

BAB IV

ISLAMISASI ILMU

A. Pengertian Islamisasi Ilmu dan Latar Belakang Kemunculnya

Dalam bahasa Arab, istilah islamisasi ilmu dikenal dengan istilah *"islamiyyat al-ma'rifat"* dan dalam bahasa inggris disebut dengan *"islamization of knowledge"*. Jadi, islamisasi ilmu merupakan istilah yang mendeskripsikan berbagai usaha dan pendekatan untuk mensitesakan antar etika Islam dengan berbagai bidang pemikiran modern. Produk akhirnya akan menjadi *ijma'* (keepakatan) baru bagi umat Islam dalam bidang keilmuan yang sesuai dan metode ilmiah yang tidak bertentangan dengan norma-norma Islam.¹

Mulyadhi Kartanegara dalam bukunya *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* memaknai istilah islamisasi ilmu sebagai proses naturalisasi ilmu dalam rangka meminimalisir dampak negatif ilmu pengetahuan sekuler terhadap spiritualitas dan dengan begitu spiritualitas menjadi terlindungi. Lebih lanjut, menurutnya, proses islamisasi ilmu merupakan sebuah proses yang wajar dan alamiah, sebab ilmu tidak pernah netral dan bebas nilai. Sebagaimana yang telah Mulyadhi buktikan dan terangkan di dalam gagasan naturalisasi dan sekukarisasi ilmu.²

Perlu digarisbawahi bahwa terkait istilah islamisasi ilmu Mulyadhi Kartanegara memberikan beberapa catatan khusus. Yang *pertama*, unsur Islam

¹ Ismail Raji' Al-Faruqi, "Islamization of Knowledge" dalam www.wikipedia.com, diakses tanggal 8 Juli 2016.

² Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar...*, hlm. 01.

dalam istilah islamisasi tidak mesti dipahami secara ketat sebagai ajaran yang harus ditemukan rujukannya secara harfiah dalam Al-Qur'an dan hadis, namun sebaiknya haruslah dilihat dari segi spiritnya yang tidak boleh bertentangan dengan ajaran-ajaran fundamental Islam, seperti kepercayaan kepada Tuhan, alam gaib, malaikat, hari akhir dan wahyu / kenabian. Rujukannya bisa bermacam sumber, di samping Al-Qur'an dan hadis, rujukannya bisa dari sumber-sumber lain, seperti Yunani Klasik, Persia, India pada masa lalu, bahkan Barat sendiri pada masa kini. Menurut Mulyadhi, pada saat ini sebuah agama tidak bisa lagi membatasi diri secara eksklusif hanya pada sumber aslinya, tetapi harus terbuka pada sumber kebenaran dan kebijaksanaan dari luar selama mereka tidak bertentangan dengan prinsip ajarannya.³

Kedua, islamisasi ilmu yang Mulyadhi usulkan tidak semata pelabelan sains dengan ayat Al-Qur'an atau hadis yang dipandang cocok dengan penemuan ilmiah, tetapi beroperasi pada level epistemologis. Diawali dengan melakukan dekonstruksi terhadap epistemologi Barat yang berkembang sekarang dan kemudian merekonstruksi epistemologi alternatif dengan meramu secara kritis bahan-bahan yang ada dalam tradisi intelektual Islam yang dibina selama lebih dari satu millenium oleh para filosof dan para ilmuwan Muslim klasik. Konstruksi ulang epistemologi alternatif ini akan meliputi pembahasan status ontologis objek ilmu, klasifikasi dan metode-metode ilmiah ilmu.⁴

³ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan...*, hlm. 130.

⁴ *Ibid*, hlm. 131.

Ketiga, islamisasi ilmu didasarkan pada asumsi bahwa sains atau ilmu tidak pernah bersifat netral dan bebas nilai.⁵

Latar belakang kemunculan gagasan islamisasi ilmu tidak lepas dari istilah naturalisasi dan sekularisasi ilmu. Analisis Mulyadhi tentang naturalisasi ilmu dan sekulerisasinya menunjukkan ketidaknetralan ilmu. Sejak dulu ketika ilmu berkembang di suatu wilayah, ilmu tersebut dibentuk berdasarkan nilai-nilai ideologis, budaya, dan agama yang dianut oleh para pemikir dan ilmuwan di wilayah tersebut. Kemudian muncullah dengan apa yang disebut helenisasi ilmu, kristenisasi ilmu, islamisasi ilmu pada masa klasik Islam, kemudian westernisasi ilmu dalam bentuk sekularisasi oleh masyarakat Barat terhadap ilmu. Oleh karena itu, merupakan sesuatu yang alamiah bahwa ketika dari Barat ilmu ditransfer ke negara-negara Islam, ilmu tersebut mengalami naturalisasi, yaitu proses adaptasi dan akulturasi ilmu terhadap nilai-nilai religius dan budaya yang berkembang di sana. Proses naturalisasi ilmu oleh orang-orang Islam inilah menurut Mulyadhi yang melatarbelakangi adanya islamisasi ilmu.⁶

