampailah pada kesimpulan penting, yakni bahwa manusia memiliki dua sisi. *Pertama* adalah sisi yang material yang terjelma dalam komposisi organiknya. *Kedua* adalah sisi spiritual atau nonmaterial yang merupakan pentas aktivitas pemikiran dan mental. Jadi manusia bukan semata-mata suatu materi yang kompleks, tetapi personalitasnya adalah dualitas elemen material dan nonmaterial; tubuh dan jiwa. Dualitas tersebut membuat kita sulit mengetahui dan menjelaskan hubungan antara dua sisi material dan spiritual manusia. Di sini Baqir Ash-Shadr berasumsi, bahwa kesulitan memberikan penjelasan itu telah menghalangi para pemikir Eropa modern untuk mengambil paham dualisme, setelah menolak penjelasan Platonik klasik mengenai hubungan antara ruh dan badan⁷⁶.

⁷⁵Muhammad Baqir Ash-Shadr, *Falsafatuna*, hlm. 270.

⁷⁶ Sebagaimana diketahui, Plato beranggapan bahwa ruh / jiwa adalah substansi tua yang terlepas dari materi, yang maujud di alam supranatural. Kemudian ia masuk ke tubuh untuk mengaturnya, seperti seorang kusir yang keluar dari rumahnya dan masuk ke dalam

Penjelasan Plato ini tetap tidak mampu memecahkan problem, meskipun telah direvisi oleh aristoteles dengan memasukkan gagasan materi dan bentuk⁷⁷, dan oleh Descartes dengan memasukkan teori paralelisme⁷⁸ antara jiwa dan tubuh. Problem-problem yang muncul akibat penjelasan tentang manusia berdasarkan persatuan jiwa dan raga itu telah

delman untuk mengemudikan dan mengatur jalannya. Dalam Dualisme Plato – antara realitas dan penampakan, ide dan objek-objek inderawi, akal dan persepsi indera, ruh dan tubuh- pasangan-pasangan itu saling berkaitan; pada masing-masing pasangan, yang pertama lebih unggul dari yang kedua, baik dalam hal realitas maupun kebaikannya. Lihat, Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat*, terj. Sigit Jatmiko, dll (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 182

⁷⁷ Materi dan bentuk adalah pembahasan metafisika Aristoteles yang merupakan modifikasi dari teori ide Plato. Lihat, Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat...* hlm. 216-232.

⁷⁸ Teori Paralelisme mengatakan bahwa jiwa dan tubuh (ruh dan materi) keduanya berjalan di sepanjang garis-garis yang paralel. Teori ini bertalian dengan teori intraksionisme, ajaran Descartes. Teori intraksionisme menyatakan, terdapat dua macam sistem kejadian, yang ragawi dan yang rohani (jiwa). Sistem kejadian ragawi terdapat di alam, sedangkan sistem kejadian kejiwaan terdapat dalam jiwa manusia. Di antara kedua macam sistem tersebut tidak terdapat hubungan kausal. Hubungan kausal terjadi hanya dalam masing-masing sistem secara terpisah. Kejadian-kejadian fisik menimbulkan kejadian fisik lainnya, sedangkan kejadian psikis menimbulkan kejadian-kejadian serupa. Tidak pernah kejadian fisik menimbulkan kejadian mental, demikian pula sebaliknya. Paralelisme psikofisik menyatakan bahwa terdapat suatu korespondensi erat antara proses-proses fisik dan mental tetapi tidak ada interaksi. Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm. 788

mendatangkan kristalisasi kecenderungan baru dalam pemikiran Eropa untuk menjelaskan manusia berdasarkan satu unsur. Kecenderungan ini kemudian melahirkan aliran materialisme⁷⁹ dan idealisme⁸⁰.

Akhirnya, menurut Baqir Ash-Shadr, penjelasan manusia berdasarkan dua unsur spiritual dan material, mendapatkan formulasinya yang sangat baik di tangan filosof Islam, Shadr al-Muta'allihin Asy-Syirazi, yang kemudian terkenal dengan nama Mulla Shadra. Filosof besar ini telah menemukan gerak substansial dalam jantung alam. Gerak ini adalah sumber paling primer dari setiap gerak yang kasat inderawi yang terjadi di alam. Ini adalah

⁷⁹ Materialisme adalah ajaran yang menekankan keunggulan faktor-faktor material atas yang spiritual dalam metafisika, teori nilai, fisiologi, epistemologi atau penjelasan historis. Pada kutub ekstrim, materialisme merupakan keyakinan bahwa tidak ada sesuatu selain materi yang bergerak. Pikiran (roh, kesadaran, jiwa) tidak lain adalah materi yang sedang bergerak. Pada kutub ekstrim lainnya, materialisme merupakan keyakinan bahwa pikiran sungguh-sungguh ada tetapi disebabkan oleh perubahan-perubahan material dan sama sekali tergantung pada materi. Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat...* hlm. 593.

⁸⁰ Idealisme -kadang-kadang digunakan istilah *mentalisme* atau *imaterialisme*- merupakan sebuah istilah yang pertama kali digunakan secara filosofis oleh Leibniz awal abad ke- 18. Ia menerapkan istilah ini pada pemikiran Plato, seraya memperlawankannya dengan materialisme Epikuros. Istilah ini, dengan demikian, menunjukkan filsafat-filsafat yang memandang yang mental atau ideasional sebagai kunci masuk ke hakikat realitas. Dari abad ke-17 sampai permulaan abad ke-20, istilah ini sudah banyak dipakai dalam pengklasifikasian filsafat. Beberapa tokoh aliran ini adalah Schelling, Fichte, dan Hegel. Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat...* hlm. 300.

jembatan yang ditemukan Mulla Shadra di antara materi dan ruh. Materi dalam gerak substansialnya itu menyempurnakan wujudnya dan terus menyempurnakannya sampai ia terlepas dari materialitasnya di bawah syarat-syarat tertentu dan menjadi menjadi maujud yang bukan material, yakni maujud spiritual. Jadi, antara yang material dan yang spiritual tidak ada garis pemsah. Tetapi, keduanya adalah dua tingkat keberadaan. Meskipun ia non-material, ia memiliki hubungan material, karena in adalah tahap tertinggi menyempurnanya materi dalam gerak substansialnya. Berdasarkan hal ini, kita dapat memahami hubungan antara ruh dan badan; sains dan agama.

D. UNITY OF SCIENCES UIN WALISONGO

Science and Religion dan *al-Turats wa al-tajdid* merupakan kata-kata yang selalu menarik perhatian kalangan intelektual. Memasuki millennium ke-3 dan era globalisasi , kata-kata tersebut semakin mengemuka dan mendapat sorotan serta dikaji secara mendalam. Wacana persoalan epistemology ilmu agama dan ilmu umum, semakin meluasnya pemikiran perlunya transformasi Perguruan Tinggi Agama Islam (IAIN/STAIN) menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) atau dengan *wider-mandate*, dan perlunya kaji ulang bidang ilmu-ilmu keislaman, hanyalah tiga contoh dari sekian banyak persoalan terkait *interplay* antara *science* dan *religion* dan dialektika antara *intellectual authority* (*al-Quwwah al-ma'rifiyyah*), *continuity* (*al-turats wa al-tajdid*) dan *change* (*al-tajdid wa al-islah*).

Sebenarnya perubahan status IAIN menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) merupakan cermin perubahan kerangka berpikir para pengelola lembaga IAIN menyangkut pengembangan ilmu yang ada selama ini. Mereka menyadari bahwa perubahan tidak sekedar secara legal-formal-administratif, tetapi justru yang terpenting harus dibarengi dengan perubahan bangunan ilmu yang akan dibangun dan ditradisikan melalui lembaga yang disebut Universitas tersebut. Bahkan, sebelum perubahan status tersebut dilakukan seharusnya yang paling awal ditempuh adalah melakukan kaji ulang terhadap struktur keilmuan yang selama ini dikembangkan di IAIN sekaligus mengadakan kajian intensif tentang struktur keilmuan yang baru yang akan ditawarkan melalui UIN.

Perlunya perubahan status kelembagaan dari IAIN menjadi UIN di atas mengimplikasikan adanya perombakan cara pandang terhadap makna studi Islam yang selama ini dipahami oleh IAIN. Tanpa memahami makna tersebut, maka perubahan status IAIN menjadi UIN hanya sekedar tambal sulam yang tidak membawa perubahan lembaga secara berarti.

Dengan pemikiran tersebut, maka studi Islam yang dikembangkan di UIN nanti tidak hanya terbatas pada keilmuan yang selama ini dipahami dan dikembangkan di lingkungan IAIN secara umum, yakni *al-ulum al-naqliyah* saja, namun juga *al-ulum al-'aqliyah* yang selama ini banyak dikaji di lembaga-lembaga pendidikan umum yang dianggap sekuler. Pemahaman semacam ini senada dengan yang dilontarkan oleh Hossein Nasr, bahwa studi Islam tidak hanya mencakup “ilmu-ilmu keagamaan” saja, namun juga termasuk ilmu-ilmu kealaman, seperti

astronomi, kimia, fisika, geografi, dan kosmologi. Ilmu yang demikian pernah dikembangkan pada periode Islam klasik dan tengah yang terbukti melahirkan masa keemasan (*Golden Age*). Ketika itu muncul pemikir muslim yang berparadigma non-dikotomik dalam memandang kehidupan; misalnya Ibnu Haitsam dengan ilmu optiknya, Ibnu Sina dengan kedokterannya, Ibnu Rusyd dengan filsafatnya, Ibnu Khladun dengan sejarah dan sosiologinya, al-Jabr dengan ilmu hitungnya⁸¹.

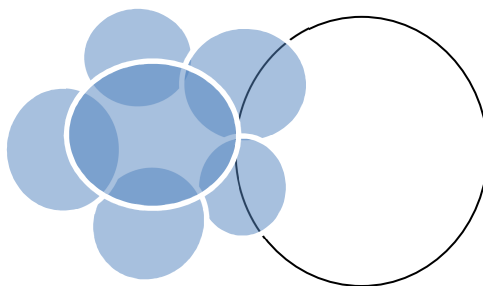
Bangunan integrasi ilmu yang dikembangkan IAIN/UIN Walisongo didasarkan pada suatu paradigma yang dinamakan *wahdat al-ulum (unity of sciences)*. Paradigma ini menegaskan bahwa semua ilmu pada dasarnya adalah satu kesatuan yang berasal dari dan bermuara pada Allah melalui wahyu-Nya baik secara langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu, semua ilmu sudah semestinya saling berdialog dan bermuara pada satu tujuan yakni mengantarkan pengkajinya semakin mengenal dan semakin dekat pada Allah sebagai *al-Alim (Yang Maha Tahu)*⁸².

⁸¹ Akh. Minhaji, transformasi IAIN menjadi UIN, sebuah pengantar, dalam, M. amin Abdullah, dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum; Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, (Yogyakarta : SUKA-Press, 2003)

⁸² Muhyar Fanani, *Unity Of Sciences Sebagai Paradigma Keilmuan Iain Walisongo* : Sebuah Bahan Diskusi, Disampaikan dalam Workshop Implementasi Desain Penelitian dan Pengabdian Masyarakat Berbasis pada *Unity of Sciences*, Hotel Neocandi, 27 Nopember 2013. Draf awal tulisan ini pernah disampaikan penulis dalam workshop Pokja Manajemen IAIN Walisongo di Hotel Novotel, 30 Oktober 2013, hlm 2

Paradigma *unity of sciences* akan melahirkan seorang ilmuwan yang ensiklopedis, yang menguasai banyak ilmu, memandang semua cabang ilmu sebagai satu kesatuan holistic, dan mendialogkan semua ilmu itu menjadi senyawa yang kaya. *Unity of science* tidak menghasilkan ilmuwan yang memasukkan semua ilmu dalam otaknya bagai klipng koran yang tak saling menyapa, tapi mampu mengolahnya menjadi uraian yang padu dan dalam tentang suatu fenomena ilmiah⁸³.

Sementara *unity* yang dikembangkan IAIN/UIN Walisongo adalah penyatuan antara antara semua cabang ilmu dengan memberikan landasan wahyu sebagai latar atau pengikat penyatuan. Untuk memperjelas gambaran paradigma *unity of sciences* IAIN/UIN Walisongo lihatlah diagram berikut:



Pada gambar di atas bundaran paling tengah adalah wahyu, sementara bundaran paling luar adalah alam. Sedangkan 5 bundaran lainnya adalah ilmu agama dan humaniora, ilmu-ilmu sosial, ilmu-ilmu kealaman, ilmu matematika dan sains computer, serta ilmu profesi dan

⁸³ Muhyar Fanani, *Unity Of Sciences* Sebagai hlm 3

terapan. Gambar di atas meniscayakan kesatuan ilmu dalam arti semua ilmu pastilah bersumber dari wahyu baik langsung maupun tidak langsung dan pasti pula berada dalam wilayah alam yang kesemuanya bersumber dari Allah⁸⁴

Untuk mempermudah pemahaman, IAIN/UIN Walisongo menyimbolkan paradigma *wahdatul ulum* itu dengan sebuah intan berlian yang sangat indah dan bernilai tinggi, memancarkan sinar, memiliki sumbu dan sisi yang saling berhubungan satu sama lain. Sumbu paling tengah menggambarkan Allah sebagai sumber nilai, doktrin, dan ilmu pengetahuan. Allah menurunkan ayat-ayat Qur'aniyah dan ayat-ayat kauniyah sebagai lahan eksplorasi pengetahuan yang saling melengkapi dan tidak mungkin saling bertentangan. Eksplorasi atas ayat-ayat Allah menghasilkan lima gugus ilmu yang kesemuanya akan dikembangkan oleh IAIN/UIN Walisongo.

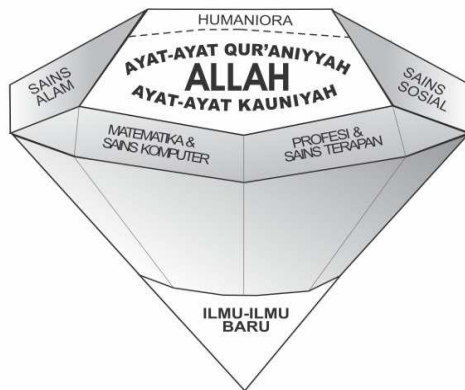
Kelima gugus ilmu itu adalah:

- 1). Ilmu agama dan humaniora (*religion and humanity sciences*), yaitu ilmu-ilmu yang muncul saat manusia belajar tentang agama dan diri sendiri, seperti ilmu-ilmu keislaman seni, sejarah, bahasa, dan filsafat.
- 2). Ilmu-ilmu sosial (*social sciences*), yaitu sains sosial yang muncul saat manusia belajar interaksi antar sesamanya, seperti sosiologi, ekonomi, geografi, politik, dan psikologi.
- 3). Ilmu-ilmu kealaman (*natural sciences*), yaitu saat manusia belajar fenomena alam, seperti kimia, fisika, antariksa, dan geologi.

⁸⁴ Muhyar Fanani, *Unity Of Sciences* Sebagai Hlm 4

- 4). Ilmu matematika dan sains komputer (*mathematics and computing sciences*), yaitu ilmu yang muncul saat manusia mengkuantisasi gejala sosial dan alam, seperti komputer, logika, matematika, dan statistik.
- 5). Ilmu-ilmu profesi dan terapan (*professions and applied sciences*) yaitu ilmu-ilmu yang muncul saat manusia menggunakan kombinasi dua atau lebih keilmuan di atas untuk memecahkan problem yang dihadapinya, seperti pertanian, arsitektur, bisnis, hukum, manajemen, dan pendidikan.

Gambar berikut mengilustrasikan paradigma *wahdatul ulum (unity of sciences)*.



Ilustrasi gambar di atas menyatakan bahwa alumni IAIN/UIN Walisongo dibekali ilmu-ilmu yang menjadi fokus kajian mahasiswa yang kesemuanya disinari dan dibimbing oleh wahyu Allah. Ilmu-ilmu yang dipelajari harus memenuhi 3 syarat: (1). Ilmu itu mengantarkan pengkajinya semakin mengenal Tuhannya. (2). Ilmu itu bermanfaat bagi keberlangsungan hidup manusia dan alam. (3). Ilmu itu mampu mendorong berkembangnya

ilmu-ilmu baru yang berbasis pada kearifan lokal (*local wisdom*)⁸⁵..

Menurut Muhibbin, Perubahan status dari IAIN menjadi UIN, merupakan sebuah pemaknaan proses menuju ke arah lebih baik dan tak ada lagi dikotomi antara ilmu agama dan umum karena pada dasarnya ilmu itu satu. Secara tegas, ia mengatakan ; “Kami ingin agar kedua ilmu itu, yakni ilmu agama dan umum terintegrasi dan terinterkoneksi satu sama lain. Tak ada lagi dikotomi. Sebab, kajian-kajian keilmuan yang dilakukan bisa lebih intens”. Dengan menjadi universitas, kata dia, mengharuskan membuka program studi eksakta, seperti matematika, Fisika, Biologi, dan sains yang saat ini sumber daya manusia (SDM) atau dosennya sudah disiapkan. Meski demikian, ia menegaskan perubahan bentuk IAIN menjadi UIN tidak akan menghilangkan kekhasan kajian keislaman yang selama ini dihasilkan melainkan justru semakin diperkuat dengan kajian ilmu umum⁸⁶.

⁸⁵ Muhyar Fanani, *Unity Of Sciences* Sebagai Hlm 6

⁸⁶ <http://www.antaraneews.com/berita/360483/iain-walisongo-target-tahun-ini-jadi-universitas>, Selasa, 26 Februari 2013 20: 25 WIB

BAB III

UNITY OF SCIENCE IBN SINA DALAM KITAB ASY-SYIFA

Secara historis, merembetnya filsafat Yunani ke dalam keilmuan Islam berawal pada abad ke-9, yakni ketika berbagai naskah Yunani diperkenalkan dan disebarkan di lingkungan keilmuan Muslim. Dampak awal yang ditimbulkan akibat perkenalan ini adalah lahirnya pemikir-pemikir filosofis. Bahkan beberapa di antaranya tercatat sebagai penyalur ide-ide Yunani ke dalam filsafat Barat seperti Ibn Sina dan Ibn Rusyd¹. Hasil utama dari perkenalan tersebut antara lain ialah meriापnya Neoplatonisme yang dipelopori oleh Plotinus (w.270) dan murid tersohornya, Porphyrry asal Tyre (w. 303). Neoplatonisme menengarai semangat baru filsafat Yunani yang secara cerdas mencobapadukan aliran-aliran besar dalam pemikiran Yunani Klasik, seperti Platonisme, Aristotelianisme, Pythagoreanisme, dan Stoisisme dalam wacana keagamaan dan mistis Timur².

Dalam bab ini, akan dipaparkan tentang lingkungan intelektual dan sosio-politik yang mempengaruhi kehidupan Ibn Sina. Pengembaraan kehidupan Ibn Sina akan dimulai dengan sekilas tentang kehidupan ilmiah Yunani dan kurikulum sekolah filsafat yang diajarkan di Akademi di Athena dan Alexandria, yang pada gilirannya menjadi standar baku bagi studi filsafat, yaitu tradisi filsafat Arab sebagai

¹ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam, sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am, (Bandung : Mizan, 2002)

² Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam, sebuah...7*

pewaris langsung dan kelanjutan dari Neoplatonis-Aristotelianisme. Selain tradisi ilmiah Yunani-Arab, Ibnu Sina juga mengambil inspirasi dari pengaruh adat budaya di mana dia tinggal. Ini termasuk, agama Islam itu sendiri dan terutama artikulasi filosofis-teologis (kalam), dan warisan budaya Persia. Tentu saja matematika, sains, dan filsafat perkembangan yang sedang dilakukan dalam bahasa Arab juga.

Ibnu sina mendefinisikan *al-hikmah* sepadan dengan Filsafat. Ia mengawali maqalat pertama dengan uraian tentang ilmu filsafat. Menurutnya filsafat ada dua bagian; teoritis dan praktis. Tujuan filsafat yang bersifat teoritis adalah (menemukan kebenaran), sedangkan tujuan filsafat praktis (menemukan) kebajikan. Filsafat teoretis terbagi tiga, yaitu Ilmu Alam (fisika), Matematika, dan ilahiyah (metafisika). Sedangkan filsafat praktis terbagi tiga yaitu; akhlak, tata atur rumah tangga (*tadbir al-manzily*), dan politik³.

A. BIOGRAFI DAN KARYA

IBN Sina lahir pada tahun 980⁴ M di afshanah (sebuah desa kecil tetangga Bukhara, ibukota dinasti Samaniyah) – sekarang masuk wilayah Uzbekistan, dan hidup di Kerajaan Pangeran Samaniyah dan Buwayhiyyah, dan meninggal di Hamadan. Ayahnya, Abdullah, berasal dari Balkh menikah dengan Sitarah. mereka memiliki tiga

³ Ibn Sina, *Asy-Syifa* (UEA : al-idarah al-Ammah li ats-taqafah, tt), hlm. 3. Lihat juga, Ahmad Fuad al-ahwani, *al-Falsafah al-Islamiyah*, (Kairo : Dar al-Qalam, tt), hlm. 49

⁴⁴⁴ T. J. De Boer, *Tarikh al-Falsafah fi al-islam*,(Kairo, Matba'ah lajnah at-ta'lif wa at-tarjamah wa an nasyr, tt), hlm. 165

putra, yaitu ; Ali, al Husain (Ibn Sina) dan Mahmud. ketika Ibn Sina berumur sekitar lima tahun, keluarganya pindah ke Bukhara⁵. Nama lengkapnya lengkapnya adalah Abu Ali al_Husain bin Abdullah. Ia adalah dokter dan filsuf Islam termasyhur. Di Barat terkenal dengan nama Avicenna. Ayahnya adalah seorang pegawai tinggi pada masa Dinasti Samaniyah (204-395 H / 819-1005 M). Sejak kecil Ibn Sina belajar menghafal al-Qur'an dan ilmu-ilmu agama. Kemudian mempelajari matematika, logika, fisika, geometri, astronomi, hukum Islam, teologi, kedokteran, dan metafisika. Dengan demikian ia menguasai bermacam-macam ilmu pengetahuan. Profesinya di bidang kedokteran dimulai sejak umur 17 tahun. Kepopulerannya sebagai dokter bermula ketika ia berhasil menyembuhkan Nuh bin Mansur (976-997), salah seorang penguasa Dinasti Samaniah. Dia dua kali menjabat sebagai menteri pada Dinasti Hamdani (293-394 H/905-1004 M). Karena terlibat persoalan politik, ia dipenjarakan dan dipecat dari kedudukannya sebagai menteri. Kebesaran nama Ibn Sina terlihat dari beberapa gelar yang diberikan orang kepadanya, seperti *asy-syaikh ar-Ra'is* (Guru Para Raja) di bidang filsafat dan Pangeran Para Dokter di bidang kedokteran⁶.

Pada usia yang sangat dini, ibn Sina diperkenalkan dengan berbagai ajaran agama, filosofis dan ilmiah.

⁵ Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy, part 1* (London and New York : Routledge, 1996), hlm. 231

⁶Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam 2*, (Jakarta : PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993), hlm. 167

misalnya, ia diperkenalkan dengan risalah Ikhwan ash-shafa dan aliran Ismailiah oleh ayahnya, yang adalah seorang anggota dari sekte ini. ia juga dikenalkan dengan doktrin sunni, sebagai guru fiqh-nya, ismail az-zahid- dan juga Syiah dua belas imam. di samping itu, ia diberi beberapa pelajaran dalam logika, geometri dan astronomi oleh guru yang lain,yaitu Al-Natily.

Dia menjalankan kemerdekaan pada pemikirannya sangat cepat, namun. pertama, ia ditiadakan dengan guru, melanjutkan pendidikan sendiri; dan kedua, ia tidak mengikuti salah satu doktrin yang ada pada saat itu . melainkan, ia megambil pada berbagai sumber, memilih hanya apa yang dianggap meyakinkan. sistem pemikirannya bersumber dari aliran Platonisme, Aristotelianisme, Neoplatonisme, Galenism, Farabianism, dan ide-ide Yunani dan Islam lainnya. System pemikirannya sangat unik, bagaimanapun, dan tidak dapat dikatakan untuk mengikuti salah satu sekolah di atas. Bahkan *as-syifa*, yang mencerminkan kecenderungan Aristoteles yang kuat, ternyata tidak murni Aristotelian,ini terlihat dari teorinya tentang emanasi dan filsafat kenabianyang non-Aristotelian⁷. Ia mendapat ilmu-ilmu aqliyah dan ilmu syariah di rumah ayahnya. Kecerdasan dan fisiknya berkembang dengan pesat, ia belajar filsafat dan kedokteran di Bukhara.

Setelah ayahnya wafat, ia meninggalkan Bukhara karena gangguan politis, dan tiba di kota Gorgan, yang

⁷ Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy, part 1* (London and New York : Routledge, 1996), hlm. 232

tercatat oleh kebudayaannya yang tinggi. Kemasyhurannya menyebar lebih cepat dari langkah kakinya, dan dia diundang dengan tulus oleh Raja Kwarizim, pelindung besar kebudayaan dan pendidikan. Pada saat itulah ia bertemu dengan orang besar sezamannya, Abu Raihan al-Biruni. Ia baru saja merasa betah, ketika Sultan Mahmud dari Ghazni meminta Raja Kwarizim mengirimkan para intelektual termasyhur ke Ghazni. Dengan rasa enggan, Raja Kwarizim memenuhi permintaan penakluk besar itu, Mahmud Ghaznawi, dan mengutus al-Biruni, Abu Nasr Arraq, dan Abul Kahir Khammar ke Ghazni. Tetapi, Ibn Sina dan Abu Sahl Masihi menolak pergi ke Ghazni dan pergi ke Gorgan⁸.

Setiap detik dari kehidupannya betul-betul bermanfaat. Pada siang hari, ia mencurahkan perhatiannya untuk urusan pemerintahan atau sibuk belajar. Sedangkan pada waktu malam hari, ia gunakan waktunya untuk membaca. Menurut kesaksian Ibnu Ubaid. “setiap malam banyak pelajar berkumpul di rumah Ibnu Sina. Mereka membaca berbagai kitab. Jika mereka sudah selesai membaca, mereka akan disuguhi hiburan berupa nyanyian-nyanyian. Menurut kesaksian Ibnu Ubaid ; ibnu sina berkata ; “ aku pulang ke rumah pada waktu malam hari, kemudian aku menaruh lampu penerang (*siraj*) di hadapanku, kemudian aku sibuk membaca dan menulis, jika aku mengantuk atau merasa sangat lelah, aku minum,

⁸ Jamil Ahmad, *Seratus Muslim Terkemuka*, (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1987), 141.

agar kekuatanku pulih dan kembali membaca.⁹ kesungguhannya dalam belajar sangat berbeda kondisi dan waktu itu. Adapun pada saat ia bepergian, Ibnu Sina menulis ringkasan (*Mukhtashar*) dan risalah-risalah kecil (*rasa'il shaghirah*). Ketika hidup di penjara, Ibnu Sina menyusun syair atau menghimpun ide-ide keagamaan dalam uslub yang indah¹⁰.

Ibnu Sina hidup pada masa di mana perpecahan yang menimpa Imperium Arab telah mencapai situasi yang akut. Dia tinggal di bawah Kerajaan Iran yang merupakan pendukung utama kebudayaan Persia, serta dalam sebuah situasi intelektual yang ditandai dengan perseteruan antara “orang-orang Timur” (*Masyraqiyyun*)-sebagai sekutu dari Khurasan-dengan “orang-orang Barat” (*Magribiyyun*), seperti orang-orang Irak, Syiria serta musuh bebuyutan lain seperti budaya Barat-Eropa. Padahal dia sendiri – sebagai menteri pada masa kekuasaan Buwaihiyyah- telah menjalani kehidupan dan tinggal di sebuah kota yang sangat terganggu oleh pelbagai bentuk carut-marut yang disebabkan oleh pelbagai kekacauan politik, social, ekonomi dan kehidupan¹¹.

⁹ T.J. De Boer, *Tarikh al-Falsafah fi al-Islam*, (Kairo : Matbaah Lajnah at-tal'if wa at-tarjamah wa an-Nasyr, tt), hlm. 167

¹⁰ T.J. De Boer, *Tarikh al-Falsafah fi al-Islam*, (Kairo : Matbaah Lajnah at-tal'if wa at-tarjamah wa an-Nasyr, tt), hlm. 167

¹¹ Mohammad ‘Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan, (Yogyakarta : Islamika, 2003), hlm. 84

Didorong oleh tenaga luar biasa untuk menyerap dan menguasai ilmu pengetahuan, ia dengan cepat menguasai bermacam-macam materi intelektual yang terdapat di perpustakaan kerajaan, yang kemudian memungkinkan dia menyusun karya-karyanya yang monumental. “saya pergi ke sana,” tulis Ibnu Sina, dan menemukan sejumlah kamar penuh dengan buku dikemas dalam peti. Saya kemudian membaca katalog para pengarang purba itu, dan mendapatkan semua yang saya inginkan. Saya banyak menemukan judul buku yang tidak diketahui orang, juga buku-buku yang belum pernah saya lihat selama ini. Ia mulai menulis pada usia 21 tahun ;gayanya jelas dan gamblang¹².

Ibn Sina sendiri, dalam uatobiografinya, sebagaimana dilaporkan oleh Majid Fakhri, menuturkan bahwa hal pertama yang mengeksposnya pada filsafat adalah perbincangan soal jiwa dan nalar manusia dalam ajaran-ajaran Ismailiyah, yang dianut oleh ayah dan saudaranya. Semua itu dilakukan untuk memenuhi ajakan (kaum Fathimiyah) dari Mesir. Ayahnya memang telah demikian terbiasa membaca dan merenungi buku *Rasa'il Ikhwan al-Shafa*. Ia sendiri kadang-kadang juga berbuat hal yang sama¹³.

Ibn sina mewarisi tradisi keilmuan Yunani-Arab. Di antara ilmu-ilmu tersebut adalah Ilmu-ilmu intelek (al-ulum al-‘aqliyah) disebut juga dengan ilmu-ilmu filsafat

¹² Jamil Ahmad, *Seratus Muslim Terkemuka*, (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1987), 141.

¹³ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam ; sebuah Peta Kronologis*, (Bandung : Mizan, 2001), hlm. 63

dan hkmah. Ia mencakup empat macam ilmu yaitu; ilmu logika (*manthiq*), ilmu fisika, metafisika, ilmu matematika. Ilmu matematika ini terdiri dari empat bidang, yakni geometri, aritmatika, musika dan astronomi. Inilah yang kemudian menjadi tujuh pokok ilmu filsafat yaitu logika, aritmatika, geometri, astronomi, musika, fisika dan metafisika¹⁴. Ilmu-ilmu ini telah mendapat perhatian luar biasa dari dua bangsa besar sebelum Islam, yaitu bangsa Persia dan Yunani. Ilmu-ilmu ini secara besar-besaran diminati sekali di kalangan mereka, karena peradaban yang dimilikinya memang tinggi dan merupakan bangsa-bangsa yang berkuasa sebelum Islam. Di daerah-daerah dan di berbagai kota mereka, ilmu-ilmu itu tumbuh pesat sekali.

Di kalangan bangsa Persia, ilmu-ilmu intelek memainkan peranan yang besar dan penting. Pada dinasti Byzantium (Romawi) yang sejak semula berada di bawah bangsa Yunan, ilmu-ilmu itu juga mendapat tempat yang terhormat. Ilmu-ilmu itu dikembangkan oleh tokoh-tokoh Yunani terkenal, dan di antara mereka adalah para ahli filsafat, dll.

Setelah dinasti Yunani hancur dan kaisar-Kaisar Romawi berkuasa dan menganut agama Nasrani (Kristen), ilmu-ilmu Naqliyah ditinggalkan oleh mereka. Ilmu-ilmu itu tetap tertinggal dalam lembaran-lembaran dan sebagai karya-karya ilmiah yang tetap tergeletak di lemari-lemari perpustakaan. Kemudian, kaisar-kaisar Romawi menaklukkan Syria. Tetapi buku-buku kuna berisi ilmu-ilmu itu tetap saja berada di tempatnya. Kemudian, Allah

¹⁴ Ibn Khaldun, Muqaddimah, hlm.650

mendatangkan Islam, dan pada penaklukkannya memperoleh kemenangan yang sangat gemilang. Pasukan Islam menaklukkan Bizantium (Romawi) sebagai Romawi dulu menaklukkan bangsa-bangsa dari kerajaan-kerajaan dibawahnya¹⁵.

Berbeda dengan Al-Farabi, Ibn Sina tampak acuh tak acuh terhadap filsafat politik dan etika. Sumbangannya dalam kedua bidang ini bisa dianggap kurang berarti. Perhatian Ibn Sina terpusat pada bidang metafisika dan logika, sebagaimana yang tercermin pada luasnya kajian filosofis yang terdapat dalam *Al-Syifa*, *al-Isyarat*, dan sebagainya¹⁶.

Menurut T.J. De Boer, Ibnu Sina tidak fanatik terhadap satu aliran pemikiran, tetapi Ibnu menyaring berbagai aliran yang sesuai dengan kecenderungan pemikirannya. Oleh karena itu, Ibnu Sina termasuk filosof besar yang dalam karya-karyanya merangkup berbagai madzhab.

Ibnu Sina lebih tertarik pada bidang metafisika dan logika. Sedangkan terhadap filsafat politik dan xivetika terkesan acuh-tak acuh¹⁷. Sebagaimana filosof lainnya, Ibnu Sina telah hidup dan bernapas dalam buaian al-Qur'an dan Sunnah. Ia secara sadar berpegang teguh dan besandar pada keduanya. Konon, ketika mendapatkan

¹⁵ Ibn Khaldun, Muqaddimah, hlm.653

¹⁶ Majid Fakhry, *sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kronologis*, (Bandung : Mizan, 2001), Hlm. 55

¹⁷ Majid Fakhri, *Sejarah Filsafat Islam.....* hlm. 55

masalah yang pelik, Ibnu Sina akan pergi ke masjid dan melkukan Shalat¹⁸.

Karya- karya ibn sina yand terpenting adalah *al-qanun fi al-thibb* (*the canon of medicine*), *asy-syifa'* (*healing*), *an-najah* (*deliverance*), *uyun al-hikmah* (*sources of wisdom*), *Danishnama-yi 'ala'i* (*the Book of science*) dan *al-Isyarat wa al-tanbihat* (*remarks and admonitions*),

Al-Qanun fi al- thibb terdiri dari lima bagian. Buku tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Latin beberapa kali, dan dianggap sebagai sumber referensi medis yang paling penting baik di Timur maupun di Barat selama sekitar lima abad (yaitu mulai awal abad kesebelas sampai abad XVII) dan terus menjadi sumber utama obat islami sampai hari ini, seperti benua indo-Pakistan.

Uyun al-Hikmah, yang dikenal juga dengan nama *al-mujaz*, tampaknya ditulis sebagai modul pembelajaran logika, fisika dan metafisika, ini terbukti dari kesederhanaan, kejelasan dan keringkasan materinya¹⁹.

Ala'i Danishnama-yi ', juga terdiri dari empat bagian dan sangat signifikan dalam bahwa itu adalah karya pertama dari filsafat paripatetik islam dalam bahasa Persia.

Al-Isyarat wa al-tanbihat, yang merupakan karya filosofis yang paling matang dan paling komprehensif ibn Sina,

¹⁸Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam ; sebuah Peta Kronologis*, (Bandung : Mizan, 2001), hlm. xiv

¹⁹ Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy, part I* (London and New York : Routledge, 1996), hlm. 233

juga terdiri dari logika, fisika dan metafisika. menutup dengan pengobatan mistisisme, pengobatan yang dapat diklasifikasikan lebih baik di bawah etika dipertimbangkan dalam arti sufi daripada metafisika. *al-Isyarat wa al-tanbihat* (buku tentang tanda dan Penjelasan) ini menandai trens gnostic-iluminasi dalam pemikiran filosofis Islam²⁰.

Di samping itu, ibn Sina meninggalkan sejumlah esai dan puisi. beberapa esai yang paling penting adalah hayy ibn yaqdzan, Risalat ath-thayr, Risalah fi al-Isyq, tahsil as-Sa'adah. puisi-puisinya yang paling penting adalah *al-urjuzah fi al-Thib*, *al-qasidat al-muzdawijah*, *al-qasidat al-'ayniyyah*. ia juga menulis sejumlah puisi Persia.

B. KITAB ASY-SYIFA

1. SEJARAH

Asy-syifa adalah karya utama yang merupakan sebuah ensiklopedi yang meliputi segala ilmu, yang disusunnya secara sistematis mengikuti Aristoteles. Karyanya ini bukan sebuah komentar tentang Aristoteles, melainkan suatu karya tulisan yang susunannya mengikuti karya Aristoteles, yang sebagian besar dibicarakannya dalam istilah-istilah filsafat Aristoteles. Dalam semua itu, Ibnu Sina bertindak sebagai ahli filsafat, membahas soal-soal filsafat, mengomentari ahli filsafat yang lain²¹.

²⁰ Mohammad 'Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer*, hlm. 59

²¹ Jean Jolivet, Perkembangan pemikiran filsafat dalam hubungan dengan Islam hingga Ibnu Sina, dalam , *Islam, Filsafat*

Sebagaimana telah disinggung dalam pendahuluan, *Kitab asy-Syifa* merupakan karangan Ibn Sina yang terbesar. Beberapa naskah buku tersebut tersebar di berbagai perpustakaan Barat dan Timur. Bagian metafisika dan fisika pernah dicetak dengan cetak batu di Teheran. Pada tahun 1956 lembaga keilmuan Cekoslowakia di Praha menerbitkan pasal keenam dari bagian fisika yang khusus mengenai ilmu jiwa. Terjemahannya ke dalam bahasa Perancis di bawah pengawasan Jean Pacuch. Bagian logika diterbitkan di Kairo pada tahun 1954 dengan judul *al-Burhan*, di bawah pengawasan Dr. Abdurrahman Badawi²².

Kitab Asy-syifa atau *kitab pengobatan*, -yang terkenal dalam bahasa latin dengan judul yang keliru *Sufficiencia*- terdiri dari 18 jilid/Juz . Karya ini merupakan ensiklopedia studi Islamic-Yunani pada abad kesebelas, yang disusun dari logika sampai matematika. Karena para pembaca (karya) filosofis pada saat itu, yang telah terbiasa menggunakan ringkasan, dan juga ringkasan dari ringkasan merasa puas dengan keyakinannya sendiri untuk menganalisis penjelasan yang terlalu panjang, maka Ibn Sina mengambil inisiatif untuk membuat sendiri ringkasan karya ensiklopedik ini. Ia menyebutnya *kitab al-Najat* atau *kitab penyelamat* yang jauh lebih luas dibaca

dan Ilmu, Dodong Djiwapradja, (terj), (Jakarta; Pustaka Jaya, 1984), Hlm. 59

²² Poerwananta, *Seluk Beluk Fisafat Islam*, (Bandung ; Remaja Rosda Karya, 1993) hlm. 146.

dibanding *asy-syifa*. Kitab ini ditulis pada waktu menjadi menteri Syams al-daulah dan selesai pada masa 'Ala' u al-daulah di Isfahan.

Adapun tujuannya dalam karya ini, menurutnya, adalah untuk menyorikan ilmu-ilmu yang berasal dari nenek moyang tanpa menghapus nilai-nilainya. Namun karena tujuannya hanya untuk membeberkan semata, Ibnu Sina dengan hati-hati mengingatkan bahwa orang tidak harus mencari dalam buku ini intisari pemikirannya sendiri²³.

2. TEMA-TEMA DAN KANDUNGAN

Kitab *asy-syifa* juz I berisi tentang ilmu ilahiyah (metafisika)²⁴. Metafisika disebut sebagai induk semua ilmu, karena ia merupakan kunci untuk membedah pertanyaan paling penting yang dihadapi oleh manusia dalam kehidupan. Pertanyaan-pertanyaan tersebut sangat mendasar dalam menentukan nasib akhir manusia serta kebahagiaan dan kemalangan abadinya.²⁵

Materi- materi yang ada dalam kitab *asy-syifa* juz I ini terdiri dari sepuluh maqalah (proposisi), yaitu:

²³ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadi Kartanegara, (Jakarta : Pustaka Jaya, 1986), hlm. 195

²⁴ Ibn Sina, *Asy-Syifa, ilahiyah Juz I*, (UEA : al-idarah al-Ammah li ats-taqafah, tt),

²⁵ Muhammad Taqi Misba Yazdi, *Buku daras Filsafat Islam*, (Bandung : Mizan, 2003), Hlm. 165

Maqalat pertama terdiri dari 8 pasal. Maqalat pertama ini merupakan semacam pendahuluan umum yang berisi tema-tema pembahasan, penjelasan nama-nama yang terkait dengan metafisika, hubungan antara metafisika dengan ilmu-ilmu lain, penjelasan tentang kedudukan dan manfaat metafisika²⁶.

Maqalat kedua yang berisi 4 pasal ini membahas tentang jauhah (substansi) yang berisi tentang definisi substansi dan pembagiannya, karakteristik masing-masing substansi, hubungan antara materi (*Maddah*) dan bentuk (*shurah*)²⁷.

Maqalat ketiga terdiri dari 10 pasal. Maqalat ini membahas tentang aspek-aspek teoritis, yaitu tentang, kesatuan (*alwahdah*) dan keberagaman (*katsir*), kuantitas (*kamm*), kualitas (*kaif*), aksidensi (*'ardh*), relasi (*mudlof/idlafah*)²⁸.

Maqalat keempat ini terdiri dari 3 pasal. Bagian ini merupakan penyempurna bagi maqalat sebelumnya. Pasal-pasal ini berisi tentang potensi (*Quwwah*), aktualitas (*fi'il*), kesempurnaan (*tam*), kekurangan (*naqish*)²⁹.

Maqalat kelima terdiri dari 9 pasal yang berisi sekitar aspek konsep-konsep logika, yaitu tentang

²⁶ Ibn Sina, *Asy-Syifa* (UEA : al-idarah al-Ammah li ats-taqafah, tt), hlm. 3-48

²⁷ Ibn Sina, *Asy-Syifa* hlm. 57 - 80

²⁸ Ibn Sina, *Asy-Syifa* ... hlm. 93- 152

²⁹ Ibn Sina, *Asy-Syifa* ... hlm. 163-186

perbedaan antara konsep abstrak (kulli) dan konkret (juz'I), jenis dan genre', batasan sempurna (tamm) dan kurang (naqish), penjelasan tentang bagaimana wujud segala entitas³⁰. Pada propoisi (*maqalat*) ini nampak metafisika bercampur dengan logika, karena pembahasan prinsip-prinsip substansi mendorong ke arah pembahasan prinsip-prinsip demonstrasi (burhan).

Proposisi (*Maqalat keenam*) berisi lima pasal. proposisi ini berisi tentang ilmu fisika (*science*), yaitu berisi pembahasan tentang sebab efisien (*al-ilal al-fa'iliyyah*), sebab formal (*al-ilal ash-shuriyah*) dan sebab final (*al-ghaiyyah*)³¹. Pada maqalat ini ada kaitan antara metafisika dengan science.