Selanjutnya, dengan adanya sekularisasi pada ilmu seperti yang telah terjadi di Barat, islamisasi ilmu barangkali tidak akan begitu penting kalau saja sekularisasi tersebut tidak menimbulkan ancaman-ancaman bahkan serangan-serangan yang begitu meruntuhkan terhadap pilar-pilar kepercayaan kepada Tuhan dan alam gaib yang dilakukan oleh ilmuwan-ilmuwan besar dunia. Namun, karena ternyata semuanya terjadi dan kita sebagai penganut

⁵ *Ibid*, hlm. 131.

⁶ *Ibid*, hlm. 131.

agama merasa terancam secara teologis oleh teori-teori ilmiah sekuler yang pengaruhnya telah begitu mengglobal, Mulyadhi Kartanegara, sebagai sosok intelektual Muslim merasa perlu menjawab tantangan yang telah dilayangkan oleh sains modern terhadap agama.⁷ Oleh karena itu islamisasi ilmu sebagai salah satu bentuk naturalisasi ilmu perlu dilakukan untuk meminimalkan dampak negatif sains sekuler terhadap sistem kepercayaan agama.

Pada dasarnya, agama Islam sangat mendukung terhadap pencarian dan pengembangan ilmu. Banyak ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi yang memuji dan memuliakan ilmu serta mengajarkan umatnya untuk menuntut ilmu kemana saja ia mampu melakukannya. Selain itu, dorongan-dorongan serta anjuran-anjuran agama untuk menuntut ilmu dan mengolah ilmu telah mendapat sambutan serta antusiasme yang begitu besar oleh para pelajar serta manusia-manusia terbaik umat hampir di seluruh bidang ilmu yang mungkin pada masanya. Hampir seluruh bidang boleh dijamah dan dieksplorasi, kecuali Dzat Tuhan sendiri yang memang tidak mungkin dijangkau oleh kemampuan manusia belaka karena dalam pandangan Islam semua ciptaan Tuhan patut untuk diteliti dan dikaji secara seksama karena semua ciptaan adalah tanda-tanda (ayat) Tuhan sendiri. Senada dengan ungkapan Sayyid Hosein Nasr, tak ada seorang ilmuawan Muslim yang menuntut ilmu hanya karena rasa ingin tahu, tetapi mereka ingin menuntut ilmu dalam rangka mencari jejak Ilahi (*Vestigia Dei*).⁸

⁷ *Ibid*, hlm. 120.

⁸ *Ibid*, hlm. 132.

Selain itu, Islam pun membiarkan perbedaan pendapat dalam soal ilmu yang mengarah pada munculnya pelbagai teori ilmiah di kalangan umat Islam. Bahkan, teori yang di Barat telah menimbulkan begitu banyak reaksi dari umat Kristen, seperti teori evolusi, sebenarnya juga telah dikembangkan dengan baik oleh para pemikir terkenal, seperti Ibn Maskawih dan Jalal Al-Din Rumi, berdampingan dengan teori kreasionis. Sejauh teori-teori itu tidak bertabrakan dengan prinsip-prinsip fundamental keyakinan agama, mereka pada dasarnya akan diterima oleh masyarakat Muslim. Namun, sekali teori itu secara terang-terangan melanggar dan menentang prinsip-prinsip pokok agama seperti penolakan terhadap eksistensi Tuhan, malaikat, hari akhir, kenabian dan sebagainya, Islam sebagai agama tidak bisa menoleransinya karena hal itu telah dipandang sebagai penyimpangan prinsip dan etos keilmuan Islam yang sejati.⁹