Proposisi (*Maqalat ketujuh*) berisi tiga pasal. Proposisi ini terbilang proposisi yang terpendek. Pasal-pasal ini berisi uraian tentang perdebatan pendapat-pendapat filosof-filosof klasik yang menentang ajaran Aristoteles.³²

Maqalat kedelapan berisi tujuh pasal, yang berisi tentang Prinsip Pertama dan sifat-sifat-Nya, yakni Maha sempurna (*tam fauqo tam*), Maha Baik, Akal Murni ('*Aql Mahdl*), penjelasan tentang sifat-sifat negative dan positif³³.

³⁰ Ibn Sina, *Asy-Syifa* ... hlm. 195-248

³¹ Ibn Sina, *Asy-Syifa* (UEA : al-idarah al-Ammah li ats-taqafah, tt), hlm. 257-283

³² Ibn Sina, *Asy-Syifa* .. hlm. 303-317

³³ Ibn Sina, *Asy-Syifa* ... hlm. 327-362

Maqalat kesembilan berisi tujuh pasal, berisi uraian tentang hubungan antara Allah dan Alam, emanasi, teori 'Inayah, dan hari kebangkitan³⁴

Maqalat kesepuluh berisi lima pasal. Maqalat ini merupakan pembahasan tentang keagamaan, yaitu berisi tentang wahyu, ilham, para wali, nabi, malaikat, problematika social dan moralitas, manfaat ibadah, dll.³⁵

Masing-masing ilmu ada tema khususnya. Tema ilmu ilahi (metafisika) adalah wujud sebagaimana ia adalah wujud. Pembahasan tentang wujud ini berkaitan dengan pembahasan Sebab dari segala sebab, prinsip-prinsip, dan perbedaannya dengan materi. Tema metafisika ini termasuk tema yang paling utama. Oleh karena itu, metafisika merupakan ilmu yang paling mulia (*Asyraf Al-Ulum*). Bahkan seluruh ilmu bersandar pada metafisika. Ilmu ini dapat menghasilkan kesempurnaan jiwa manusia dan menyiapkannya untuk kebahagiaan akhirat. Sedangkan Tema-tema yang ada dalam kitab *asy-syifa* antara lain:

1. Al-jauhar (substansi); jika tema metafisika adalah wujud, maka substansi adalah tema penting wujud, Karena jauhar adalah asas dari semua maujudat. Substansi ada dua, yaitu jismiyah (fisik) dan ghoiru jismiyah (non fisik). Substansi fisik (Jauhar jismiyah) adalah segala sesuatu yang

³⁴ Ibn Sina, *Asy-Syifa* hlm. 373-423

³⁵ Ibn Sina, *Asy-Syifa* hlm. 435-457

mempunyai kualitas-kualitas tetap, atau sesuatu yang dinamai dengan gambaran tertentu. Sedangkan substansi non fisik (jauhar ghoiru jismiyah) adalah adakalanya bagian dari jisim seperti bentuk dan materi atau sesuatu yang terpisah dari jisim seperti jiwa dan akal³⁶.

2. Materi dan bentuk ; setiap substansi fisik terdiri dari materi dan bentuk
3. Al-quwwah dan al-fiil (potensi dan aktualitas)
4. Teori sebab
5. Prinsip Pertama
6. Emanasi
7. Inayah

C. KONSEP ILAHIYAH SEBAGAI DASAR METAFISIKA

Metafisika, dalam bahasa Inggris *metaphysics*, Latin : *metaphysica* dari Yunani *meta ta physica* (sesudah fisika), adalah kajian menyeluruh, koheren, dan konsisten tentang realitas (keberadaan, alam semesta) sebagai suatu keseluruhan. Dalam arti ini metafisika digunakan secara bergantian dengan sebagian besar arti Filsafat Sinoptik dan Kosmologi. Ia juga berarti studi tentang yang – ada sebagai yang – ada dan bukan tentang yang – ada dalam bentuk suatu keberadaan particular (barang, objek, entitas, aktifitas). Dalam arti ini, Ia sinonim dengan Ontologi dan

³⁶ Ibrahim Madkour, *muqaddimah*, dalam Ibn Sina, *Asy-Syifa* (UEA : al-idarah al-Ammah li ats-taqafah, tt), hlm. 12

Filsafat Pertama³⁷. Metafisika adalah jantung filsafat karena metafisika menyediakan dasar yang terakhir dan prinsip-prinsip tertinggi bagi masing-masing bidang tertentu dari penelitian filosofis. Karena itu, Aritoteles menyebut ilmu ini *filsafat Pertama*, karena metafisika bergelut dengan apa yang ada pertama. Alasannya, dalam urutan kenyataan, eksistensi dan Allah adalah pertama. Eksistensi dan Allah adalah sumber dan penopang segala sesuatu lainnya.³⁸

Metafisika merupakan sains atau ilmu tentang yang Riil (*The Real*), asal usul dan tujuan semua benda, ilmu tentang Wujud Absolut, ilmu tentang yang relative (*The Relative*). Metafisika bukanlah ilmu yang tepat dan pasti sebagaimana matematika, dengan kejelasan dan kepastian yang sama; tetapi, metafisika adalah ilmu yang hanya dapat dicapai melalui intuisi intelektual. Metafisika merupakan *theoria* tentang realitas yang kesadaran tentangnya berarti kesucian dan kesempurnaan spiritual; karena itu, ilmu ini hanya dapat dicapai melalui kerangka tradisi yang diwahyukan. Intuisi metafisik dapat muncul di mana-mana, tetapi realisasi efektif dari kebenaran metafisik dan penerapannya di dalam kehidupan manusia hanya dapat dicapai di dalam sebuah tradisi yang

³⁷ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2005), hlm. 624

³⁸ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2005), hlm. 630.

diwahyukan, yang memberi makna beberapa simbol dan ritus sebagai sandaran kesadaran metafisik³⁹.

Ilmu tentang wujud Riil yang tertinggi ini, yang dalam satu keterangan adalah sama dengan gnosis, merupakan satu-satunya ilmu yang dapat membedakan antara Absolut dan relatif, penampakan dan realitas. Hanya melalui ilmu ini, manusia dapat membedakan antara level realitas dan tingkatan keberadaan, dan dapat melihat masing-masing benda menurut tempatnya di dalam seluruh kerangka benda. Apalagi, sebagai dimensi esoteric, ilmu ini muncul di dalam tradisi ortodoks yang bersifat integral dan tersatukan dengan metode spiritual yang sepenuhnya berasal dari sumber tradisi tersebut⁴⁰.

Metafisika (ilmu ilahiyah) adalah ilmu yang mempelajari wujud sebagai adanya. Pertama, ia mengajarkan soal-soal hukum yang menyangkut hal-hal yang bersifat jasmani dan spiritual, seperti quiditas-quiditas, kesatuan, pluralitas, keharusa, kemungkinan, dan seterusnya. Lalu mengenai awal segala yang maujud (*mujudat*) sehingga diperoleh hal-hal yang bersifat spiritual. Selanjutnya diajarkan juga tentang cara kehadiran segala yang maujud dari yang bersifat spiritual. juga, perihal ihwal jiwa setelah terpisah dari tubuh dan kembali ke asalnya⁴¹.

³⁹ Seyyed Hossein Nasr, *antara Tuhan, Manusia dan Alam*, (Yogyakarta : IRCiSoD, 2003), hlm. 99

⁴⁰ Seyyed Hossein Nasr, *antara Tuhan, Manusia dan Alam*, (Yogyakarta : IRCiSoD, 2003), hlm. 100

⁴¹ Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, hlm. 678

Metafisika juga dinamakan filsafat pertama (*al-falsafah al-ula*) karena ia merupakan ilmu tentang awal segala sesuatu. Ia juga dinamakan “*al-hikmah*” karena ia membahas ilmu yakin yang dikaitkan dengan Sang Pencipta. Ia juga dinamakan “*al-ilm al-ilahi*” karena ilmu tersebut membahas tentang ma’rifatullah . ia juga dinamakan “*ma ba’da tabi’ah*”⁴²

Dalam kajian keislaman, persoalan metafisika itu dibicarakan dalam dua perspektif, yaitu perspektif kaum teolog yang dibahas dalam ilmu kalam dan perspektif para filsuf yang dibahas dalam dalam karya-karya filsafat. bagi para filsuf besar, manusia adalah binatang metafisik. Oleh karena itu, para filsuf besar –Plato, Aristoteles, Ibn Sina, Ibn Rusyd, Descartes, dan lain-lain- telah berusaha membahas persoalan metafisik, sebagaimana yang dibahas kaum agamawan, tak terkecuali para filsuf awal Islam, seperti al-Kindi, al-Farabi dan Ibn Sina⁴³. Inilah awal mula terjadinya perang paradigma dalam metafisika Islam antara para filsuf sIma di satu sisi dengan al-Ghazali di sisi yang lain sebagai wakil dari kaum teolog.

Perspektif metafisika Ibn Sina, seperti juga al-Farabi, pada intinya berpaham Neoplatonik. Latar belakang Neoplatonisme⁴⁴ ini adalah pandangan

⁴²Ibrahim Madkour, Muqaddimah, dalam Ibn Sina, Asy-Syifa ... hlm. 10.

⁴³ Muhyar Fanani, *Pudarnya Pesona Ilmu Agama*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 121

⁴⁴ Neoplatonisme adalah salah satu aliran yang ada pada masa Hellenisme. Aliran yang didirikan oleh Plotinus ini merupakan suatu filsafat yang bertolak dari karya Plato, dan menafsirkannya

emanasionis yang terpapar dalam karya-karya semiteologis mereka⁴⁵. Ibn Sina mengawali tulisan *Asy-Syifa'* dengan definisi konvensional metafisika sebagai studi tentang entitas-entitas yang bersifat imateriil⁴⁶, yang menelaah prinsip-prinsip pokok segenap entitas fisik dan matematis dan memperkenalkan Sebab dari segala sebab dan Prinsip utama dari segala prinsip.

Definisi yang jelas-jelas Aristotelian ini kemudian ditolak sendiri oleh Ibn Sina. Alasannya, Sebab Pertama atau Tuhan, yang disangka orang sebagai subjek (*maudhu'*) metafisika, sebenarnya justru objek (*mathub*) yang hendak dibuktikan dalam metafisika. Karenanya, menurut Ibn Sina, subjek atau pokok bahasan metafisika yang sesungguhnya adalah wujud *qua* wujud – yang secara intuitif diketahui manusia. Dengan perkataan lain,

dengan cara khusus. Cara interpretasi itu cenderung mengaitkan Allah dengan prinsip kesatuan, dengan membuat-Nya sama sekali transenden, dan dikaitkan dengan dunia melalui deretan-deretan perantara-perantara yang turun dari Yang Satu (*The One*) oleh prinsip emanasi. menurut pandangan ini, realitas merupakan deretan atau rangkaian bertingkat-tingkat mulai dari yang ilahi sampai dengan yang material. Dan manusia, yang dalam dirinya memiliki suatu bagian dari yang ilahi, merindukan persatuan dengan sang sumber kekal semua hal itu. System in dengan demikian memiliki implikasi-implikasi spiritual maupun intelektual. Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm. 701. Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat*, terj,Sigit Jatmiko, cet. III, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 387

⁴⁵ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam....* 56

⁴⁶ Ibnu Sina, *Asy-Syifa'* Hlm. 4

inti metafisika adalah ontologi (studi tentang wujud *qua* wujud)⁴⁷.

Selain keberatan penting itu, Ibn Sina membagi metafisika ke dalam tiga bagian pokok, yakni (1) bagian yang membahas beragam pandangan tentang segenap entitas secara umum, dan Tuhan secara khusus; (2) bagian yang membahas sifat-sifat entitas; dan (3) bagian yang membahas prinsip-prinsip pokok pengetahuan yang berlaku bagi semua bidang ilmu⁴⁸.

Sungguhpun begitu, bagian terbesar metafisika Ibn Sina sebenarnya membahas entitas dalam kaitannya dengan kategori-kategori Aristotelian dan konsep-konsep universal lainnya. Hal pertama yang melandasi pendekatan “ontologis” dalam metafisika Ibn Sina ialah wujud atau eksistensi merupakan gagasan dasar yang dapat dipahami oleh semua manusia secara intuitif. Tidak ada gagasan yang lebih mendasar ataupun lebih diketahui daripadanya. Itulah sebabnya, gagasan “wujud” itu sama umumnya dengan gagasan tentang “suatu” dan “satu”, yang sama sekali tak terperikan (*indefinable*)⁴⁹.

⁴⁷ Majid Fakhry, *sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kronologis*, (Bandung : Mizan, 2001), hlm. 57. Ibrahim Madkour, *muqaddimah*, dalam Ibn Sina, *Asy-Syifa* (UEA : al-idarah al-Ammah li ats-taqafah, tt), hlm.10

⁴⁸ Majid Fakhry, *sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kronologis*, (Bandung : Mizan, 2001), Hlm. 57

⁴⁹ Majid Fakhry, *sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kronologis*, (Bandung : Mizan, 2001), Hlm. 57

Di sini, filsafat Ibn Sina yang didasarkan pada ontologi ini menandai puncak filsafat peripatetik⁵⁰ Islam.

⁵⁰ Filsafat peripatetik adalah salah satu aliran filsafat Islam. Mulyadi Kartanegara memetakan 4 aliran filsafat Islam, yaitu Peripatetik (*masy'iyah*), *Isyraqi* (iluminasionis), *Irfani*, dan filsafat hikmah (*hikmah Muta'aliyah*), di samping empat aliran di atas, Haidar Baqir, menambah satu aliran lagi sehingga menurutnya aliran filsafat Islam menjadi lima, yaitu dengan memasukkan teologi sebagai salah satu dari aliran tersebut. Istilah Peripatetik merujuk pada kebiasaan Aristoteles dalam mengajar filsafatnya kepada murid-muridnya. Peripatetik (*masya-un*) berarti "ia yang berjalan memutar atau berkeliling". Istilah ini merujuk kepada kebiasaan Aristoteles yang selalu berjalan-jalan mengelilingi murid-muridnya ketika ia mengajarkan filsafat. Selanjutnya peripatetisme Islam dibangun atas dasar Aristotelianisme dan Neo-Platonisme. Ciri khas aliran Peripatetik a. Modus ekspresi atau penjelasan para filosof peripatetik bersifat sangat diskursif (*bahtsi*), yaitu menggunakan logika formal yang didasarkan pada penalaran akal. Prosedur penalaran yang mereka gunakan adalah silogisme, yaitu metode penarikan kesimpulan dari pengetahuan yang telah diketahui dengan baik, yang mereka sebut premis (mayor dan minor), b. Karena sifatnya yang diskursif, maka filsafat yang mereka kembangkan bersifat tak langsung yaitu dengan menggunakan simbol, baik berupa kata-kata atau konsep maupun representasi. Modus pengetahuan seperti ini biasa disebut *hushuli* (perolehan). ; yakni diperoleh secara tidak langsung melalui perantara, atau inferensial., dan biasanya dikontraskan dengan modus pengenalan lain yang disebut ilmu huduri yang menangkap objeknya secara langsung melalui kehadiran. penekanan yang sangat kuat pada daya-daya rasio sehingga kurang memprioritaskan pengenalan intuitif, yang sangat dikenal dalam aliran lain, seperti, *isyroqi* (iluminasionis) maupun *irfani* (*gnostik*). Akibat penekanan yang kuat terhadap daya-daya akliah, maka mereka dikatakan oleh aliran lain, sebagai tidak memperoleh pengetahuan yang otentik - yang biasanya diperoleh berdasarkan pengalaman mistik- tetapi lebih tergantung pada otoritas para pendahulu mereka. 4. aspek ontologis. Ini bisa dilihat, misalnya, dalam ajaran mereka yang bisa disebut hylomorfisme, yaitu ajaran yang mengatakan bahwa apa pun yang ada di dunia ini terdiri atas dua unsur utamanya yaitu materi (*hyle*, hayula) dan bentuk (*morphis/shurah*). Dalam sejarah filsafat, 5. Ciri terakhir dari peripatetik Islam

Itulah mengapa, Ibn Sina disebut pula sebagai “filosof wujud”. Karena, bagi Ibnu Sina wujudlah yang terpenting dan yang mempunyai kedudukan di atas segala sifat yang lain, walaupun esensi (kuiditas) sendiri. Esensi (kuiditas), dalam paham Ibnu Sina, terdapat dalam akal, sedangkan wujud terdapat di luar akal. wujudlah yang membuat tiap esensi (kuiditas) dalam akal mempunyai kenyataan di luar akal. Tanpa wujud, esensi tidak besar artinya. Oleh sebab itu wujud lebih penting dari esensi⁵¹. Itulah mengapa, Harun Nasution memasukan Ibnu Sina sebagai tokoh pertama dalam filsafat wujudiyah (Eksistensialisme).

Berdasarkan pembedaan antara wujud (eksistensi) dan esensi (kuiditas, mahiyyah), Ibn Sina kemudian membuat pembedaan fundamental antara wujud yang wajib (*wajib*), kontingensi (*imkan*) dan ketidakmungkinan (*imtinah*)⁵².

Pertama, Wujud yang wajib adalah realitas yang harus ada dan tidak bisa tidak ada, realitas yang tidak eksis menunjukkan kontradiksi. Hanya ada satu realitas, dan itu adalah Wujud yang Wajib (*Wajib al Wujud*). *Wajib wujud*

yang agak menyimpang dari Aristotelianisme murni adalah teori emanasi. Lihat, Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan ; Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta : Lentera Hati, 2006), hlm. 25-3. Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, (Bandung : Mizan, 2005), hlm. 83

⁵¹ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, ((Jakarta : Bulan Bintang, 1978), hlm. 39. Ibnu Sina, *Asy-Syifa* hlm.32

⁵² Ibnu Sina, *Asy-Syifa* hlm.37

ini adalah Dzat yang Esa.⁵³. Di sini esensi (kuiditas) tidak bisa dipisahkan dari wujud, esensi dan wujud adalah sama dan satu. *Wajib al wujud* inilah yang mewujudkan wujud-wujud yang lain (kontingensi)⁵⁴. Dalam al-Syifa', *Wajib wujud* didefinisikan sebagai wujud yang Swa-ada⁵⁵

Kedua, Wujud yang tidak mungkin (*mumtani' al-wujud*) adalah kuiditas yang tidak dapat ada secara obyektif, baginya haruslah terdapat kontradiksi. Misalnya, adanya kosmos lain di samping kosmos yang ada.

Ketiga, *mumkin al-wujud*. semua wujud yang terlepas dari Wujud yang Wajib adalah wujud-wujud yang tergantung (*mumkin al-wujud*); dianggap sebagai kuiditas, ia dapat eksis dan dapat pula tidak eksis. Contohnya adalah alam ini yang pada mulanya tidak ada kemudian ada dan akhirnya akan hancur menjadi tidak ada⁵⁶. Hubungan antara wajib al wujud dengan mumkin al wujud bersifat emanasionistik.

Nasr menilai, Pemisahan ini adalah satu bagian paling fundamental dalam sejarah filsafat secara menyeluruh. Ia berpengaruh terhadap filsafat Islam belakangan dan juga terhadap teologi. Masalah ini juga dipindahkan ke Barat sehingga menjadi satu di antara konsep-konsep kunci filsafat. Pemisahan mendasar ini dengan sendirinya berhubungan dengan pemisahan

⁵³ Ibnu Sina, *Asy-Syifa* ... hlm. 43.

⁵⁴ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme...* hlm. 40

⁵⁵ Ibnu Sina, *Asy-Syifa* hlm.37

⁵⁶ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme...* *ibid*

mendasar antara eksistensi (*wujud*) dan kuititas (esensi, *mahiyah*⁵⁷), yang juga merupakan pusat bagi ontologi abad pertengahan⁵⁸.

Menurut Ibn Sina, satu-satunya argumen untuk membuktikan wujud Allah adalah bahwa Ia itu wajib dan karenanya merupakan dasar, alasan bagi adanya dunia yang kontingen. Menurut dia, argumen kosmologis tidak meyakinkan, karena dari dunia yang berhingga yang dapat berubah dan dapat hancur, tidak ada jalan menuju Allah yang tidak berubah dan hidup kekal abadi. Menurut Ibn Sina, Allah merupakan suatu kesatuan yang sempurna dan tidak dapat membolehkan keserbaragaman, apapun sifat-sifatNya adalah tidak lain daripada zatNya sendiri. Sifat-sifat itu hanya menunjukkan hubungan antara pencipta dan ciptaanNya dan paling tidak hanya dapat dilukiskan secara negatif⁵⁹.

⁵⁷ *Mahiyah*, atau esensi (*al-dzat*) adalah sesuatu yang dibayangkan oleh benak manusia sebagai jawaban atas pertanyaan – apakah sesuatu itu? Oleh karena itu, mahiyah A adalah jatidiri atau gagasan – inti A yang secara konseptual dan melalui analisis mental bisa dipisahkan dari wujud A itu sendiri (lihat, Muhammad Taqi Misba Yazdi, *Buku dasar Filsafat Islam*, (Bandung : Mizan, 2003), hlm. 167. Mahiyah berasal dari bahasa Arab bermakna ‘ke-apa-an’. Misalnya konsep ‘ke-manusia-an’, ‘ke-pohon-an’, kesamaan dari serangkaian *mahiyah* itu adalah semuanya menjelaskan ‘ke-apa-an’ benda-benda di alam ini. Kita dapat mengetahui perbedaan satu wujud dari wujud lainnya melalui *mahiyahnya*

⁵⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam ; Teologi, Filsafat dan Gnosis*, (Yogyakarta : CIIS Press, 1995), Hlm. 49

⁵⁹ A.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, (Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 1991), Hlm. 88

Dengan demikian, Tuhan adalah unik, dalam arti, Dia adalah kemaujudan yang Mesti, segala sesuatu selain Dia bergantung kepada diri dan keberadaan Tuhan. Wajib al wujud itu harus satu. Esensi Tuhan identic dengan keberadaan-Nya. Karena Tuhan tidak beresensi, maka Dia mutlak sederhana dan tak dapat didefinisikan.