Oleh karena itu tidak heran umat Islam, terutama kaum intelektualnya memberi reaksi yang beragam terhadap teori-teori ilmiah dari Barat yang sekuler begitu mereka mengenal teori tersebut dengan baik. Termasuk para pemikir besar Muslim kontemporer, seperti Naquib Al-Attas, Ismail Raji' Al-Faruqi, Sayyid Hosein Nasr untuk mengislamkan sains modern. Seperti para pendahulunya, inilah alasan mengapa Mulyadhi Kartanegara merasa amat perlu memunculkan gagasan islamisasi ilmu. Gagasan tetaplah sebagai gagasan, ia tak sempurna dan selalu membutuhkan revisi-revisi lagi yang sesuai dengan konteks zaman. Oleh karena itu pula islamisasi ilmu yang

⁹ *Ibid.*, hlm. 133

dikembangkan Mulyadhi Kartanegara merupakan sumbangan ide yang terus mengalir dan bisa selalu dipertimbangkan ulang sebagai sebuah epistemologi alternatif.

B. Asumsi Dasar Islamisasi Ilmu

Islamisasi ilmu memiliki dua asumsi dasar yang melatarbelakangi kemunculannya yaitu naturalisasi ilmu dan sekulerisasi ilmu. Lebih lanjut, penulis uraikan sebagai berikut.

1. Naturalisasi Ilmu

Istilah “naturalisasi” yang digunakan oleh Mulyadhi merujuk pada proses akulturasi dari sebuah ilmu yang datang dari luar terhadap budaya yang berlaku di ranah baru. Melalui proses itulah ilmu tersebut kemudian menjadi terasimilasi secara penuh pada tuntutan kebudayaan negeri tersebut, termasuk agamanya. Oleh karena itu, istilah naturalisasi bisa dipakai dalam arti “mempribumikan” ilmu asing sehingga cocok dengan nilai-nilai atau pandangan keagamaan sebuah negeri atau peradaban. Jadi Mulyadhi mendapat kesan bahwa naturalisasi ilmu bisa terjadi di mana saja dan kapan saja di sepanjang sejarah perkembangan ilmu.¹⁰ Tanpa proses ini, maka munculnya ilmu baru tidak akan mampu berkembang sama sekali. Sama dengan makhluk hidup yang tidak mampu beradaptasi dengan lingkungan barunya, sehingga tidak sanggup mempertahankan kelangsungan hidupnya.

¹⁰ *Ibid*, hlm. 111.

Naturalisasi sudah dimulai sejak peradaban yang cukup tua, Yunani. Para filosof awal Yunani mengolah informasi-filosofis yang mereka himpun dari wilayah sekitarnya (khususnya Mesir dan Suriah), mereka mengadakan pewargaan (naturalisasi) terhadap ilmu-ilmu yang mereka peroleh di sana dengan corak khas pemikiran Yunani pada waktu itu yang cenderung rasionalistis. Sebagaimana yang di catat Abu Al-Hasan Al-Amir, seorang filosof Muslim abad ke-10, bahwa Pythagoras belajar geometri dan matematika dari orang-orang Mesir, sedangkan metafisika dari sahabat-sahabat Nabi Sulaiman. Demikian juga Empedokles, belajar filsafat cukup lama dari Lukman Hakim, seorang filosof yang disinggung dalam Al-Quran, dan hidup di Suriah pada masa Nabi Daud. Namun, ketika kembali ke negerinya Empedokles dikatakan mengembangkan ilmu itu sesuai dengan corak pemikirannya yang khas. Oleh karena itu, tidak perlu heran kalau pemikirannya banyak yang bertentangan dengan ajaran keagamaan gurunya.¹¹ Jadi, dapat dikatakan bahwa para filosof Yunani seperti Pythagoras, Empedokles, Plato, dan Aristoteles telah melakukan naturalisasi terhadap ilmu-ilmu yang mereka peroleh dari sumber-sumber yang lebih awal, yang biasanya dikatakan lebih bersifat mitologis dari pada ilmiah, di dalam sebuah kerangka kerja ilmiah-filosofis mereka yang lebih rasional.

Kemudian Mulyadhi juga mengemukakan kasus serupa dalam proses naturalisasi ilmu serta hubungannya dengan kekuasaan,

¹¹ *Ibid*, hlm. 112.

sebagaimana yang ia kutip dari Prof. Sabra. Ketika Islam muncul sebagai sebuah kekuatan politik dan peradaban yang besar, Prof. Sabra mengemukakan tiga tahap naturalisasi yang kadang ia sebut islamisasi Yunani di Suriah ke dalam bahasa Arab. Tahap *pertama*, ilmu-ilmu Yunani memasuki dunia Islam, bukan sebagai sesuatu kekuatan yang menjajah dari pusatnya yang kuat di Iskandariyah, Antiok, atau Harran melainkan sebagai tamu yang diundang. Orang-orang yang membawanya masuk masih mengambil jarak dan menunjukkan kewaspadaan mereka karena hormatnya pada agama. Tahap *kedua*, kewaspadaan dan pengambilan jarak ini telah memberi jalan pada rasa ingin tahu yang tinggi eksperimentasi intelektual.

Setelah itu, memasuki tahap *ketiga*. Pada fase ini kita menemukan asimilasi penelitian filosofis dalam batas-batas rambu agama: praktik falsafah semacam pemikiran dan wacana yang ditemukan dalam tulisan-tulisan para filosof seperti Al-Farabi dan Ibn Sina mulai dipraktikkan dalam konteks kalam, dan yang dokter-filosof yang diwakili oleh Al-Razi digantikan oleh dokter-qadi diwakili oleh ibn Al-Nafis. Pada fase terakhir ini, pengembangan pengetahuan dan teknik ilmiah sebagian besar terdiri dari orang-orang yang tidak saja Muslim, dan yang kerangka kerja konseptualnya telah dihasilkan dalam proses penciptaan pandangan muslim yang sadar.¹²

¹² *Ibid*, hlm. 114.

Secara lebih rinci, Mulyadhi mengatakan bahwa naturalisasi ilmu-ilmu Yunani ke dalam Dunia Islam dapat mengambil bentuk yang bermacam-macam, yaitu justifikasi, adaptasi, dan kritik.

Dimulai dengan justifikasi. Justifikasi adalah upaya seorang filosof atau ilmuwan untuk membenarkan pengadopsian filsafat Yunani dengan berbagai alasan. Misalnya ketika Al-Amiri mengatakan bahwa filsafat dan ilmu Yunani tidak masalah untuk diterapkan karena sumber filsafat Yunani memiliki tradisi kenabian yang sama dengan Dunia Islam. Contohnya seperti tokoh Hermes, yang sangat dihormati bahkan oleh Aristoteles, tak lain adalah Nabi Idris, yang tak lain adalah nabi ketiga setelah Adam dan Syits, putra nabi Adam dan Hawa dan dalam tradisi Yahudi disebut Enoch. Demikian juga dengan Empedokles telah berguru dengan Lukman Al-Hakim yang dikatakan hidup di Suriah pada masa nabi Daud. Demikian juga terjadi dengan Pythagoras yang bersahabat dengan sahabat-sahabat Nabi Sulaiman setelah mereka pindah ke sana setelah pindah dari Suriah. Pythagoras kemudian belajar ilmu-ilmu fisika dan metafisika dari sahabat-sahabat Nabi Sulaiman yakni geometri, fisika, dan ilmu agama, kemudian ia membawanya ke Yunani.¹³

Bentuk kedua yaitu adaptasi. Mulyadhi menjelaskan lebih lanjut bahwa proses naturalisasi ilmu Yunani ke dalam Dunia Islam adalah sikap selektif dari pemikir Muslim dalam memilih dan mengadaptasi bahan-bahan yang tersedia agar tidak terbentur nilai dan kepercayaan saat itu.

¹³ *Ibid*, hlm. 114.

Para filosof Muslim tentunya akan menyambut gembira pemikiran-pemikiran Yunani yang dipandang mendukung pandangan tauhid Islam. Pembuktian para filosof Yunani terhadap keberadaan dan keesaan Tuhan, dipandang bermanfaat untuk menguatkan keyakinan kita pada keberadaan dan keesaan Tuhan. Namun ketika dalam pemikiran para filosof Yunani tersebut terdapat ajaran-ajaran yang jelas bertentangan dengan pokok-pokok agama, terutama tentang Tauhid dan Monoteisme, dengan serta merta para filosof Muslim akan menolaknya. Seperti yang dikatakan oleh Al-Amiri, ketika Empedokles kembali ke Yunani, setelah lama berguru kepada Lukman Hakim, ia berbicara tentang otoritasnya sendiri tentang tabiat alam dunia seraya mengatakan suatu ajaran yang dipahami secara harfiah, bisa melabrak kepercayaan terhadap hari akhir. Sikap selektif dan kritisnya itu pun diperlihatkan secara lebih jelas oleh Al-Amiri, Ia mengkritik dengan tajam pandangan rekan senegerinya, Abu Bakar Al-Razi ketika terakhir mengemukakan lima prinsip yang abadi yang dipandang sebagai penyerangan terhadap prinsip agama, khususnya keesaan Tuhan.¹⁴