Sebagai pendiri Neoplatonisme Arab, Ibn Sina menganut paham atau teori emanasi. Bukan hanya Ibnu Sina saja, yang mempertahankan ajaran ini, tetapi juga al-Farabi dan Surhawardi. Sebagaimana kita ketahui, teori emanasi muncul akibat kekecewaan al-Farabi –filosof peripatetic sejati pertama- terhadap buku *metafisika* Aristoteles. Dikatakan bahwa al-Farabi merasa kecewa karena ternyata kitab *metafisika* tersebut tidak terlalu banyak berbicara tentang Tuhan, yang dalam pandangan Islam, merupakan tema pokok dalam metafisika. Dikatakan, hanya dalam kitab *Lambda* dari bukunya itu Aristoteles berbicara tentang Tuhan. Namun, bahkan ketika berbicara tentang Tuhan, tidak ada keterangan yang memuaskan tentang bagaimana Tuhan menciptakan alam. Lebih persisnya lagi bagaimana dari Tuhan Yang Esa muncul alam semesta yang beraneka. Rasa kecewa itu membuat al-Farabi berfikir keras mencari keterangan yang dapat memenuhi rasa ingin tahunya. Ketika al-Farabi mengenal teori emanasi Plotinus, pendiri aliran Neoplatonisme, ia menjadikannya sebagai solusi bagi persoalan itu. Karena menurut al-Farabi, teori emanasi ini telah dapat menjawab pertanyaan mendasar, yaitu, bagaimana dari Tuhan Yang Esa, bisa muncul dunia yang

beraneka, padahal dari Yang Esa, tentu hanya bisa muncul yang tunggal juga⁶⁰.

Jadi, persoalan utama yang mendorong munculnya teori emanasi adalah bagaimana, dari Tuhan Yang Esa muncul alam semesta yang beraneka, padahal ada dictum filosof yang telah diterima secara umum, yang menyatakan bahwa dari yang satu, akan muncul yang satu juga. Dictum ini yang kemudian memunculkan ajaran filosofis yang dikenal sebagai “murajjih” atau alasan yang memadai. Murajjih mutlak diperlukan untuk apapun yang terjadi dalam sebuah perubahan. Karena itulah, maka baik al-Farabi maupun Ibnu Sina berusaha keras dalam menjelaskan sebab efisien dari apa pun yang muncul di alam semesta⁶¹.

Sebagaimana disinggung di atas, doktrin Ibnu Sina tentang wujud, sebagaimana al-Farabi, bersifat emanasionistis. Dari Tuhanlah, *-wajib al wujud*, mengalir akal pertama, sendirian karena hanya dari yang tunggal, yang mutlak sesuatu dapat mewujudkan. Tetapi sifat integensi pertama itu tidak selamanya mutlak satu, Karena ia bukan ada dengan sendirinya, ia hanya *mumkin*, dan kemungkinannya itu diwujudkan oleh Tuhan. Berkat kedua sifat itu, yang sejak itu melingkupi seluruh ciptaan di dunia, akal pertama memunculkan dua prinsip yaitu, *pertama*, prinsip keesaan, yang bisa menghasilkan akal kedua melalui kebaikan ego tertinggi dari adanya

⁶⁰ Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan ; Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta : Lentera Hati, 2006), hlm.32.

⁶¹ Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan ;...* hlm. 33

aktualitas, dan *kedua*, prinsip keanekaan, lingkung pertama dan tertinggi berdasarkan segi terendah dari adanya, kemungkinan alamiahnya. Dua proses pemancaran ini berjalan terus hingga mencapai akal kesepuluh yang mengatur dunia ini, yang oleh kebanyakan filosof Muslim disebut malaikat Jibril. Nama ini diberikan, karena ia memberikan bentuk pada materi dunia ini, yaitu materi fisik dan akal manusia. Karena itu ia juga disebut pemberi bentuk (*wahib ash-shuwar*), (*dator formarum*, sarjana-sarjana Barat abad pertengahan)⁶².

Apabila Ibnu Sina benar-benar mengadopsi skema emanasionis al-Farabi, hal itu bukan untuk diterapkan pada masyarakat atau sejarah, bahkan dalam impian sekalipun, melainkan lebih sebagai tangga yang memungkinkan dia mampu menggapai Surga, sehingga dia dapat meninggalkan tempat dari dunia ini untuk menempatkan jiwanya pada sebuah tempat di akhirat nanti⁶³.

Demikian rumitnya persoalan metafisika, hingga Ibnu Sina mengakuinya sebagai satu-satunya bidang ilmu yang sulit dipahami. Dia mengaku membaca *Metaphysics* karya Aristoteles sebanyak empat puluh kali, namun belum juga memahami maksud penulisnya. Sampai akhirnya, dia menemukan risalah Al-Farabi yang berjudul *on the Intentions of the Metaphysics*. Selepas membacanya, barulah dia memperoleh kejelasan mengenai apa itu

⁶² Fazlur Rahman, Ibnu Sina, dalam, *Para Filosof Muslim*, M.M. Syarif, terj. Cet. XI, (Bandung : Mizan, 1998), hlm. 103

⁶³ Mohammad 'Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer*, hlm. 85

metafisika. Risalah Al-Farabi ini telah pula berhasil menyingkap apa yang tersembunyi dari buku Aristotelese tersebut, yang konon sudah dihafalnya kata per kata⁶⁴.

Ibn Rusyd secara khusus menyerang teori Ibn Sina tentang emanasi dan tekanannya pada pengaruh ruh dan juga doktrin intelek dan hubungan antara ruh dan Intelek Aktif. Akibat kritik Ibn Rusyd adalah pembuangan malaikat dan *anima caelestik(surgawi)* dari kosmos⁶⁵. Pengaruh Ibn Rusyd membantu dalam proses sekularisasi alam, mempersiapkan landasan bagi kebangkitan pengetahuan sekuler secara total tentang tatanan alamiah. Filsafat Islam itu sendiri, bagaimanapun, memilih jalan lain. Ia membela filsafat Ibn Sina daripada mengikuti Ibn Rusyd dan kembali pada Cahaya Timur melalui karya-karya Suhrawardi dan menempatkan diri pada suatu jalan yang langkah pertamanya telah dijelaskan oleh Ibn Sina sendiri.

Dimensi lain dari filsafat sang Maestro (*Great Master*) ini tampak dalam filsafat ketimurannya, yang dia anggap sebagai “kebenaran yang tak ternoda oleh ketakmurniannya”.⁶⁶ Namun demikian, seseorang dapat mengatakan bahwa Ibn Sina, dengan filsafat ketimurannya-filsafat tentang “kehidupan lain” (di dunia

⁶⁴ Majid Fakhry, *sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kronologis*, (Bandung : Mizan, 2001), Hlm. 55

⁶⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam ; Teologi, Filsafat dan Gnosis*, (Yogyakarta : CIIS Press, 1995), Hlm.65

⁶⁶ Mohammad ‘Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer*, hlm.

ini dan di akhirat nanti)- adalah sosok pemikir yang banyak terlibat dalam pelbagai konflik yang terjadi pada masanya, sekaligus sebagai seorang militan untuk mencapai satu tujuan. Filsafat yang dia kategorikan sebagai filsafat Ketimuran, di samping sebagai wacana irasional, namun sebagai wacana ideologis – karena perkembangan berikutnya – yang terbukti menjadi proyek filsafat nasional (Persia)⁶⁷.

Hal yang penting bagi kita bukanlah wacana dalam dirinya an sich, bukan beberapa motivasinya, melainkan pelbagai konsekuensi serta akibat yang ditimbulkan filsafat Ibnu Sina tersebut. Dengan Filsafat Ketimurannya, Ibnu Sina mentahbiskan kecenderungan spiritualitas dan gnostisisme. Kecenderungan tersebut sangat berpengaruh pada kemunduran pemikiran Arab dari rasionalisme terbuka – yang dipelopori oleh kaum muktazilah, serta al-Kindi yang sampai puncaknya pada al-Farabi- pada irasionalisme yang merusak dan memicu pada “pemikiran gelap” para ilmuwan seperti al-Ghazali, Suhrawardi dari Aleppo.⁶⁸

Sebagai seorang pemikir, Ibnu Sina mempunyai dua aspek pemikiran ; aspek yang terrefleksikan dalam kitab *asy-syifa* atau *kitab an-najat*, dan aspek yang muncul dalam *kitab al-Isyarat wa at-Tanbihat* serta dalam pelbagai risalah “Ketimuran”. Dengan demikian, karena nasibnya yang ironis, para kritikus selalui mengecam Ibnu

85 ⁶⁷ Mohammad ‘Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer*, hlm.

⁶⁸ Mohammad ‘Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer*, hlm. 86

Sina dengan menggunakan pemikiran dia sendiri. Al-Ghazali merasa bertanggung jawab terhadap muatan Filsafat Ketimuran Ibnu Sina, dengan menghadirkan karyanya yang berjudul *al-Munqiz min ad-Dalala* (*pembebas dari Kesesatan*) dan karya berjudul *ihya' Ulum ad-Din* (menghidupkan ilmu Keagamaan). Atas nama Filsafat Ketimuran dan agama inilah, al-Gazali melakukan pengujian terhadap pelbagai kasus yang menimpa Ibnu Sina⁶⁹.

D. KONSEP LOGIKA DAN STRUKTUR KEFILSAFATAN

Logika, dalam bahasa Inggris disebut *logic*, Latin ; *logica*, Yunani; *logike* atau *logikos*, adalah teori mengenai syarat-syarat penalaran yang sah. Objek logika adalah pemikiran⁷⁰. Logika sebagai ilmu pengetahuan membuat penyimpulan yang tepat dianggap Aristoteles sebagai dasar yang sangat diperlukan bagi semua jenis ilmu pengetahuan. *Logika* adalah suatu alat, atau perkakas untuk menyingkapkan hubungan yang dapat dimengerti yang ditemukan dalam konsep dan obyek. Bagi Aristoteles bagian utama logika adalah *silogisme kategoris*.⁷¹

⁶⁹ Mohammad 'Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer*, hlm. 86

⁷⁰ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2005), hlm.519

⁷¹ Nama *logika* tidak terdapat pada Aristoteles sendiri. Dalam karangan-karangan zaman kuno yang kita miliki, nama logika untuk pertama kali muncul pada Cicero (abad 1 sebelum Masehi), tetapi dalam arti *seni berdebat*. Alexander Aphrodisias (sekitar

Logika berbicara tentang kaidah-kaidah yang memungkinkan seseorang mampu membedakan antara yang benar dan yang salah, di mana keduanya dalam definisi yang memberi informasi tentang segala sesuatu (*mahiyat*) dan dengan segala alasan yang bermanfaat bagi persepsi.

Terjadinya begini, dasar persepsi adalah *sensibilia* yang diterima melalui pancaindera. Semua makhluk hidup yang berpikir atau yang lainnya, berpartisipasi di dalam bentuk persepsi ini. Manusia berbeda dengan hewan karena kemampuannya untuk menyadari hal-hal yang bersifat universal (*kulliyat*) sesuatu yang lepas dari *sensibilia*. manusia dapat melakukannya karena fakta bahwa imajinasinya memperoleh suatu gambaran yang sesuai dengan seluruh obyek individual ini. Gambaran tersebut adalah universal (*kully*). Pikiran lalu membandingkan objek-objek individual yang bersesuaian satu sama lainnya dengan objek-objek lain yang juga sesuai dengan beberapa aspek. Maka diterima gambaran yang sesuai dengan kedua kelompok objek yang diperbandingkan itu, abstraksi terus berlangsung dan meningkat, sehingga ia mencapai konsep yang universal

permulaan abad sesudah Masehi) adalah orang pertama yang mempergunakan kata logika dalam arti sekarang. Aristoteles sendiri memakai istilah *analitika* untuk penyelidikan argumentasi yang bertitik tolak dari putusan yang benar dan ia memakai istilah *dialektika* untuk penyelidikan argumentasi yang bertitik tolak dari hipotesis atau putusan yang tidak pasti kebenarannya. Lihat, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 2005), hlm.528

dan bukan konsep yang lainnya, dan arena itulah, ia menjadi mudah (*basith*)⁷².

Ibn Sina menganggap logika sebagai kunci filsafat, yang mengejar (pengetahuan) adalah kunci untuk kebahagiaan manusia. Logika melakukan fungsi ini dengan membantu untuk mendapatkan konsep yang tidak dikenal dan penilaian dari orang-orang yang dikenal, sehingga meningkatkan tingkat pengetahuan kita (konsep adalah objek mental yang tanpa penegasan atau negasi; judgments adalah obyek mental penegasan atau negasi). Logika melakukan hal ini dengan bertindak sebagai seperangkat aturan untuk membedakan instrumen untuk bergerak dari konsep diketahui yang tidak diketahui, dan bukti, yang mewujudkan penilaian dan instrumen untuk bergerak dari penilaian diketahui yang tidak diketahui⁷³. Karena mengarah valid untuk kepastian dan tidak sah untuk kepalsuan, pengetahuan dicapai hanya melalui penggunaan logika, kecuali bila, pada kesempatan langka, Tuhan memberikan pengetahuan ini tanpa upaya manusia.

Sebagai tujuan akhir dari ahli logika ini adalah untuk membuka jalan bagi pengetahuan tentang sifat hal, ekspresi universal cermin universal konsep, yang pada gilirannya cermin kodrat, harusnya perhatian. yaitu cara yang paling pembahasan ekspresi tunggal berfokus pada studi istilah yang universal (lima predicables); genus, spesies, perbedaan, properti dan kecelakaan umum. jenis

⁷² Ibn Khaldun, Muqaddimah, 669.

⁷³ Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy, part I* (London and New York : Routledge, 1996), hlm. 234

utama dari frase jelas, definisi dan deskripsi, kemudian diperkenalkan. mantan, yang terdiri dari genus dan perbedaan atau perbedaan, dikatakan bentuk yang paling dapat diandalkan dari frase jelas.

Bukti, yang memanfaatkan frase jelas sebagai bagian-bagiannya -ini proposisi atau premisses - adalah tiga jenis; silogisme, induksi dan analogi. bentuk yang paling dapat diandalkan bukti adalah silogisme, yang juga dari tiga jenis; yang conjunctive, kondisional dan exceptive tersebut. proposisi yang membentuk premisses dari berbagai jenis silogisme jatuh ke sembilan kategori. masing-masing kategori tersebut berasal persetujuan atau pertimbangan dari sumber yang berbeda, yang akan ditunjukkan di sini dalam tanda kurung setelah nama kategori proposisi; masuk akal (dari pengertian eksternal saja); pengalaman atau pengamatan; (Dari memori pengalaman indrawi diulang); berdasarkan tradisi bulat (dari beberapa kesaksian); diterima (dari ulama atau tokoh agama yang dihormati); estimative (dari kekuasaan estimative); luas (dari yang dikenal luas); diduga (dari kesadaran bahwa sebaliknya mungkin); membayangkan (dari kemiripan dengan proposisi yang melibatkan persetujuan); primer (dari kejelasan alasan). demonstrasi adalah bentuk yang paling dapat diandalkan silogisme; terdiri dari proposisi ditandai dengan kepastian, itu mengarah pada kesimpulan dengan pasti. proposisi tersebut baik primer, pengalaman, masuk akal atau dikenal secara luas. sebuah demonstrasi memerlukan tiga unsur; prinsip-prinsip dengan yang demonstrasi dibuat (premisses), isu-isu yang menjadi obyek demonstrasi (masalah), dan mata pelajaran yang demonstrasi dibuat.

ibn sina biasanya menutup diskusi logis dengan studi ambiguitas, baik dalam ekspresi atau dalam arti⁷⁴.

Karakteristik paling dasar dari pemikiran Ibn Sina adalah pencapaian definisi dengan metode pemisahan dan pembedaan konsep-konsep secara tegas dan keras. Keberhasilan dan pentingnya prinsip analisis ini di dalam system Ibnu Sina, sangat menarik perhatian. Beberapa contoh prinsip ini adalah “bahwa apa yang disahkan dan diizinkan, berbeda dengan apa yang tidak disahkan dan tidak diizinkan”, dan “suatu konsep tunggal secara keseluruhan tak dapat diketahui secara bersamaan, kecuali terhadap aspek yang berbeda-beda⁷⁵”.

Ibn Sina berpendapat bahwa epistemologi punya dua cara : inderawi dan deduktif, di samping emanasi dan pancaran. Sebab melalui jalur inderawi kita menumpulkan gambaran-gambaran konsepsional dari alam eksternal, karena barang siapa kehilangan indera berarti telah kehilangan pengetahuan. Dari gambaran-gambaran ini, kita menyimpulkan universalia, karena universalia ini individual-individualnya ada secara potensial dan tidak mungkin bisa diwujudkan secara aktual dalam akal kecuali dengan bantuan eksternal dan kekuatan tinggi. Kekuatan ini tiada lain kecuali akal aktif, karena ia memberi cahaya kepada kita, atau melalui iluminasi kita biasa menerima realitas-realitas secara langsung dari akal aktif. Sebab,

⁷⁴ Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy, part 1* (London and New York : Routledge, 1996), hlm. 234

⁷⁵ Fazlur Rahman, Ibnu Sina, dalam, *Para Filosof Muslim*, M.M. Syarif, terj. Cet. XI, (Bandung : Mizan, 1998), hlm. 102

epistemologi itu pada dasarnya adalah inderawi eksperimental dan puncaknya adalah kosmologik-ilumanatif⁷⁶.

Pengertian-pengertian universal memiliki tiga wujud. Sebab, pertama-tama ia ada di dalam akal aktif bersamaan dengan bentuk-bentuk dan jiwa-jiwa manusia, sebelum pluralitas dan realitas-realitas eksternal. Kedua, ada sebagai wujud aksidensial secara aktual di dalam pluralitas dan realita-realita eksternal, karena ia merupakan individu-individunya, dan setiap universalia ada secara potensial di dalam individu-individunya. Akhirnya, ia ada di dalam pemikiran setelah pluralitas dan realita-realita eksternal, karena ia diambil dari realita-realita eksternal itu. Jelas bahwa ketiga wujud ini merupakan suatu perpaduan antara Plato dengan Aristoteles, karena universalia azali yang ada dengan sendirinya yang ada dalam akal aktif mirip sekali dengan ide-ide Plato, dan universalia yang nampak pada individu-individunya dan tersimpul di dalam akal tidak lain kecuali teori abstraksi Aristoteles. Dengan demikian, Ibnu Sina memadukan antara nominalisme dengan realisme dan memadukan antara Aristoteles dengan Plato, yang perpaduannya ini memantapkan pendapat-pendapatnya di dunia Latin⁷⁷.

Dengan perantaraan epistemologi, akal manusia mengalami kemajuan. Akal manusia ini pertama-tama

⁷⁶ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, cet. Ketiga (Jakarta ; Bumi Aksara, 2004), Hlm. 281

⁷⁷ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori* 282

dimulai dalam bentuk *akal hayulani* (akal materi) yaitu semata-mata potensi dan kesiapan murni, yang jika mendapat unsur pengetahuan akan menjadi *akal bi al-malakah (intelilectus in habitu)* dan jika pengetahuan-pengetahuannya bertambah maka ia akan menjadi akal aktual yang mampu mempersepsi hal-hal abstrak dan kategori-kategori kedua, khususnya mempersepsi kategori-kategori pertama. Ia, akhirnya bisa menjadi akal *mustafad* (asquired intellect) yang menyibakkan segala kategori kepadanya dalam bentuk yang tergambar dan ada di depan, dan berhubungan langsung dengan akal aktif. Ini merupakan tingkatan yang bisa dicapai hanya oleh sedikit orang yang menikmati potensi suci, terbuka dengan hijab dan berhubungan dengan alam atas. Itulah teori pengetahuan (epistemologi) menurut Ibn Sina. Ini merupakan bagian dari teori epistemologi dan berkaitan dengan kosmologi. Dari sini nampak bahwa akal merupakan potensi yang diberikan kepada setiap orang. Potensi ini siap untuk meningkat menuju tahapan-tahapan selanjutnya, yang peningkatannya tidak bisa terjadi tanpa pertolongan dari Ilahi⁷⁸.

Faktor yang menjauhkan Ibn Sina dan Ibn Rusyd mungkin dikarenakan Ibn Sina berkecenderungan Platonisme, sedangkan Ibn Rusyd amat menekankan kepada panji-panji Aristoteles. Tak seorangpun dari kalangan Skolastik yang memberikan perhatian kepada Aristoteles sebesar yang diberikan oleh Ibn Rusyd. Epistemologi yang dikemukakan oleh Ibn Sina

⁷⁸ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, cet. Ketiga (Jakarta ; Bumi Aksara, 2004), hlm. 282

meninggalkan mazhab Aristotelisme, dan jelas-jelas mencakup unsur-unsur Platonisme. Itulah sebabnya mengapa Ibn Rusyd berpendapat, mengapa ia harus mengkritik Ibn Sina, Ibn Rusyd menolak jika univesalia-universalialia merupakan substansi-substansi terpisah yang ada dengan dirinya sendiri, tetapi universalialia-universalialia ini ada secara potensial di dalam individu-individu dan ada secara aktual di dalam akal. Kita menerima dari alam eksternal melalui indera dan imajinasi, kemudian kita abstraksi sehingga menjadi realitas-realitas konsepsional, jadi menurut Ibn Rusyd, tidak ada emanasi maupun illuminasi. Pengetahuan sebenarnya diambil dari indera semata⁷⁹.

Akan tetapi dari sisi lain Ibn Rusyd membagi akal menjadi tiga. Pertama, akal materiil; ini semata-mata kesiapan (potensi). Kedua, *intellectus in habitu* ;yang berubah dari potensi menjadi aktual. Ketiga, akal aktif ; ini selalu aktual, bentuk murni dan keluar dari jiwa kita, yang mengubah akal material menjadi *intellectul in habitu*. Dengan demikian, ia tidak berbeda dari akal aktif yang dikemukakan oleh Ibn Sina. Jika menurut Ibn Rusyd tidak ada bentuk *mufaraqah* (tidak ada pada benda) beremanasi daripadanya, maka kita bisa menuju kepadanya dan mengambil bentuk-bentuk ini darinya sebagaimana universalialia-universalialia diambil dari alam inderawi. Sehingga Ibn Rusyd tidak terbebas dari riak-riak gelombang Platonisme yang diserangnya ada apad Ibn

⁷⁹ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori ...*hlm. 283

Sina, walaupun ia ingin sekali melepaskan diri daripadanya⁸⁰.

Dalam logika, Ibn Sina berpendapat bahwa genus, species, differensia, aksiden dan proporium (kekhususan) bukan universal ataupun singular. Akal yang berpikir, dengan membandingkan orang-rang yang serupa, menetapkan *genus logicum*, yang sesuai dengan definisi tentang genus. Apabila akal menambahkan aksidens-aksidens individual kepada yang generik dan yang spesifik, maka terbentuklah yang singular. Hanya sebagai kiasan saja dapat dinamakan materi dan perbedaan-perbedaan spesifik dinamakan bentuk. Pikiran kita yang ditujukan kepada benda-benda, mempunyai kecenderungan-kecenderungannya sendiri yang khas. Apabila benda-benda dipikirkan, maka kepadanya, dalam pikiran, ditambahkan sesuatu yang hanya terdapat dalam pikiran. Dengan demikian keuniversalan itu sendiri, konsep-konsep tentang genus dan perbedaan-perbedaan species, subyek dan predikat, serta hal-hal yang serupa, hanya terdapat dalam pikiran. Jika kita memikirkan kecenderungan-kecenderungan itu, maka kita memasuki bidang logika. Itulah sebabnya diadakan pembedaan antara tujuan (*intention*) pertama dan kedua. Arah perhatian kepada benda-benda merupakan tujuan pertama. Tujuan kedua diarahkan kepada kecenderungan-kecenderungan pikiran yang khas, dan ini berlangsung dalam logika.⁸¹

⁸⁰ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori ... ibid*

⁸¹ A.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, (Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 1991), hlm. 215

Ibn Sina, seperti Aristoteles, membedakan lima indera eksternal. Tetapi terhadap indera internal, dia menyajikan satu pendapat yang berbeda; (1) indera umum (*al-musytarak*), (2) indera khayal (*al-khayyal/ al-mutashawwirah*) yang memelihara objek-objek yang bisa dilihat (*sensible images*), (3) daya estimasi (*al-mutawahhimah*) yang menentukan kebaikan particular atau keburukan dari benda-benda yang bisa dilihat, (4) ingatan estimative (*al-mutakhayyilah*), atau daya kognitif (*al-mufakkirah*) dalam diri manusia, untuk memelihara apa yang dihadirkan oleh daya estimatif, dan (5) ingatan (*al-hafidzah/al-dzakirah*) yang memelihara semua objek gambaran yang dilihat dan makna mereka secara umum. Proses menalar, dalam pengamatan Ibn Sina, berlangsung karena ia menggunakan imajinasi.⁸²

Ibnu Sina dalam kitabnya yang berjudul *asy-syifa*, membagi objek ilmu ke dalam tiga kategori :

1. Entitas-entitas yang bergerak dan berkaitan dengan materi spesies particular, baik dalam pemahaman kognitif (pikiran) maupun dalam substansi (alam luar)
2. Entitas-entitas yang terpisah dari materi spesies particular dalam pemahaman kognitif, tetapi tidak dalam dunia nyata
3. Entitas-entitas yang terpisah dari gerak dan materi baik dalam dunia nyata maupun dalam pemahaman-pemahaman kognitif (pikiran)

Dengan kata lain dalam skema ontology Ibnu Sina ada tiga kelas utama dari yang ada (*maujudat*) yaitu :

⁸²Pradana Boy, *Filsafat Islam, Sejarah, Aliran dan Tokoh*, (Malang, UMM Press, 2003), hlm. 44

pertama, wujud yang secara niscaya tidak tercampur dengan gerak dan materi; *kedua*, wujud yang secara niscaya dapat bercampur dengan gerak dan materi, dan *ketiga*, wujud yang dapat bercampur dengan gerak dan materi, tetapi yang juga dapat memiliki wujud yang terpisah dari keduanya. Kelas utama dari yang ada inilah yang menjadi Ilmu Metafisika, seperti Tuhan dan jiwa, sedangkan yang kedua menjadi objek ilmu-ilmu alam dan matematika.

Adapun kelompok wujud yang ketiga, seperti identitas individual, kesatuan (*unity*), pluralitas, dan kausalitas, menurut Ibnu Sina, menjadi objek kajian bersama ilmu-ilmu teoretis : ilmu alam, matematika dan metafisika. Objek-objek jenis ketiga ini akan menjadi objek matematika jika mereka dapat dipahami oleh pikiran dengan tanpa melihat kepada materi dan gerak spesifik. Kalau tidak, maka objek-objek tersebut akan menjadi, atau dipandang sebagai, objek-objek ilmu alam. Kesatuan (*unity*), pluralitas dan kausalitas, isalnya, akan diteliti dalam ilmu alam ketika kesatuan itu diteliti sebagai substansi individual seperti api dan udara; pluralitas dipandang sebagai empat unsur, dan kausalitas sebagai rasa panas dan dingin.

Akan tetapi benda yang sama akan dipandang sebagai objek-objek matematik ketika kesatuan itu merujuk kepada unit bilangan, dan pluralitas merujuk kepada bilangan-bilangan kuantitatif yang lebih besar daripada bilangan yang dijadikan dasar ketika kita melakukan operasi aritmatika, seperti menjumlah, mengurangi, mengalikan, membagi, menentukan akan, dan sebagainya. Terakhir, kesatuan, pluralitas, dan

kausalitas akan diteliti sebagai objek metafisik ketika mereka diabstraksi secara total dari materi, seperti “tabiat bilangan sejauh ia bilangan”, yang tidak termasuk wilayah biasa.

E. KONSEP JIWA, TUBUH DAN SCIENCE

Tradisi filsafat kita memperkenalkan pembentukan pemikiran ensiklopedis yang menggabungkan segala sesuatu : logika, kealaman/fisika (science), dan ketuhanan (metafisika), sebagaimana yang diketahui dari klasifikasi filsafat Ibn Sina. Ikhwan Ash-Shafa menyandarkan *an-nafsaniyyah* (ego) pada klasifikasi itu. Logika menggabungkan matematika sebagaimana ilmu kealaman yang meliputi tumbuh-tumbuhan, binatang dan bebatuan, dan ketuhanan berindikasi diskursus-diskursus tentang jiwa dan teori-teori integral. Pemikiran ensklopedik menghimpun semua teori suatu zaman dan memuat setiap upaya yang dikonklusikan peradaban-peradaban klasik serta penemuan-penemuan baru yang belum ada sebelumnya, dan hasil pemikiran umum. Inilah yang oleh al-Farabi disebut sebagai *ihsa' al-ulum* (klasifikasi ilmu pengetahuan) dan oleh Ibn Sina disebut *fi aqşam al-Ulum al-Aqliyyah* (tentang klasifikasi Ilmu pengetahuan Rasional)⁸³. Di sini jiwa dan fisika merupakan bagian yang integral.

⁸³ Hassan Hanafi, *Islamologi 2; dari Rasionalisme ke Empirisme*, (Yogyaarta : LkiS, 2007), Hlm. 21

Jiwa, dari Inggris *soul*, istilah ini mengacu kepada pelaku pengendali, pusat pengaturan, atau prinsip vital pada manusia. Jiwa dalam manusia mengacu pada substansi immaterial yang selalu tetap ada di tengah-tengah perubahan kehidupan, yang menghasilkan dan mendukung kegiatan-kegiatan psikis, dan yang menghidupkan organisme. Jiwa mempunyai ciri-ciri sebagai berikut : a) keabadian; b) suatu entitas immaterial atau spiritual (substansi, keberadaan, pelaku); sesuatu yang dapat dipisahkan dan sama sekali dari tubuh dan materi yang berlangsung dalam seluruh perubahan tubuh⁸⁴.

Menurut Plato, jiwa lebih unggul dibanding tubuh dan bersifat kekal⁸⁵. Sedangkan Aristoteles menganggap jiwa sebagai bentuk (forma) tubuh, sambil membedakan di dalamnya aspek rasional maupun irasional. Kedua aspek bersama-sama membuat pembedaan tiga tingkat; fungsi vegetative (tanaman), sensitive (binatang), dan rasional (manusia).

Menurut Ibn Sina, munculnya jiwa atau nyawa (*vital Principles*) sebagai “daya adijasmani” berawal dari persenyawaan elemen-elemen primer kehidupan di bawah pengaruh benda-benda langit. Ibn Sina kemudian memberikan definisi umum tentang jiwa – menggunakan kata-kata Aristoteles – sebagai “kesempurnaan pertama dari benda organik yang alami”⁸⁶.

⁸⁴ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat...* hlm. 379

⁸⁵ Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat*, terj. Sigit Jatmiko, cet. III (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 186

⁸⁶ Majid Fakhry, *sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kronologis*, (Bandung : Mizan, 2001), Hlm. 60

Sebagaimana Aristoteles, Ibnu Sina, membagi jiwa menjadi tiga, yaitu jiwa tumbuhan, jiwa binatang, dan jiwa manusia. Jiwa tumbuhan memiliki tiga daya; makan, tumbuh, dan berkembang biak. Jiwa binatang memiliki dua daya ; daya bergerak dan daya menangkap. Daya bergerak dapat berbentuk marah, syahwat, dan berpindah tempat. Adapun daya menangkap terbagi dua : daya menangkap dari luar dengan menggunakan indera-indera luar yang lazim disebut pancaindera, terdiri atas; penglihatan, pendengaran, penciuman, perasaan lidah, dan perasaan tubuh; dan daya menangkap dari dalam melalui pancaindera batin, yaitu indera bersama (*al-hiss al-Musytarak*), indera penggambar (*al-khayal*), indera pereka (*al-mutakhayyilah*), indera penganggap (*al-wahamiyah*), dan indera mengingat (*al-hafizah*).

Berbeda dengan tumbuh-tumbuhan dan binatang, jiwa manusia hanya mempunyai satu daya, yaitu daya berfikir yang disebut akal. Akal terbagi dua : akal praktis (*amilah*) yang berhubungan dengan hal-hal yang sifatnya konkret dan akal teoritis yang berhubungan dengan hal-hal yang sifatnya abstrak. Akal teoritis mempunyai empat tingkatan, yaitu : 1. Akal materiil, yang baru merupakan potensi, untuk menangkap arti-arti murni, arti-arti yang tak pernah berada dalam materi, (2) akal bakat, yaitu akal yang kesanggupannya berpikir secara murni abstrak telah mulai nampak, (3) akal aktuil, yaitu akal yang telah terlatih untuk menangkap arti-arti murni, dan (4) akal perolehan, yaitu tingkat akal yang tertinggi dan terkuat dayanya, yaitu akal yang didalamnya arti-arti abstrak tersebut selamanya sedia untuk dikeluarkan dengan mudah. Akal serupa inilah yang sanggup menerima

limpahan ilmu pengetahuan dari akal aktif (akal kesepuluh). Menurut penjelasan Ibn Sina, akal aktif itu adalah Jibril⁸⁷. Saat itulah jiwa mencapai kesempurnaannya⁸⁸. Jiwa adalah cermin alam *kawruhan* yang memantulkan alam materiil.

Tahapan mistis ini tercapai apabila jiwa sudah ketakberhinggaan, menjalin hubungan (*ittishal*) dengan Intelek Aktif sehingga tak perlu lagi menjalani proses silogistik untuk bisa menangkap hal-hal universal, tetapi cukup dengan intuisi (*hads*). Ibn Sina mengibaratkan tahap ini sebagai tahap “profetis” atau tahap berfungsinya “nalar suci”.

Tak pelak, ini merupakan puncak kemampuan intelektual manusia, yang hanya ada pada para filosof dan nabi. Berkat kemampuan ini, seorang nabi dapat mengetahui segala sesuatu secara intuitif, mempersepsi aneka bentuk dan representasi audiovisual dan mempengaruhi peristiwa fisik secara ajaib. Bagi Ibn Sina, nalar suci termaksud tak lain sebentuk intelek habitual, yang mengerucut pada intelek capaian. *Happy ending* jiwa terletak pada “hubungan-langsungnya” dengan Intelek Aktif, yaitu memampukannya mempersepsi keindahan dan kebaikan alam *kawruhan*. Pada saat itulah, menurut Ibn Sina, kebahagiaan sejati jiwa tercapai.⁸⁹

⁸⁷ Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam 2*, (Jakarta : PT Ihtiar Baru Van Hoeve, 1993), hlm. 167

⁸⁸ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta Kronologis*, (Bandung : Mizan, 2001), Hlm. 61

⁸⁹ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam; Sebuah Peta* hlm. 62

Ibn Sina menjelaskan bahwa sifat seseorang bergantung pada jiwa mana dari ketiga jiwa itu yang berpengaruh dalam dirinya. Jika jiwa binatang dan tumbuh-tumbuhan yang berkuasa pada dirinya, maka orang itu dekat menyerupai sifat-sifat binatang, sebaliknya jika jiwa manusia yang dominan berpengaruh, maka orang itu dekat menyerupai sifat-sifat malaikat dan dekat pada kesempurnaan. Jiwa manusia berlainan dengan jiwa binatang dan tumbuh-tumbuhan, ia bersifat kekal. Jika jiwa manusia telah mempunyai kesempurnaan sebelum ia berpisah dengan badan, maka ia akan memperoleh kesenangan abadi di akhirat. Sebaliknya, jika ia berpisah dengan badan dalam keadaan tidak sempurna akibat terpengaruh oleh godaan hawa nafsu, maka ia akan sengsara selama-lamanya di akhirat⁹⁰.

Setelah menetapkan adanya jiwa, Ibn Sina berusaha untuk mengetahui dan menjelaskan hakikatnya. Untuk itu, pertama-tama, ia mengulang – ulang pernyataan Aristoteles yang kondang itu bahwa “jiwa itu merupakan kesempurnaan aksiomatik bagi jiwa spontanitas. Jadi, jiwa itu adalah bentuk tubuh, padahal bentuk itu akan sirna dengan sirnanya materi yang ditempati. Oleh sebab itu, Ibn Sina harus berpendapat bahwa jiwa adalah substansi-spiritual. Dikatakan substansi, karena ia bisa ada dengan sendirinya. Dikatakan spiritual, karena ia bisa mempersepsi kategori-kategori. Sedangkan kategori-kategori tidak mungkin ada di dalam jiwa maupun tubuh, di sini sekali lagi Ibn Sina cenderung ke arah Platonisme, walaupun ia berpendapat bahwa jiwa itu pada dasarnya

⁹⁰ Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam 2*,.. hlm. 168

adalah substansi dan bentuk jika dilihat dari hubungannya dengan tubuh. Seolah-olah ia hendak memadukan Aristoteles dengan Plato, walaupun perpaduan ini sulit dilakukan⁹¹.

Akhirnya, Ibn Sina membuktikan keabadian jiwa dengan pembuktian yang mengingatkan kita kepada pembuktian Plato dalam *Phaidon*, karena ia berpendapat bahwa jiwa adalah substansi sederhana. Substansi sederhana tidak akan hancur setelah ia ada, karena ia tidak membawa serta di dalam dirinya faktor-faktor yang menyebabkannya. Jiwa juga lebih istimewa dari pada tubuh dan adanya mendahului adanya tubuh. Jiwa tidak akan hancur dengan hancurnya tubuh. Akhirnya, jiwa termasuk kategori alam akal yang tidak ada pada benda dan jiwa universal yang sama sekali tidak bisa hancur, dan benda-benda yang mirip dengannya maka akan kekal sekekal jiwa itu sendiri⁹².

Dalam *asy-syifa*, Ibn Sina meyakini bahwa setiap jiwa, bahkan jiwa dalam tumbuh-tumbuhan, adalah substansi (*jawhar*) dan bukan aksidensi (*'aradh*); jiwa berbeda dari tubuh dan memberikan konsistensi dan eksistensi pada tubuh⁹³.

⁹¹ Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, cet. Ketiga (Jakarta ; Bumi Aksara, 2004), Hlm. 285

⁹² Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, cet. Ketiga (Jakarta ; Bumi Aksara, 2004), Hlm. 285

⁹³ Ibn Sina, *asy-syifa. An-nafs. Maqala 1, fasl 3 ; maqala 5 fasal 7*

Pemikiran Ibn Sina bersifat dualistic; bahwa jiwa (*mind*) dan materi (*matter*) adalah dua hal yang terpisah. Hanya pada Tuhanlah wujud dan eksistensi itu ada secara bersamaan. Jiwa berperan sebagai subyek, sementara tubuh, dengan semua bagian-bagiannya, adalah seperti alat yang digunakan oleh jiwa untuk menjalankan berbagai operasinya yang berbeda. Meskipun demikian, dalam meyakini bahwa jiwa dan tubuh adalah dua substansi yang berbeda, dengan hubungan aksidental satu sama lain, Ibn Sina tidak melihat konsekuensi bahwa jika jiwa bukanlah bagian dari tubuh, maka tubuh harus memiliki bentuk lain yang bukan jiwa⁹⁴.

Dalam teorinya tentang jiwa dan tubuh, Ibn Sina dekat sekali dengan Descartes. Kedua orang tersebut mengajarkan dualisme dan berpendapat bahwa tubuh dan jiwa mempunyai eksistensi yang terpisah dan tidak tergantung satu sama lain. Untuk membuktikan eksistensi jiwa, Descartes menggunakan metode kesangsian. Ia mengatakan bahwa orang dapat menyangsikan segala hal kecuali dirinya sendiri, sebab merasa sangsi itu sendiri sudah merupakan bukti tentang eksistensi diri sendiri. Dalilnya yang termasyhur, “aku berpikir, karenanya aku ada” (*cogito ergo sum*) menunjukkan kepada realitas itu. Ibn Sina menggunakan sebuah cerita untuk menjelaskan pandangannya ; andaikan seseorang dilahirkan dalam keadaan sudah dewasa dan dalam satu ruangan yang kosong, dan ia tidak dapat melihat, meraba, mencium atau mendengar. Andaikan selanjutnya, ia tidak dapat meraba atau melihat tubuhnya sendiri, dan bahwa

⁹⁴ Ibn Sina, *asy-Syifa, al-nafs, maqala 5 fashl 8*

anggota-anggota tubuhnya tidak dapat saling sentuh. Orang itu, menurut Ibn Sina, tidak akan mampu memastikan apa-apa mengenai dunia luar, tapi pasti dapat memastikan dirinya sendiri. Menurut Ibn Sina, apa yang dipastikan tidak mungkin serupa dengan apa yang tidak dipastikan. Dengan kata lain, walaupun jiwa dan tubuh ada, keduanya tidak sama. Tubuh dapat dihilangkan dari pikiran, tapi jiwa tidak⁹⁵.

Argumen lainnya yang dikemukakan oleh Ibn Sina untuk membuktikan dualisme jiwa dan tubuh adalah bahwa keduanya mempunyai ciri-ciri yang tidak sama dan berbeda secara mendasar. Keluasan dan kepadatan yang merupakan ciri materi tidak terdapat pada jiwa⁹⁶.

Untuk membuktikan bahwa jiwa hidup terus sesudah manusia mati, Ibn Sina mengemukakan argumen bahwa sudah jelas manusia dapat memperoleh pengetahuan dan berfikir tanpa menggunakan pancaindera, dan ini membuktikan bahwa akal itu tidak memerlukan tubuh, dan oleh sebab itu ia dapat hidup bebas dari tubuh⁹⁷.

Pembahasan mengenai jiwa berkaitan erat dengan ilmu fisika. Bahkan pembahasan ini mengambil porsi besar dalam fisika ibn sina . sebagaimana disebutkan di atas, bahwa jika berfungsi utama jiwa terbatas pada nutrisi, pertumbuhan dan reproduksi, itu adalah jiwa

⁹⁵ A.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, (Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 1991), hlm 94

⁹⁶ A.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu ... ibid*

⁹⁷ A.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu ... ibid*

tanaman belaka. jika sensasi dan gerakan ditambahkan ini, maka itu adalah jiwa hewani belaka. jiwa manusia mencakup ini, tetapi memiliki bagian tambahan, yaitu Human atau rasional.