Bentuk ketiga adalah kritik. Para ilmuwan Muslim selain bersikap selektif dan adaptif terhadap ilmu dari luar, naturalisasi ilmu juga mengambil bentuk kritik terhadap ajaran-ajaran ilmiah dan filosofis Yunani. Beberapa filosof Muslim telah mengambil sikap kritis dalam kajian ilmiah mereka dalam rangka menyesuaikan ajaran-ajaran filosof

¹⁴ *Ibid*, hlm. 115.

besar Yunani dengan pokok-pokok ajaran Islam. Para filosof besar Muslim, seperti Ibn Sina dan Ibn Rusyd telah melakukan kajian mendalam dan seksama terhadap ajaran-ajaran para filosof Yunani, sering menemukan kerancuan dalam sisrem ajaran filsafat mereka. Untuk itu mereka merasa perlu untuk merasa memperbaiki atau mengkritiknya agar lebih cocok atau sesuai dengan pandangan mereka sebagai seorang filosof Muslim. Ibn Sina seperti yang dikatakan Goodman bahkan menyejajarkan dengan pengkritik besar Barat, sekelas Leibniz, bukan dengan Thomas Aquinas.¹⁵

Salah satu kritik Ibn Sina yang terkenal adalah kritiknya terhadap argumen Aristoteles tentang adanya Tuhan. Ibn Sina terlebih dahulu mempelajari argumen kosmologis Aristoteles, kemudian Ia menemukan kekurangan bahkan kesalahan dari metode pembuktian Tuhan oleh Aristoteles dan para komentatornya. Sebagaimana yang dikutip Mulyadhi Kartanegara, Ibn Sina mengatakan,

Kenyataan bahwa mereka menjadikan prinsip pertama sebagai prinsip gerak dari benda-benda angkasa bukan berarti bahwa mereka juga bisa menjadikannya sebagai prinsip substansi benda tersebut.¹⁶

Selanjutnya Ibn Sina mengajukan argumen alternatif yang biasa kita kenal dengan argumen ontologis. Ibn Sina memandang argumennya lebih tepat untuk membuktikan adanya Tuhan dan juga untuk menggambarkan Tuhan yang lebih substantif dan cocok dengan

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 115.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 115.

pandangan ketuhanan Islam dari pada sekedar penggerak yang tidak bergerak. Ibn Sina menyebutnya sebagai Wujud Yang Niscaya (*wajib al-wujud*). Wujud Yang Niscaya ini dibutuhkan sebagai syarat bagi terbentuknya alam ke dalam aktualitas, alam fisik yang bersifat potensial (*mumkin al-wujud*), karena sebagai wujud yang mungkin terwujud, alam tidak mungkin terwujud dengan sendirinya kecuali ada campur tangan dari Wujud yang senantiasa aktual (niscaya) yang akan mengubah potensi alam ke dalam aktualitas. Jadi fakta bahwa alam ini ada, menunjukkan keberadaan Wujud Yang Niscaya, yang senantiasa ada dan menjadi sebab atau prinsip dari semua yang ada.¹⁷

Kesimpulannya adalah bahwa naturalisasi ilmu yang dilakukan kaum Muslim terhadap warisan ilmiah filosofis Yunani menggambarkan secara singkat proses naturalisasi ilmu yang terjadi di Dunia Islam, dan bahkan sebelumnya. Jadi gambaran historis naturalisasi ilmu tersebut menyiratkan bahwa ilmu tidak bisa berkembang secara mandiri tanpa dipengaruhi oleh nilai-nilai budaya dan agama, bahkan oleh situasi politik dan ekonomi. Dengan hal ini pula telah menunjukkan bahwa ilmu tidak berdiri sendiri netral diatas segala nilai-nilai yang dimiliki, bahkan dihargai oleh para pendukung ilmu di suatu wilayah tertentu. Sedikit banyak orientasi, penekanan, corak, bahkan penekanan ilmu, sangat dipengaruhi oleh keyakinan pribadi para ilmuwan-ilmuwannya dan oleh semangat zaman, serta nilai-nilai umum yang berlaku pada sebuah

¹⁷ *Ibid*, hlm. 115.

kawasan dan waktu tertentu.¹⁸ Bahkan Mulyadhi juga berkeyakinan bahwa proses naturalisasi ilmu ini akan terus berlangsung dari masa klasik sampai post-kolonial, bahkan pada masa globalisasi seperti sekarang ini.