Fisika berkaitan dengan prinsip-prinsip tertentu dan hal-hal yang melekat pada tubuh alami. prinsip-prinsip ini terutama ada tiga; materi, bentuk dan Intellect agen. kecerdasan ini dianggap prinsip alami sejauh ini adalah penyebab memegang materi dan membentuk bersama-sama dan, dengan demikian, adalah penyebab dari keberadaan benda-benda alam. hanya sejauh ia memiliki relasi ini ke dunia fisik adalah kecerdasan agen dibahas dalam fisika, dan tidak sejauh itu dan seperti alam tersebut atau ini dan itu hubungan seperti prinsip-prinsip atau inteligensi yang terpisah. hal-hal yang melekat pada tubuh alam termasuk gerak, istirahat, waktu, tempat, kekosongan, yang terbatas dan sebagainya⁹⁸

Fisika Ibn Sina tidak terlepas dari konsep sebab. Pembagian sebab ada 4 yaitu sebab material, sebab actual, sebab efisien dan sebab final. Yang dimaksud dengan sebab material adalah sebab yang mempersiapkan munculnya akibat dan senantiasa bersama dengan akibatnya (sebab internal), misalnya unsur-unsur pembentuk tumbuhan. Sebab efisien adalah sebab yang memunculkan akibat seperti factor-faktor yang menciptakan bentuk pada materi. Yang dimaksud dengan sebab final adalah tujuan dari sebab dalam melakukan

⁹⁸ Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy, part 1* (London and New York : Routledge, 1996), hlm. 236

sebuah perbuatan, seperti tujuan-tujuan yang diinginkan manusia dalam melakukan perbuatan bebasnya kemudian mereka berusaha dalam meralisasikannya. Sebab materi dan sebab actual (formal) ini hanya berkaitan dengan akibat-akibat yang ada di alam materi. Pembagian seperti ini tidak berlaku pada alam non materi. Sebab materi dan sebab actual biasanya disebut juga sebab-sebab internal atau sebab-sebab pembentuk (*qiwwam*), sedangkan sebab efisien dan sebab final disebut juga dengan sebab eksternal dan sebab teleologis⁹⁹.

⁹⁹ Mohsen Gharawiyani, *Pengantar memahami Buku Daras Filsafat Islam*, (SII, Jakarta : 2012), hlm. 115

BAB IV

ANALISA

A. Epistemology Unity of Science Ibn Sina ; sebuah pilihan alternatif

Dalam Islam, orang menemukan hierarki pengetahuan yang disatukan oleh asas tauhid, yang berjalan sebagai poros bagi segala cara pengetahuan dan keberadaan. Ada ilmu teologi, social, dan hukum; ada ilmu gnostik dan metafisik yang semua asasnya berasal dari wahyu, yakni al-Qur'an. Kemudian, dalam peradaban Islam, berkembang ilmu-ilmu filosofis, matematis, dan alam yang terintegrasi di dalam pandangan Islam dan betul-betul dimuslimkan. Pada setiap tingkat pengetahuan, alam dilihat dari segi tertentu. Bagi kalangan ahli hukum dan teolog (*mutakallimun*), alam adalah latar belakang tindakan manusia. Bagi filsuf dan saintis, alam adalah sebuah wilayah yang perlu dianalisis dan dipahami. Pada tingkat metafisik dan gnostik, alam adalah obyek kontemplasi dan cermin yang memantulkan realitas tak termengerti¹.

Apalagi, dalam sejarah Islam, muncul sebuah hubungan yang erat antara gnosis, atau dimensi metafisik dengan studi alam sebagaimana ditemukan dalam Taoisme Cina. Dalam Islam, sebagaimana di Cina, pengamatan tentang alam, bahkan eksperimentasi, sebagian besar berada dalam tradisi gnostic dan mistik, meskipun pemikiran logis dan rasionalistik biasanya berada jauh dari pengamatan alam yang aktual.

¹ Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan....* Hlm. 113

Dalam Islam, hubungan yang tak terpisahkan antara manusia dan alam, juga antara sains alam dan agama, dapat ditemukan dalam al-Qur'an, Kitab suci yang merupakan Logos atau Firman Tuhan. Hal semacam itu merupakan sumber wahyu yang menjadi basis agama, dan wahyu makrokosmis merupakan alam semesta. Al-Qur'an yang tertulis (*al-Qur'an al-tadwini*) dan al-Qur'an ciptaan (*al-Qur'an al-takwini*), masing-masing memuat "ide-ide" atau pola dasar semua benda. Itulah mengapa istilah yang digunakan untuk menandakan syair-syair al-Qur'an atau *ayat* juga memiliki arti peristiwa yang muncul dalam jiwa manusia dan fenomena di dalam alam².

Dengan sepenuhnya menolak memisahkan manusia dan alam, Islam telah mempertahankan pandangan integral tentang Alam Semesta dan melihat di dalam urat nadi keteraturan alam dan kosmos sebuah arus rahmat ilahi atau *barakah*. Manusia mencari wujud yang transenden dan supernatural, tetapi ia tidak menantang latar belakang alam yang profane, yang berhadapan dengan rahmat dan wujud supernatural³. Di jantung alam, manusia berusaha untuk mentransendensi alam dan alam sendiri membantu proses ini, asalkan manusia dapat belajar merenungkan alam, dengan tidak menjadikannya sebuah wilayah yang terpisah dari realitas, tetapi sebuah cermin yang memantulkan realitas yang lebih tinggi, sebuah panorama symbol yang luas, yang berbicara pada manusia dan memberikan makna baginya.

² Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan....* Hlm. 114

³ Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan....* Hlm. 115

Menurut Islam, tujuan kemunculan manusia di dunia adalah untuk memperoleh pengetahuan total tentang benda, untuk menjadi Manusia Universal (*al-Insan al-Kamil*), cermin yang memantulkan semua Nama dan Sifat Allah. Sebelum jatuh, manusia berada di surga, ia adalah manusia Primordial (*al-insan al-qadim*); setelah jatuh, manusia kehilangan keadaan ini, tetapi dengan menjadi makhluk sentral di sebuah Alam semesta yang dapat ia ketahui secara lengkap, dapat melampaui keadaan dirinya sebelum kejatuhan untuk menjadi Manusia Universal. Jadi, jika manusia dapat memanfaatkan kesempatan hidup yang diberikan kepadanya, dengan bantuan kosmos, ia dapat meninggalkan alam ini untuk menggapai keadaan yang lebih mulia dibandingkan apa yang ia peroleh sebelum kejatuhannya⁴.

Sebenarnya dapat dijelaskan alasan utama mengapa sains modern tidak pernah muncul di Cina atau Islam; hal ini tepatnya karena di dalam keduanya muncul doktrin metafisik dan struktur keagamaan tradisional yang menolak memprofankan benda alam. Alasan yang paling dasar adalah bahwa di dalam Islam, India, atau pun di Timur Jauh, tidak ada substansi dan bahan alam yang begitu kosong dari karakter spiritual dan sacramental; dalam tradisi ini, tidak ada dimensi intelektual yang begitu terlemahkan sehingga memungkinkan berkembangnya sains alam yang murni dan filsafat sekuler di luar matrik ortodoksi intelektual tradisional⁵.

⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan....* Hlm. 115

⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan....* Hlm. 117

1. Hubungan Metafisika dan fisika Ibn Sina.

Dalam system Aristoteles, metafisika hanyalah semata-mata apa yang dapat dipelajari / dikaji seseorang sekali ia telah menguasai prinsip-prinsip fisika. Pada dasarnya ia merupakan jenis yang sama pula dengan fisika⁶. Metafisika membahas dasar-dasar ilmu alam, matematika, eksistensi Tuhan, substansi ruhani, dan lain-lain. Ibnu Sina mengikuti Aristoteles dalam hal pembagian ilmu dan menganggap metafisika sebagai bagian dari filsafat. Ia juga mengikuti Aristoteles dalam menganggap logika sebagai alat bagi ilmu-ilmu. Perbedaan mendasar antara Aristoteles dan Ibnu Sina adalah ketika Ibnu Sina menjadikan bagian ilmu metafisika seperti mengetahui turunya Wahyu, ilmu tentang hari akhirat, kebangkitan, kebahagiaan dan kesengsaraan di akhirat, semua itu termasuk kategori sebagai ilmu keagamaan.⁷

Prasangka-prasangka tentang wujud ini menggarisbawah pembuktian adanya Tuhan yang diberikan (atas dasar penulis-penulis sebelumnya) oleh Ibnu Sina, filosof paling terkenal. Bagi mereka yang mengartikan Tuhan, pertama-tama, bukan sebagai sebuah tantangan pengalaman (yang dialami) tetapi sebuah entitas kosmik, bukan seperti yang

⁶ Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia , Masa Klasik*, buku kedua (Jakarta : Paramadina, 2002), Hlm 253

⁷ Ahmad Fuad al-ahwani, *al-Falsafah al-Islamiyah*, (Kairo : Dar al-Qalam, tt), hlm. 50

dialami secara langsung, keberadaannya harus dibuktikan secara demonstratif. Pembuktian Ibnu sina mengandaikan dua sisi (ciri) pandangan filosofis. Dunia terbuat dari benda-benda tersusun, terhadap mana pikiran kita harus membedakan lebih dari satu komponen- bukan hanya entitas-entitas tersusun, tetapi bahkan yang paling sederhana sekalipun adalah tersusun, yang dapat dibedakan paling tidak ke dalam bentuk dan materi. Namun penalaran kita pada akhirnya mencari sesuatu yang tidak tersusun, melainkan yang betul-betul sederhana – sesuatu yang harus menjadi dirinya tanpa bisa diperkecil lagi.

Dalam hal ini, akan masuk akal mengatakan bahwa apa pun yang tersusun tidak boleh hanya dijelaskan dari sudut pikiran kita, tetapi harus dikatakan telah disebabkan oleh sesuatu secara ontologis, dan karena itu bersifat kontingen terhadap sesuatu di luar dirinya. Apa pun yang bersifat kontingen memiliki status yang lebih rendah, (demikian juga) martabat yang lebih rendah dibanding dengan apapun yang mandiri. Maka, hanya apa yang betul-betul (secara mutlak) sederhana, yang tidak akan disebabkan oleh yang lainnya yang lebih rendah derajatnya daripada-Nya; apa yang betul-betul sederhana akan menjadi wujud niscaya (wajib al-wujud), yakni, ia terwujud melalui dirinya sendiri. Dalam konteks ini apa yang menjadi masalah pada akhirnya adalah bahwa sebuah hirarki rasional dari entitas-entitas (yang ada) membutuhkan sebuah entitas pamungkas di puncak hirarki tersebut; sebuah rangkaian dari wujud-wujud yang bersebab

membutuhkan sebuah wujud yang tidak bersebab di ujungnya untuk memulai sebab-sebab tersebut, kalau tidak ingin kita menemukan diri kita dalam sebuah arus surut (*regres*) tanpa akhir yang tidak bisa ditolerir secara rasional.

Dalam arti apa sebab pertama dari semua wujud disamakan dengan apa yang dalam tradisi monotheis disebut *Tuhan*? Sebab pertama metafisik tidaklah secara niscaya sama dengan Tuhan. Sang Pencipta. Meskipun begitu, wujud niscaya-nya para failusuf akan memiliki sifat-sifat ontologis yang mungkin yang tertinggi- menjadi yang paling berharga dan unggul dari semua wujud yang ada; Ia akan menjadi sempurna (karena bersifat mandiri, dan tidak bergantung pada apa pun selainnya). Dan kalau Ia sempurna, maka ia tidak akan kekurangan dalam kualitas apa pun yang berharga⁸.

Sebagaimana disinggung pada bab III bahwa hubungan antara Tuhan (metafisika dan alam (fisika) adalah hubungan yang emanistik. Teori ini dibutuhkan karena ada dictum filosofis yang diterima secara umum, bahwa dari *yang satu* hanya akan muncul *yang satu* yang kemudian memunculkan ajaran filosofis tentang “*murajjih*” (alas an rasional). Sesungguhnya menurut Ibnu Sina, Tuhan menciptakan sesuatu karena adanya keperluan yang rasional. Dengan dasar keperluan yang rasional ini,

⁸ Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia , Masa Klasik*, buku kedua (Jakarta : Paramadina, 2002), Hlm 253

Ibnu Sina menjelaskan pra-pengetahuan Tuhan tentang semua kejadian. Dunia, secara keseluruhan, ada bukan karena kebetulan, tetapi diberikan oleh Tuhan (*inayah*)⁹, ia diperlukan dan keperluan ini diturunkan dari Tuhan.

Sebagaimana disinggung pada bab sebelumnya, bahwa filsafat Ibnu Sina sebagai parepatetik mengikuti ajaran Aristoteles tentang hylomorfisme, yaitu ajaran yang mengatakan bahwa apa pun yang ada di dunia ini terdiri atas dua unsur utamanya yaitu materi (*hyle*, hayula) dan bentuk (*morphis/ shurah*). Dari sudut pandang metafisik, teori di atas sebenarnya berupaya melengkapi analisis Aristoteles tentang hylomorfisme. Menurut Aristoteles, bentuk sesuatu adalah jumlah total dasar dan kualitas-kualitasnya yang dapat diuniversalkan yang membentuk definisinya. Di sini, yang dimaksud bentuk bukanlah bentuk fisik, melainkan semacam esensi (hakikat) dari sesuatu. Sementara materi pada setiap sesuatu kemampuan untuk menerima kualitas-kualitas tersebut, semacam bahan yang tidak akan mewujud kecuali setelah bergabung dengan bentuk itu.

Dilihat dari sudut pandang eksistensi, sebenarnya teori hylomorfisme Aristoteles mempunyai kesulitan besar yaitu; bentuk (*morphis/ shurah*) adalah universal, karena itu ia tidak ada. Dengan demikian materi –yang mewujud melalui

⁹ Ibrahim Madkour, *muqaddimah*, dalam Ibn Sina, *Asy-Syifa* (UEA : al-idarah al-Ammah li ats-taqafah, tt), hlm. 23

bentuk- juga menjadi tidak ada. Lalu bagaimana sesuatu itu akan mewujudkan jika materi dan bentuk itu tidak ada?. Pada aspek inilah, Ibnu Sina melengkapi teori hylomorfisme Aristoteles. Ia berkeyakinan bahwa hanya dari bentuk dan materi saja, seseorang tidak akan pernah mendapatkan eksistensi yang nyata, yang ia dapat hanya kualitas-kualitas esensial saja. Oleh karenanya, kemudian Ibnu Sina membuat kesimpulan bahwa bentuk dan materi itu bergantung kepada Tuhan (atau akal aktif). Menurut keyakinannya, akal aktiflah (biasa disebut malaikat Jibril) yang telah memberi bentuk-bentuk tertentu kepada materi. Pembahasan tentang hubungan materi dan bentuk ini secara panjang lebar dipaparkan dalam *asy-syifa*, maqalat (proposisi) kedua pasal 4.¹⁰

Integrasi antara metafisika dan fisika (science) juga dibicarakan Ibnu Sina dalam *asy-syifa* proposisi (*Maqalat*) keenam yang berisi lima pasal. proposisi ini berisi tentang ilmu fisika (*science*), yaitu berisi pembahasan tentang sebab efisien (*al-ilal al-fa'iliyyah*), sebab formal (*al-ilal ash-shuriyah*) dan sebab final (*al-ghaiyyah*)¹¹.

Ibnu Sina membuka pembicaraannya tentang fisika dengan suatu penelitian tentang materi pokok ilmu alam, yang dinyatakannya sebagai “benda-benda, sejauh mereka mudah dipengaruhi

¹⁰Ibn Sina, *Asy-Syifa* (UEA : al-idarah al-Ammah li ats-taqafah, tt), hlm. 80

¹¹ Ibn Sina, *Asy-Syifa* (UEA : al-idarah al-Ammah li ats-taqafah, tt), hlm. 257-283

oleh perubahan. Sdan sekalipun keberadaan materi pokoknya dipostulaskan oleh fisika, tetapi demonstrasi tentang prinsip-prinsip sandarannya diserahkan kepada sebuah ilmu yang lebih tinggi, yaitu metafisika, di atas itulah prinsip-prinsip itu diterima sebagai aksiomatik, karena dalam setiap ilmu khusus tidak selalu perlu mendemonstrasikan postulat-postulat atau praduga-praduga yang menjadi sandarannya.

Dari prinsip-prinsip ini, sebagaimana disebutkan di atas, Ibnu Sina menyinggung dalil bahwa benda-benda fisik tersusun dari materi dan bentuk. Terhadap dua prinsip ini, ditambahkan sebuah prinsip nonfisik, yaitu akal-kecerdasan aktif (malaikat Jibril), yang atas itu benda-benda itu, materi maupun bentuknya, bergantung. Penyelidikan akal aktif ini pada hakikatnya bukanlah obyek sejati ilmu fisika. Selain itu prinsip ini membantu memelihara kesempurnaan entitas-entitas fisik yang primer dan sekunder.

Hubungan sebab, dan akhirnya Sebab Pertama dengan wujud merupakan soal pokok utama metafisika. Dari empat buah sebab Aristoteles, sebab efisien (*al-ilal al-fa'iliyyah*) mempunyai hubungan yang sangat menentukan dengan *wujud*. Ia memberi wujud kepada sebuah entitas yang tidak dimilikinya, selama ia tidak memilikinya sambil tetap berbeda dengannya. Antara sebab efisien dan akibatnya, menurut Ibnu Sina, harus ada persesuaian atau proporsi tertentu. Dari sini dapat disimpulkan bahwa sebab secara ontologik mendahului akibat, dan pada

dasarnya lebih tinggi kadar realitasnya. Oleh karena itu jika wujud mutlak dipandang sebagai sebuah entitas, entitas seperti itu akan menjadi serupa dengan wujud yang paling real.

Pertimbangan terhadap tiga sebab lainnya pun merupakan wilayah metafisika. Sebab material, bermula dari materi utama dalam kaitannya dengan bentuk pada umumnya, dapat dikembalikan pada prinsip potensialitas atau resptivitas (daya penerimaan). Bentuk, di pihak lain, dapat disamakan dengan prinsip aktualitas atau penyelesaian. Bentuk-bentuk material berada dalam materi dan memberikan wujud actual padanya. Bentuk-bentuk immaterial sama sekali terlepas dari materi.

Sebab final (*al-ghaiyyah*) didefinisikan sebagai “yang menyebabkan” tindakan itu dilakukan. Pada dasarnya, ia dapat dipandang sebagai agen. Dalam konsepsi sang agen, sebab final sebab final mendahului sebab-sebab lainnya, karena sebab-sebab lain itu dipahami lebih kemudian daripadanya. Sebab final juga lebih utama dalam hal definisi, karena sebab final masuk ke dalam definisi sebab-sebab yang lain¹²..

Bagian lain yang perpautan dengan fisika mempelajari sesuatu yang menyertai benda, yaitu gerak dan diam, ruang dan kosong, keterbatasan dan ketidakterbatasan, kontak, perhubungan, penggantian, dan sebagainya. Secara umum, pembahasan itu

¹² Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadi Kartanegara, (Jakarta : Pustaka Jaya, 1986), hlm 200-219

sedikit sekali memperlihatkan keaslian dan hanya merupakan sebuah penjelasan konsep-konsep yang klop dengan garis-garis Aristotelian¹³.

Bidang fisika selanjutnya adalah masalah kesatuan dan keanekaan¹⁴. Persoalan tersebut secara logis mengantar kita pada pembahasan tentang Prinsip Pertama Wujud, Yang Maha Esa. Aristoteles telah menjadikan Prinsip Pertama Wujud sebagai obyek utama pemikiran metafisika. Bagi Ibnu Sina, karakteristik esensial Wujud ini, yang mengatasi dunia entitas-entitas yang mungkin, adalah wajib (niscaya). Pembuktian esensinya secara logis berkaitan erat dengan karakteristik ini, karena betapapun panjangnya rangkaian entitas yang mungkin di dunia kemungkinannya, namun pada akhirnya ia harus berhenti pada suatu prinsip yang niscaya, tempat rangkaian itu bergantung. Ibnu Sina melihat bahwa dalam pembuktian ini kita terutama sekali berkepentingan dengan dengan sebab pertama (efisien) rangkaian tersebut, yang berpegang teguh padanya dalam suatu hubungan yang esensial.

Tuhan telah lama dipersepsi sebagai sebab yakni Sebab Pertama (*al-Ilalat al-ula*). Mempersepsi Tuhan sebagai sebab beranjak dari keyakinan bahwa suatu kejadian tidak bisa terjadi karena dirinya sendiri, tetapi terjadi karena sesuatu yang lain. Sesuatu yang lain itulah yang disebut sebab,

¹³ Ibn Sina, *Asy-Syifa* ... hlm. 93- 152

¹⁴ Ibn Sina, *Asy-Syifa* ... hlm. 93- 152

sedangkan kejadian itu sendiri biasanya disebut akibat atau *musabbab*. Kejadian selalu mengandaikan adanya perubahan, setiap perubahan atau kejadian selalu membutuhkan *murajjih* (alasan) untuk pengaktualannya. Ketika Tuhan dikatakan sebagai Sebab, maka ia disebut Sebab Pertama (*Causa Prima*), yang menunjukkan bahwa betapa Ia adalah sebab paling awal dan paling fundamental dari semua sebab-sebab lainnya yang berderet panjang. Sebagai Sebab Pertama, maka Ia sekaligus adalah Sumber, dari mana alam semesta berasal¹⁵.

Pada masa Romawi yang kemudian, sekelompok filosof Yunani (disebut Neoplatonisme), yang dipimpin oleh Plotinus (w. 270) telah mengembangkan beberapa pandangan Plato ke dalam sebuah kosmologi yang terperinci yang menghubungkan Tuhan Sebab Pertama ini dengan kehidupan manusia dengan cara yang mirip dengan pengertian religious. Kosmologi kaum Neoplatonis bersandar pada tiga dasar : *pertama*, pada astronomi dan metafisika Aristoteles, yang mengacu pada sebab pertama; *kedua*, pada beberapa konsepsi logis dan mitologis Plato, yang telah tertarik pada aspirasi-aspirasi wujud-wujud material terhadap norma-norma non material di seberang mereka ; dan *ketiga*, pada pengalaman mistik. Pada awalnya, kosmologi Neoplatonis mengandaikan pengertian religious Helenik pagan, tetapi dapat disesuaikan dengan

80. ¹⁵ Lihat, Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan....* hlm.

ajaran-ajaran Kristen; pada umumnya ia dapat diterima dalam tradisi *philosophia* menjelang masa Islam¹⁶.

Argumentasi Ibnu Sina tentang Tuhan, yang menjadi doktrin penting bagi dogma teologi Katolik Roma sesudah Aquinas, lebih mendekati pembuktian Leibniz tentang Tuhan sebagai dasar akan adanya dunia, yaitu pemberian Tuhan lah, apa yang kita dapat mengerti tentang adanya dunia¹⁷.

2. Hubungan Logika dan metafisika Ibnu Sina

Sebagaimana disinggung di atas, metafisika adalah cabang filsafat yang mempelajari hakikat realitas. Hakikat realitas dapat dicari dan ditemukan di balik sesuatu yang tampak atau nyata. Oleh sebab itu, metafisika selalu mencari kebenaran/ hakikat realitas di balik yang tampak dan nyata. Sikap seperti itu adalah kritis, yaitu suatu sikap yang selalu ingin tahu dan membuktikan tentang sesuatu yang sudah atau serba dianggap benar. Teori dalam metafisika bahwa kenyataan kebenaran / hakikat realitas bukanlah apa yang tampak, tetapi apa yang berada di balik yang tampak.

¹⁶ Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia , Masa Klasik*, buku kedua (Jakarta : Paramadina, 2002), Hlm 254

¹⁷ Fazlur Rahman, Ibnu Sina, dalam, *Para Filosof Muslim*, M.M. Syarif, terj. Cet. XI, (Bandung : Mizan, 1998), hlm. 105. Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat*, terj. Sigit Jatmiko, cet. III, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 767-771

Dalil-dalil, hukum-hukum dalam logika bagi metafisika bukan apa yang telah dirumuskan yang menjadi hakikat kebenaran, tetapi apa yang ada di balik rumusan tersebut. Dengan demikian bagi logika, metafisika merupakan kritik terhadap dalil dan hukum-hukumnya. Semakin erat hubungan metafisika dengan logika, kebenaran logis semakin dapat dipertanggungjawabkan. Oleh karena itu, kebenaran logis mendekati pada hakikat realitas. Semakin mampu berpikir logis, orang tidak tertipu oleh kebenaran yang tampak¹⁸. Pemikiran logika Ibnu Sina tentang pencapaian definisi dengan metode pemisahan dan pembedaan konsep-konsep secara tegas dan keras, pada akhirnya digunakan Descartes sebagai dasar bagi tesisnya tentang dualism akal-tubuh.

Dalam *Maqalat kelima* terdiri dari 9 pasal Ibnu Sina membahas sekitar aspek konsep-konsep logika, yaitu tentang perbedaan antara konsep abstrak (kulli) dan konkret (juz'I), jenis dan genre', batasan sempurna (tamm) dan kurang (naqish), serta penjelasan tentang bagaimana wujud segala entitas¹⁹. Pada propoisi (*maqalat*) ini nampak metafisika bercampur dengan logika, karena pembahasan prinsip-prinsip substansi mendorong ke arah pembahasan prinsip-prinsip demonstrasi (burhan).

¹⁸ Surajiyo, *Dasar-Dasar Logika*, (Jakarta; Bumi Aksara, 2006), hlm. 17

¹⁹ Ibn Sina, *Asy-Syifa* ... hlm. 195-248

Setelah mengetengahkan sebuah pengantar yang singkat di mana seluruh materi pokok logika dibagi ke dalam apa yang menjadi obyek konsepsi dan apa yang menjadi obyek putusan, Ibnu Sina mendiskusikan lima term *Isagoge Porphy*, diteruskan dengan mengklasifikasi proposisi-proposisi dengan cara tradisional. Dengan menempatkan pembahasan pendahuluan ini sebagai latar belakang, Ibnu Sina beralih kepada demonstrasi dan silogisme secara umum. Demonstrasi (*al-Burhan*) diartika sebagai sebuah argument yang terdiri dari premis-premis yang tidak dapat diragukan, yang menghasilkan kesimpulan yang tidak dapat diragukan pula. Bentuk absolut demonstrasi ini merupakan argument dari fakta dan argument dari penalaran fakta itu.

Semua pembuktian memerlukan tiga unsur esensial, yaitu, postulat-postulat, premis-premis dan masalah-masalah. Selain unsur-unsur ini, demonstrasi mensyaratkan adanya prinsip-prinsip utama tertentu, suatu pengetahuan yang mendahului demonstrasi yang sebenarnya. Prinsip-prinsip ini terdiri dari definisi-definisi, hipotesa-hipotesa, dan aksioma-aksioma. Pembahasan tentang logika ditutup dengan penelitian tentang kekeliruan-kekeliruan (*logic*). Kekeliruan itu, menurut Ibn Sina, dapat berupa materi dan bentuk atau dari substansi²⁰.

²⁰ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadi Kartanegara,... hlm 79-199

3. Hubungan Jiwa-Tubuh-Science Ibnu Sina

Definisi umum tentang jiwa adalah kesempurnaan pertama sebuah tubuh organic, baik ketika ia dibentuk, tumbuh dan diberi makan (seperti dalam kasus jiwa hewani), atau ketika ia memahami hal-hal yang universal dan bertindak berdasarkan pertimbangan yang mendalam –seperti dalam kasus jiwa manusia.

Sebagaimana Aristoteles, Ibnu Sina menekankan eratnya hubungan antar jiwa dan tubuh. Jiwa dalam keberadaan hakiknya merupakan suatu substansi yang independen dan adalah diri kita yang transcendental. Pada bab III telah disinggung mengenai keabadian jiwa. Argumentasi Ibnu Sina tentang keabadian jiwa itu didasarkan atas pandangan bahwa jiwa merupakan suatu substansi dan bukan merupakan suatu bentuk tubuh, yang kepada bentuk itu jiwa dikaitkan erat-erat oleh suatu hubungan mistik keduanya. Selanjutnya, jiwa sebagai non-badani, merupakan suatu substansi yang sederhana dan substansi ini menjamin kesinambungan hidupnya bahkan bila tubuh itu sendiri telah rusak.

Namun jika pada taraf transcendental, jiwa itu merupakan suatu wujud ruhaniyah murni dan tubuh belum ada bahkan sebagai suatu konsep relasional sekalipun, pada taraf fenomenal tubuh mesti sudah dapat ditentukan wujudnya sebagaimana sebuah bangunan ditentukan wujudnya oleh seorang pembangun. Itulah sebabnya, Ibn Sina berkata studi tentang aspek fenomenal jiwa termasuk dalam bidang ilmu pengetahuan alam, sedangkan wujud

transendentalnya termasuk dalam studi metafisika. Karena pada taraf fenomenal di antara jiwa dan tubuh terdapat suatu mistik yang secara eksklusif membuat keduanya serasi, maka perpindahan jiwa adalah mustahil. Oleh karena itu, Ibnu Sina Menolak sepenuhnya gagasan tentang identitas yang mungkin dari dua jiwa atau dari ego yang terlebur dengan ego ilahi. Ia menekankan bahwa kesinambungan hidupnya mestilah bersifat individual.

Dengan demikian, hubungan antara jiwa dan tubuh demikian erat sehingga hal ini bisa pula mempengaruhi akal. Sudah barang tentu, semua perbuatan-perbuatan dan keadaan psiko-fisik lainnya memiliki aspek mental dan fisik. Penekanan Ibnu Sina yang terus menerus pada pengaruh pikiran atas tubuh itu luar biasa dan merupakan salah satu dari wajah asli filsafatnya. Pada filsafat Aristoteles, hidup dan pikiran memberikan suatu dimensi baru kepada organisme materi, sedangkan pada Ibnu Sina, diilhami oleh pemikiran Neoplatonisme dan dipengaruhi oleh kegemaran metafisiknya sendiri, dimensi baru itu tidak lagi semata-mata sebuah dimensi. Segi materi dari alam terliputi oleh segi mental dan spiritualnya, walaupun, sebagai seorang dokter, ia gemar mempertahankan pentingnya keadaan fisik, terutama yang berkenaan dengan karakter emosi dan kata hati. Di sini terlihat, seni medisnya membantu dirinya untuk menjajaki sejauh mana pengaruh mental atas keadaan-keadaan tubuh.

Pada taraf yang paling lazim, pengaruh pikiran atas tubuh, tampak tak dipaksakan : kapan

pun pikiran ingin menggerakkan tubuh, maka tubuh akan menaatinya. Taraf kedua dari pengaruh pikiran terhadap tubuh adalah pengaruh emosi dan kemauan. Berdasarkan pengalaman medisnya, Ibnu Sina menganalisis, bahwa sebenarnya secara fisik orang-orang yang sakit, hanya dengan kekuatan kemauannyalah, ia dapat sembuh. Sebaliknya, orang-orang yang sehat dapat menjadi benar-benar sakit bila terpengaruh oleh pikirannya bahwa ia sakit. Sebenarnya kalau jiwa cukup kuat, jiwa dapat menyembuhkan dan menyakitkan badan lain tanpa sarana apa pun. Dari sini, Ibnu Sina menunjukkan bukti dari fenomena hypnosis dan sugesti. Ia mempergunakan pertimbangan-pertimbangan ini untuk menunjukkan kemungkinan keajaiban-keajaiban yang merupakan bagian dari pembahasan tentang masalah kenabian. Yang secara ilmiah baru pada Ibnu Sina adalah bahwa ia menjelaskan gejala-gejala seperti sihir, sugesti, dan hypnosis berdasarkan jalur-jalur ini, yaitu dengan mengacukannya kepada sifat-sifat pikiran yang mempengaruhinya itu.

Demikianlah, di tangan seorang Ibnu Sina, ilmu agama dan sains menyatu padu secara integral. Ia adalah seorang dokter, filosof, saintis sekaligus agamawan, hafal alQur'an dan menguasai berbagai ilmu pengetahuan secara mendalam. Dalam bahasa al-Faruqi, keilmuannya dinaungi oleh spirit tauhid²¹. Di sini, tidak ada dikotomi keilmuan. Karena,

²¹ Ismail al-Faruqi dan Lois Lamy' al-Faruqi, *tauhid Dasar Peradaban Islam*, dalam *Ulumul Qur'an* No 1. VII/ th. 1996, hlm 43

dikotomi ilmu agama dan umum ternyata mempunyai implikasi serius, antara lain semakin suburna hidup sekuler yang menempatkan agama hanya sebagai urusan pribadi.

Perspektif pemikiran Islam selalu berangkat dari proposisi bahwa ilmu itu milik Allah sebagaimana semua yang ada di alam ini adalah milik Allah. Dan ilmu yang datang dari Allah itu sebaliknya diberikan kepada manusia untuk sebesar-besarnya kemanfaatan yang dapat diraih oleh manusia dalam kehidupannya di dunia ini sambil memelihara kelestarian dan keselamatan alam dan seisinya itu. Untuk itulah konsep *khalifah Allah fi al-Ardh* dimunculkan dalam rangka memelihara amanah dan misi yang diberikan kepada manusia itu. Semua itu sekaligus dalam rangka mengajar manusia untuk tunduk dan menyembah hanya kepada-Nya. Oleh karena itu, konsep ilmu dalam pemikiran Islam adalah bagian dari rangkaian yang bersifat integral dan universal, yang tidak hanya bersifat horizontal antara sesama, tetapi juga vertical kepada Allah Yang Maha Memiliki dan Maha Pengatur²². Ilmu-ilmu seperti itulah yang kemudian membentuk peradaban Islam.

Tak diragukan lagi, esensi peradaban Islam (*Islamic civilization*) adalah agama Islam. Sementara, inti ajaran Islam adalah *tauhid* – suatu afirmasi atau pengakuan bahwa Allah itu Maha Esa, Pencipta yang

²² Mochtar Naim, *Epistemologi dan Paradigma Ilmu-Ilmu Sosial dalam Perspektif pemikiran Islam*, dalam Amin Abdullah dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum*, (Yogyakarta SUKA-Press, 2003), hlm. 79

mutlak dan transenden, serta Raja dan Penguasa alam semesta²³. Tauhid, dalam peradaban Islam, secara fungsional adalah unsur atau struktur pemberi identitas peradaban. tauhid mengikat atau mengintegrasikan seluruh unsur pokok sehingga membentuk kesatuan yang padu, yang dikenal sebagai peradaban.

Tauhid merupakan sebuah pandangan umum tentang realitas, kebenaran, ruang dan waktu, dunia dan sejarah umat manusia. Sebagai suatu *weltanschauung*, tauhid meliputi prinsip-prinsip berikut :

Pertama, dualitas; realitas meliputi dua kategori umum yaitu Tuhan dan bukan Tuhan, atau pencipta dan ciptaan. Realitas pertama mempunyai satu anggota yaitu Allah yang bersifat mutlak dan Maha Kuasa. Sedangkan realitas kedua berupa tatanan ruang dan waktu, pengalaman dan proses penciptaan (*creation*). Dua kategori tatanan (*order*) – yaitu Pencipta dan ciptaan – merupakan konsep tentang struktur yang sangat jelas dan mutlak berbeda satu sama lainnya jikalau dilihat dari eksistensi dan peranannya secara ontologis.

Kedua, ideasionalitas. Hubungan antara dua struktur realitas –pencipta dan ciptaan – pada dasarnya bersifat ideasional. Dasar pikirnya adalah, bahwa dalam diri manusia terdapat kemampuan berpikir. Semua manusia dikarunia kemampuan

²³ Ismail al-Faruqi dan Lois Lamy' al-Faruqi, *tauhid Dasar Peradaban Islam*, dalam *Ulumul Qur'an* No 1. VII/ th. 1996, hlm 43

tersebut. Dan karunia tersebut pada hakikatnya merupakan potensi cukup kuat untuk memahami Tuhan baik secara langsung melalui pemahaman melalui pemahaman terhadap kehendak Tuhan yang tersurat dalam firman-Nya maupun secara tak langsung lewat pengamatan terhadap ciptaannya.

Ketiga, teleology. Hakikat kosmos bersifat teleologis, yaitu bertujuan, terencana, atau didasarkan pada maksud-maksud tertentu Sang Pencipta²⁴.

Sebagai esensi, tauhid memiliki dua aspek atau dimensi : dimensi metodologis dan dimensi kontentual (isi). Dimensi metodologis meliputi tiga prinsip, yaitu : unitas, rasionalisme, dan toleransi. Ketiga prinsip ini menentukan bentuk peradaban Islam. Sedangkan dalam dimensi kontentual (isi), tauhid sebagai esensi peradaban merupakan prinsip yang mendasari isi peradaban Islam itu sendiri²⁵.

Dalam mendekati, bahkan mengintegrasikan, antara ilmu-ilmu keislaman dan ilmu modern (sains) gerakannya dilakukan dari titik yang berbeda menuju dan bertemu pada titik yang sama. Ilmu-ilmu agama islam memasukkan dimensi empiris ke dalam struktur keilmuannya, sementara

²⁴ Ismail al-Faruqi dan Lois Lamy' al-Faruqi, *tauhid Dasar* hlm 44

²⁵ Ismail al-Faruqi dan Lois Lamy' al-Faruqi, *tauhid Dasar* hlm 45

sains bergerak ke arah penerimaan kembali wahyu sebagai salah satu sumber pengetahuan²⁶.

B. Menimbang *Unity Of Science* Ibnu Sina Sebagai Basis *Unity Of Sciences* IAIN/UIN Walisongo

Pemikiran manusia adalah dialog yang tak pernah terputus antara masa lalu dengan masa kini, dan masa kini dengan masa depan. “Solusi” terhadap berbagai problem masa lalu, pada tataran teoritis, itu menunjuk pada sebuah pengetahuan, tentang bagaimana memecahkan berbagai problem kekinian dan masa depan pada tataran praktis²⁷.

Kompleksitas persoalan yang ada dalam kehidupan manusia dewasa ini membuat kepercayaan kepada ilmu dan teknologi, sebagai satu-satunya yang mampu menyelesaikan persoalan manusia secara lebih memuaskan dan mendasar, mulai memudar. Bahkan masyarakat telah menganggap iptek telah gagal menciptakan kedamaian dan kebahagiaan hidup manusia. Dari itu diperlukan sebuah system ilmu pengetahuan yang tidak terpecah-pecah dan berdiri sendiri, akan tetapi bekerjasama secara harmonis, sehingga persoalan yang makin kompleks itu dapat dipecahkan secara menyeluruh, terpadu, dan mendalam ; suatu pendekatan yang sering

²⁶ Syamsul Anwar, Ke arah Epistemologi Integratif ; Mencari Arah Pengembangan Keilmuan dalam Rangka Pemekaran IAIN, dalam Amin Abdullah dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum*, (Yogyakarta SUKA-Press, 2003), hlm. 55

²⁷ Mohammad ‘Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer*, hlm. 171.

disebutkan sebagai pendekatan multidisiplin dan interdisipliner²⁸.

Kehadiran ilmu pengetahuan Islam pada hakikatnya menjadi rahmat bagi kehidupan manusia dan alam seisinya. Ilmu pengetahuan Islam pada prinsipnya berpihak untuk pembebasan dan pemberdayaan daya-daya ruhani manusia, agar dapat memahami dan menghayati, mengerti dan menjiwai kebenaran dalam segala jangkauannya menuju pengalaman iman, sebagai dasar untuk memperkiat perannya sebagai hamba Tuhan (*'abd Allah*) yang diangkat menjadi wakil-Nya (*Khalifah Allah*)²⁹

Sejak penciptaan Adam a.s. sebagai *khalifah* Allah, maka Tuhan telah membekalinya dengan ilmu pengetahuan. Al-Qur'an menjelaskan dalam surat al-Baqarah : 31 sebagai berikut : *'Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya,...'* dari ayat di atas jelaslah bahwa ilmu pengetahuan berasal dari Allah Swt. Yang diwahyukan langsung pada hamba-Nya, Adam a.s. Ilmu pengetahuan ini dibekalkan kepada Adam a.s. agar dia mampu berkomunikasi dengan lingkungannya dalam menjalankan misinya sebagai wakil Tuhan di muka bumi ini.

Dalam catatan sejarah kenabian, Idris a.s. adalah seorang Rasul Allah dan merupakan generasi ketujuh dari Adam a.s. Nabi yang diberkati ilmu pengetahuan yang banyak oleh Allah SWT. Dia mengetahui tentang ilmu

²⁸ Musya Asy'arie, Epistemologi dalam Perspektif Islam, dalam Amin Abdullah dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum*, (Yogyakarta SUKA-Press, 2003), hlm. 37

²⁹ Musya Asy'arie, Epistemologi dalam.... hlm. 40

fisika, astronomi, ilmu tulis, dan lain sebagainya. Begitu pula Nabi Syis a.s., putra Adam a.s., diberkati pula bakat ilmiah. Nama Idris maupun Syis sangat dikenal oleh masyarakat purba di wilayah Timur Tengah sebagai pembawa ilmu pengetahuan. Masyarakat purba di wilayah Timur Tengah antara lain suku Harran, Sabiin, Babilonia, Mesir-Kuno, Asiria, maupun Yunani-Kuno, mengenal Idris dan Syis dengan nama yang berbeda. Dalam bukunya *A History of Chemistry*, Bab XIX : *Harranians ((Sabians)*, Partington, sebagaimana yang dikutip oleh Umar A. Janie, menjelaskan bahwa nama Syis adalah identic dengan ‘Agathodaimon’ atau ‘Adimun’, sedangkan Idris identik dengan ‘Hermes’ (dalam tradisi Yunani – Mesir Kuno), atau Hurmus (dalam tradisi Mesir Kuno), atau ‘Enoch’ (Yahudi-Kuno) atau ‘ Akhnukh’ dalam tradisi Arab pra-Islam. Kedua nama ini, Agathodaimon dan Hermes, sangat dikenal di kawasan Harran, Asiria, maupun Babilonia; bahkan suku-suku Harran menganggap keduanya sebagai Nabi, sama seperti dalam pandangan umat Islam. Syis (Agathodaimon) dan Idris (Hermes, Enoch) dikenal oleh bangsa-bangsa Semit purba di Timur Tengah sebagai penemu atau pembawa ilmu pengetahuan pada era sebelum Banjir Besar zaman Nabi Nuh a.s.³⁰ . Dengan demikian, jelaslah bahwa ilmu pengetahuan merupakan bagian dari wahyu Allah SWT yang diberikan kepada Nabi-Nya pada awal-awal bangkitnya peradaban manusia di muka bumi ini.

³⁰ Umar A Janie, Ilmu Pengetahuan dan Teknologi Dalam Perspektif Islam, dalam Amin Abdullah dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum*, (Yogyakarta SUKA-Press, 2003), hlm. 109

Kehadiran al-Qur'an dan Sunnah telah mengubah pola berfilsafat dalam konteks dunia Islam secara radikal sehingga lahir hal yang bisa betul-betul disebut "filsafat profetik". Realitas dan meta historis penyampaian al-Qur'an merupakan perhatian utama para pemikir Islam dalam melakukan kegiatan berfilsafat. Implikasinya, kandungan al-Qur'an dan pancarannya dalam sosok Nabi Muhammad adalah sumber utama segenap pengetahuan kaum muslim, baik pengetahuan yang secara langsung terkait dengan dasar-dasar agama maupun yang tidak langsung, semisal logika, bahasa, kesusastraan dan kedokteran³¹.

Sebagaimana disebutkan di atas, di tangan seorang Ibnu Sina, ilmu agama dan sains menyatu padu secara integral. Di sini, tidak ada dikotomi keilmuan. Karena, dikotomi ilmu agama dan umum ternyata mempunyai implikasi serius, antara lain semakin suburna hidup sekuler yang menempatkan agama hanya sebagai urusan pribadi. Keilmuan Ibnu Sina berbasis pada al-Qur'an dan sunnah dan memiliki spirit tauhid. Keilmuan model ini akan menghasilkan ilmuwan yang agamis dan agamawan yang saintis, tentu ini sangat relevan dengan program IAIN menuju UIN Walisongo.

Ilmuwan modern yang getol memperjuangkan paradigma *unity of science* adalah Otto Neurath (1882-1945M) yang kemudian dilanjutkan oleh Rudolph Carnap (1891-1970) dan teman-temannya dalam *Vine Circle*. Akan tetapi, sesungguhnya Neurath tidak memiliki konsep

³¹ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam ; sebuah Peta Kronologis*, (Bandung : Mizan, 2001), hlm. xiv

penyatuan yang melibatkan wahyu (Alqur'an) dalam *unity of science* yang digagasnya. *Unity* yang dimaksud Neurath lebih pada upaya menggabungkan metodologi ilmu-ilmu kealaman dengan metodologi ilmu-ilmu humaniora.³²

Bagi IAIN/UIN Walisongo istilah kesatuan ilmu *unity of Sciences (Wahdat al-ulum)* memiliki makna yang khas. Istilah ini telah disepakati menjadi paradigme yang dianut institusi ini. Paradigma ini menegaskan bahwa semua ilmu saling berdialog dan bermuara pada satu tujuan yakni mengantarkan pengkajinya semakin mengenal dan semakin dekat pada Allah, Sang Maha Benar (*al-Haqq*). Prinsip-prinsip paradigme *Unity of Sciences (wadah al-ulum)* adalah sbb³³:

1. Meyakini bahwa bangunan semua ilmu pengetahuan sebagai satu kesatuan yang saling berhubungan yang kesemuanya bersumber dari ayat-ayat Allah baik yang diperoleh melalui para Nabi, eksplorasi akal, maupun eksplorasi alam.
2. Memadukan nilai universal Islam dengan ilmu pengetahuan modern guna peningkatan kualitas hidup dan peradaban manusia.
3. Melakukan dialog yang intens antara ilmu-ilmu yang berakar pada wahyu (*revealed sciences*), ilmu-ilmu modern (*modern sciences*), dan *local wisdom*.

³² Muhyar Fanani, *Unity Of Sciences Sebagai* Hlm 3

³³ Muhyar Fanani, *Empat Istilah Kunci dalam Visi Misi IAIN Walisongo 2014*, hlm 9, disampaikan dalam acara Raker Auditor Mutu Internal LPM IAIN Walisongo di Hotel Amanda Hills Bandungan Semarang, Kamis 24 April 2014. s

4. Menghasilkan ilmu-ilmu baru yang lebih humanis dan etis yang bermanfaat bagi pembangunan martabat dan kualitas bangsa serta kelestarian alam.
5. Meyakini adanya pluralitas realitas, metode, dan pendekatan dalam semua aktifitas keilmuan.

Dalam hal pendekatan, paradigma *Unity of Sciences* menggunakan pendekatan *theo-anthropocentris* yakni sebuah cara pandang bahwa realitas ketuhanan dan kemanusiaan adalah satu kesatuan yang padu dan tidak terpisahkan. Untuk itu, dalam berpengetahuan, manusia tidak bisa melepaskan diri dari nilai-nilai ketuhanan.

Adapun strategi yang dilakukan IAIN Walisongo untuk mengimplementasikan paradigma *Unity of Sciences* adalah sbb :

1. Tauhidisasi³⁴ semua cabang ilmu.
2. Revitalisasi³⁵ wahyu sebagai sumber strategi
3. Humanisasi ilmu-ilmu keislaman³⁶
4. Spiritualisasi ilmu-ilmu modern³⁷

³⁴ Yang dimaksud Tauhidisasi adalah pengembalian orientasi semua ilmu dari ilmu untuk ilmu menjadi ilmu dari Tuhan dan manusia.

³⁵ Yang dimaksud revitalisasi wahyu pengakuan bahwa semua cabang ilmu memiliki landasan pada wahyu baik langsung maupun tidak langsung. Oleh karena itu tidaklah mungkin ada ilmu yang bertentangan dengan wahyu.

³⁶ Humanisasi yang dimaksud adalah merekonstruksi ilmu-ilmu keislaman agar semakin menyentuh dan membri solusi bagi persoalan nyata kehidupan manusia Indonesia. Strategi humanisasi ilmu-ilmu keislaman mencakup upaya memadukan nilai universal Islam dengan ilmu pengetahuan modern guna peningkatan kualitas hidup dan peradaban manusia.

5. Revitalisasi *local wisdom*³⁸

Dalam perubahan ini, yang dilakukan tentu tidak hanya sekedar menambah fakultas baru dalam bidang di luar ilmu-ilmu keislaman tersebut, melainkan juga, dan terutama sekali, adalah upaya mencari suatu epistemologi yang dapat menghilangkan dikotomi antara ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu serta dapat membawa ilmu-ilmu keislaman yang menjadi bidang kajian utama IAIN lebih memiliki dimensi empiris melalui persentuhan dengan ilmu-ilmu umum.

Bagaimana Paradigma, pendekatan dan strategi di atas diwujudkan kurikulum, dan silabi di setiap jurusan/program studi), langkah aksinya antara lain berupa reorientasi kurikulum dan silabi.

Sesuai dengan sifat integral dan integrative dari agama dalam kehidupan manusia, maka kajian keislaman semestinya tidak membuat bidang-bidang kajian yang ada menjadi pengetahuan keislaman yang terpecah-pecah. Ini tidak berarti bahwa dalam setiap jurusan mesti dipelajari satu atau dua mata kuliah dasar umum, melainkan

³⁷ Spiritulisasi adalah memberikan pijakan nilai-nilai Ketuhanan (ilahiyyah) dan etika terhadap ilmu-ilmu sekuler untuk memastikan bahwa pada dasarnya semua ilmu berorientasi pada peningkatan kualitas/ keberlangsungan hidup manusia dan alam serta bukan perusakan keduanya. Strateginya meliputi segala upaya membangun ilmu pengetahuan baru yang didasarkan pada kesadaran kesatuan ilmu yang kesemuanya bersumber dari ayat-ayat Allah.

³⁸ Revitalisasi *local wisdom* adalah penguatan kembali ajaran-ajaran luhur bangsa. Strategi yang ditempuh terdiri dari semua usaha untuk tetap setia pada ajaran luhur budaya local dan pengembangannya guna penguatan karakter bangsa.

bagaimana kurikulum dan silabi dalam setiap jurusan disusun sehingga pokok-pokok ilmu keislaman menjadi fondasinya dan bidang kajian jurusan menjadi bangunan di atasnya³⁹.

Sifat integrative Islam juga terlihat dalam kenyataan bahwa ilmu-ilmu keislaman sebagian besar berkaitan dengan pembentukan kepribadian muslim. Karena itu, kegiatan belajar-mengajar mesti menyentuh persoalan pengembangan kepribadian muslim

Tekanan kepada keindonesiaan dan kemanusiaan umum juga perlu diwujudkan dan penyusunan kurikulum dan silabi. Ini tidak mesti dalam wujud dimasukkannya kajian interaksi antara Islam dan kebudayaan daerah, melainkan yang lebih penting adalah bahwa kurikulum disusun sedemikian rupa sehingga kekhasan Islam di negeri ini diperteguh dan dikembangkan.

Dengan demikian, selain bangunan ilmu keislaman yang dipelajari menjadi berciri khas Indonesia, mahasiswa juga dilatih untuk mengenali dengan baik persoalan-persoalan nyata yang dihadapi masyarakat dan mencoba ikut menanganinya.

³⁹ Machasin, Etika Spiritual Epistemologi dalam Islamic Studies di IAIN, dalam, Amin Abdullah dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum*, (Yogyakarta SUKA-Press, 2003), hlm. 123.

BAB V

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Kitab asy-syifa juz I berisi tentang ilmu ilahiyah (metafisika). Metafisika disebut sebagai induk semua ilmu, karena ia merupakan kunci untuk membedah pertanyaan paling penting yang dihadapi oleh manusia dalam kehidupan. Pertanyaan-pertanyaan tersebut sangat mendasar dalam menentukan nasib akhir manusia serta kebahagiaan dan kemalangan abadinya. Materi- materi yang ada dalam kitab asy-syifa juz I ini terdiri dari sepuluh maqalah (proposisi), setiap maqalat terdiri dari beberapa pasal.

Ibn Sina mengawali tulisan *Asy-Syifa'* dengan definisi konvensional metafisika sebagai studi tentang entitas-entitas yang bersifat imateriil, yang menelaah prinsip-prinsip pokok segenap entitas fisik dan matematis dan memperkenalkan Sebab dari segala sebab dan Prinsip utama dari segala prinsip.

Setelah dilakukan tinjauan dengan seksama, penelitian ini mengungkapkan gambaran tentang *Unity of Science* Ibnu Sina. Integrasi antara metafisika, logika dan fisika (science) ini terlihat, misalnya, dalam pemikiran Ibnu Sina tentang fisika. Ia memberi definisi fisika sebagai

benda-benda, sejauh mereka mudah dipengaruhi oleh perubahan. Di sini, sekalipun keberadaan materi pokoknya dipostulatkan oleh fisika, tetapi demonstrasi tentang prinsip-prinsip sandarannya diserahkan kepada sebuah ilmu yang lebih tinggi, yaitu metafisika, di atas itulah prinsip-prinsip itu diterima sebagai aksiomatik. Di tangan seorang Ibnu Sina, ilmu agama dan sains menyatu padu secara integral. Di sini, tidak ada dikotomi keilmuan. Karena, dikotomi ilmu agama dan umum ternyata mempunyai implikasi serius, antara lain semakin suburnya hidup sekuler yang menempatkan agama hanya sebagai urusan pribadi. Keilmuan Ibnu sina berbasis pada al-Qur'an dan sunah dan memiliki spirit tauhid. Keilmuan model ini akan menghasilkan ilmuwan yang agamis dan agamawan yang saintis, tentu ini sangat relevan dengan program IAIN menuju paradigma *unity of sciences* UIN Walisongo .

B. SARAN

Khazanah keislaman yang demikian luas menuntut pengkaji untuk memilah-milah bagian yang akan dikajinya. Pilihan ini juga menyangkut metode kajian yang dipakai dan pengubahan asumsi mengenai hakikat objek kajian. Sudah saatnya untuk untuk menghilangkan

dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum, karena pada hakikatnya semua ilmu berasal dari Allah SWT.

Paradigma *Unity Of sciences* perlu dijabarkan dalam kurikulum dan silabus, serta evaluasi yang menyeluruh di semua bidang.

SUMBER BACAAN

- Achmad Baiquni, *al-Qur'an, ilmu Pengetahuan dan Teknologi*, (Jakarta : Dana Bhakti Wakaf, 1994),
- Ahmad Fuad al-ahwani, *al-Falsafah al-Islamiyah*, (Kairo : Dar al-Qalam, tt)
- Akh. Minhaji, transformasi IAIN menjadi UIN, sebuah pengantar, dalam, M. amin Abdullah, dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum; Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, (Yogyakarta : SUKA-Press, 2003)
- Ali Harb, *Kritik Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema, (Yogyakarta : LkiS, 2004)
- Ali Harb, *Relativitas Kebenaran*, terj. Umar Bukhori dan Ghazi Mubarak, (Yogyakarta ; IRCiSoD, 2006)
- Amsal Bahtiar, *Filsafat Agama*, (Jakarta : Logos, 1997)
- Armahedi Mahzar, *Revolusi Integralisme Islam ; Merumuskan Paradigma Sains Dan teknologi Islami* (Bandug ; Mizan, 2004)
- Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat*, terj. Sigit Jatmiko, dll (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007)
- C. A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu pengetahuan dalam Islam* (Jakarta : Yayasan Obor Indonesia, 1991)
- C. Verhaak dan R. Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, (Jakarta : Gramedia Pustaka Utama, 1997)

Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam 2*, (Jakarta : PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1993)

E. Kusnadiningrat, *Hassan Hanafi: Islam Adalah Protes, Oposisi, dan Revolusi*, www.islamlib.com down load tanggal 16 september 2014

Fazlur Rahman, Ibnu Sina, dalam, *Para Filosof Muslim*, M.M. Syarif, terj. Cet. XI, (Bandung : Mizan, 1998)

Greg Soetomo, *Sains dan Problem Ketuhanan*, (Yogyakarta : Kanisius, 1995)

Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, (Bandung : Mizan, 2005)

Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, ((Jakarta : Bulan Bintang, 1978)

Hasan Hanafi, *Turas dan Tajdid ; Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*, (Yogyakarta : Titian Ilahi Press, 2001)

Hassan Hanafi, *Agama, Kekerasan & Islam Kontemporer*, terjemah, Ahmad Najib, (Yogyakarta: Jendela, 2001)

Hassan Hanafi, *Islamologi 2; dari Rasionalisme ke Empirisme*, (Yogyaarta : LkiS, 2007)

Hassan Hanafi, *Islamologi I ; Dari Teoloi Statis ke Anarkis*, Terj. Miftah faqih (Yogyakarta; LkiS, 2007)

<http://fikriamiruddin..com/2010/10/filosofis.html> *Urgensi Metodologi Dalam Kajian Keislaman (Islamic Studies)*

<http://kbbi.web.id/humanisasi>, download tanggal 16 september 2014

<http://www.antaranews.com/berita/360483/iain-walisongo-target-tahun-ini-jadi-universitas>, Selasa, 26 Februari 2013 20: 25 WIB

Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, (New York : Harper & Row Publisher, 1971)

Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan dalam sains Kontemporer dan Agama*, terj. Fransiskus Borgias M. (Bandung: Mizan Pustaka, 2005)

Ibn Sina, *Asy-Syifa* (UEA : al-idarah al-Ammah li ats-taqafah, tt)

Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam, cet. Ketiga* (Jakarta ; Bumi Aksara, 2004)

Ibrahim Madkour, *muqaddimah*, dalam Ibn Sina, *Asy-Syifa* (UEA : al-idarah al-Ammah li ats-taqafah, tt)

Ilyas Supena, *Desain Ilmu-Ilmu Keislaman dalam Pemikiran Hermeneutika Fazlur Rahman*, (Semarang; Walisongo Press, 2008)

Isma'il Raji al-Faruqi, *Islamisasi Pengetahuan*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung, Pustaka, 1984)

Ismail al-Faruqi dan Lois Lamy' al-Faruqi, *tauhid Dasar Peradaban Islam*, dalam *Ulumul Qur'an* No 1. VII/ th. 1996

Jamil Ahmad, *Seratus Muslim Terkemuka*, (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1987)

Jean Jolivet, Perkembangan pemikiran filsafat dalam hubungan dengan Islam hingga Ibnu Sina, dalam ,

Islam, Filsafat dan Ilmu, Dodong Djiwapradja, (terj),
(Jakarta; Pustaka Jaya, 1984)

Jhon Hedley Brooke, *Science and Religion some Historical
Perspective* (The Cambridge University Press, 1991)

Jurnal Ulumul Qur'an, NO. 5 & 6, VOL. V, Tahun 1994

Linda Smih dan William Raeper, *Ide-Ide Filsafat dan Agama
Dulu dan Sekarang*, terj. (Yogyakarta : Kanisius,
2000)

Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta : Gramedia Pustaka
Utama, 1996)

Louis Leahy, *Filsafat Ketuhanan Kontemporer*, (Yogyakarta :
tp, 1993).

M. M. Syarif, *History of Muslim Philosophy, volume one*,
(Otto Horrassowitz, Weisbaden, 1963)

M. Syafii Anwar, *Istaq, "rumah Ilmu" Untuk Masa Depan
Islam*, dalam Jurnal Ulumul Qur'an, vol III No. 1
tahun 1992

Majid Fakhri, *Sejarah Filsafat Islam ; Sebuah Peta
Kronologis*(Bandung ; Mizan, 2002)

Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. Mulyadi
Kartanegara, (Jakarta : Pustaka Jaya, 1986)

Marshal G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Iman dan
Sejarah dalam Peradaban Dunia , Masa Klasik*, buku
kedua (Jakarta : Paramadina, 2002)

- Mochtar Naim, Epistemologi dan Paradigma Ilmu-Ilmu Sosial dalam Perspektif pemikiran Islam, dalam Amin Abdullah dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum*, (Yogyakarta SUKA-Press, 2003)
- Mohammad ‘Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan, (Yogyakarta : Islamika, 2003)
- Mohammad Akbar, *Ismail Raji al-Faruqi, Penggagas Islamisasi Ilmu*, www. Republika OnLine, Senin, 24 Februari 2014
- Mohsen Gharawiyani, *Pengantar memahami Buku Daras Filsafat Islam, (SII, Jakarta : 2012)*
- Muhammad Atif al-Iraqi, *Metode Kritik Filsafat Ibn Rusyd; Peletak Dasar-Dasar Filsafat Islam*, terj. Aksin Wijaya, (Yogyakarta ; IRCiSod, 2003)
- Muhammad Baqir Ash-Shadr, *Falsafatuna*, terj. M. Nur Mufid bin Ali, (Bandung; Mizan, 1993)
- Muhammad Taqi Misba Yazdi, *Buku dasar Filsafat Islam*, (Bandung : Mizan, 2003)
- Muhyar Fanani, *Pudarnya Pesona Ilmu Agama*, (Yogyakarta ; Pustaka Pelajar, 2007)
- Muhyar Fanani, *Unity Of Sciences Sebagai Paradigma Keilmuan Iain Walisongo : Sebuah Bahan Diskusi*, Disampaikan dalam Workshop Implementasi Desain Penelitian dan Pengabdian Masyarakat Berbasis pada *Unity of Sciences*, Hotel Neocandi, 27 Nopember 2013.

- Mulyadhi Kartanegara, *integrasi Ilmu, ; sebuah Rekonstruksi Holistik* (Bandung : Mizan Pustaka, 2005)
- Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan ; Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta : Lentera Hati, 2006),
- Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan ;Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta : Lentera Hati, 2006)
- Muniron, *Epistemologi Ikhwan As-Shafa* (Yogyakarta ; Pustaka Pelajar, 2011)
- Musya Asy'arie, Epistemologi dalam Perspektif Islam, dalam Amin Abdullah dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum*, (Yogyakarta SUKA-Press, 2003)
- Naquib al- Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, terj. Saiful Muzani, (Bandung : Mizan, 1989)
- Naquib al-Attas, *Secularism an the Phylosophy of future*, (London : Marsell : 1985)
- Poerwananta, *Seluk Beluk Fisafat Islam*, (Bandung ; Remaja Rosda Karya, 1993)
- Pradana Boy, *Filsafat Islam, Sejarah, Aliran dan Tokoh*, (Malang, UMM Press, 2003)
- Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy, part 1* (London and New York : Routledge, 1996)
- Seyyed Hossein Nasr, *antara Tuhan, Manusia dan Alam*, (Yogyakarta : IRCiSoD, 2003)

Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam ; Teologi, Filsafat dan Gnosis* (CIIS Press, tt)

Sholihan, *Modernitas, Postmodernitas dan Agama* (Semarang, Walisongo Press, 2008)

Sirajuddin Zar, *Flisafat Islam ; Filosof dan Filsafatnya* (Jakarta ; RajaGrafindo Persada, 2007)

Surajiyo, *Dasar-Dasar Logika*, (Jakarta; Bumi Aksara, 2006)

Syaiful Muzani, *Pandangan Dunia dan Gagasan Islamisasi Syed Mohammad Naquib al-Attas*, dalam *Jurnal Studi-Srudi Islam al-Hikmah*, (Bandung : Yayasan Muthahhari, 1991)

Syamsul Anwar, *Ke arah Epistemologi Integratif ; Mencari Arah Pengembangan Keilmuan dalam Rangka Pemekaran IAIN*, dalam Amin Abdullah dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum*, (Yogyakarta SUKA-Press, 2003)

T.J. De Boer, *Tarikh al-Falsafah fi al-Islam* (Kairo : *Mathba'ah Lajnah at-ta'lif wa at-tarjamah wa an-Nasyr*, tt)

Thomas McCarty, *Metodologi Teori Kritis Jurgen Habermas*, terj. Nurhadi (Yogyakarta ; Kreasi Wacana, 2011)

Ulumul Qur'an, Vol III No 1 tahun 1992.

Umar A Janie, *Ilmu Pengetahuan dan Teknologi Dalam Perspektif Islam*, dalam Amin Abdullah dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum*, (Yogyakarta SUKA-Press, 2003)

www. Republika OnLine, *Al Faruqi: Islamisasi Ilmu Pengetahuan Bersumber Tauhid*, Senin, 29 September 2014 Yahya Hasyim Hasan Farghal, Pokok Pikiran tentang Hubungan antara Ilmu dan Agama, dalam, *Permasalahan Metodologis dalam Pemikiran Islam*, (ed), Abd. Al-Hamid Abu Sulaiman, terj. Rifyal Ka,bah (Jakarta : Media DDa'wah, 1994)

Yudian W. Asmin, Hasan Hanafi Mujaddid Abad ke-15? Kata Pengantar dalam Hasan Hanafi, *Turas dan Tajdid ; Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*, (Yogyakarta : Titian Ilahi Press, 2001)

Ziauddin Sardar, *Jihad Intelektual, merumuskan Parameter-Parameter Sains Islam*, terj. AE Priyono (Surabaya : Risalah Gusti, 1998)

Ziauddin Sardar, *Masa Depan Islam*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung : Pustaka, 1987)