Dalam perpektif filsafat kritis, kelebihan dari gagasan naturalisasi ilmu yaitu bahwa gagasan ini telah berhasil menggambarkan posisi subjek lebih besar dan berpengaruh dalam proses perkembangan ilmu pengetahuan. Dengan kata lain, subjek memiliki otoritas lebih besar terhadap perkembangan ilmu yang selama ini terus berkembang dan membentuk sistem pengetahuan baru bagi manusia. Sebagaimana dalam ungkapan Mulyadhi di atas.

Sedikit banyak orientasi, penekanan, corak, bahkan penekanan ilmu, sangat dipengaruhi oleh keyakinan pribadi para ilmuwan-ilmuwannya dan oleh semangat zaman, serta nilai-nilai umum yang berlaku pada sebuah kawasan dan waktu tertentu.¹⁹

Jadi manusia lah yang menentukan kelayakan ilmu, bukan sebaliknya. Dari titik ini, kita menemukan bahwa Mulyadhi Kartanegara dapat dibilang sebagai sosok idealis dalam memandang perkembangan ilmu pengetahuan.

Sedangkan kelemahan dari gagasan naturalisasi ilmu yaitu proses penerapan ilmu dipandang membutuhkan waktu yang cukup lama, atau bahkan sama sekali tidak beradaptasi. Apabila pertumbuhan sains secara historis harus menyesuaikan diri dengan lingkungan sekitar maka butuh berabad lamanya sampai suatu ilmu benar-benar disadari dan diterima

¹⁸ *Ibid*, hlm. 119.

¹⁹ *Ibid*, hlm. 119.

secara menyeluruh oleh suatu kelompok masyarakat. Contohnya, bisa kita temui dalam belahan dunia Islam, khususnya Sunni, yang mana sudah berpuluh tahun lamanya sejak Al-Ghazali mengkritik para filosof yang akhirnya kemudian dikonfirmasi dan diklarifikasi lagi oleh Ibn Rusyd, ilmu filsafat tetap tidak bisa berkembang hingga saat ini, bahkan sama sekali tidak mendapat tempat untuk bisa beradaptasi, padahal jelas-jelas banyak para pemikir Muslim mencoba untuk mengenalkan serta mengadaptasikan filsafat ke dalam dunia tersebut, namun usaha itu tetap tidak diterima oleh masyarakat setempat dengan alasan yang nyaris tidak logis.

2. Sekularisasi Ilmu

Persoalan kedua yang menjadi kegelisahan Mulyadhi adalah tentang sekularisasi ilmu. Kata sekularisasi ilmu digunakan untuk menunjukan lawan dari sebuah asumsi bahwa ilmu bersifat netral. Mulyadhi ingin membuktikan secara metodologis dan teoritis bahwa ilmu tidak dapat dikatakan netral. Menurutnya, ilmu berbeda dengan fakta. Fakta boleh netral tetapi ilmu, menurutnya, tidak sekedar fakta, tetapi fakta plus penjelasan dari sang ilmuwan. Justru ketika ilmu melibatkan penjelasan, ilmu tidak lagi bersifat netral atau objektif dalam arti yang sebenar-benarnya. Dilemanya adalah ilmu tidak bisa menjadi ilmu kecuali melibatkan penjelasan terhadap fakta yang ditelitinya.²⁰

²⁰ *Ibid*, hlm. 120.

Kata sekuler diambil dari kata latin "*speculum*", dapat diartikan "bersifat duniawi" (*worldly*) sebagai lawan dari yang spiritual atau religius. Mulyadhi menggunakan kata sekuler dalam pengertian pandangan yang hanya mementingkan kehidupan duniawi dan mengabaikan yang ukhrawi, atau mementingkan yang bersifat materiil, mengabaikan yang spiritual.²¹ Pandangan sekuler amat kental dalam berbagai diskusi keilmuan Modern. Dalam epistemologi Islam, kata ilmu (*ilm*) sama maknanya dengan sains yakni pengetahuan yang teruji. Namun sekarang dapat kita lihat dalam kamus *Webster's New World Dictionary* bahwa sains (ilmu) dimaknai dengan "pengetahuan yang sistematis yang berasal dari observasi, kajian, dan percobaan-percobaan yang dilakukan untuk menentukan sifat dasar atau prinsip dari apa yang dikaji. Jadi telah ada pergeseran makna sains dari "pengetahuan", menjadi "pengetahuan yang sistematis berdasarkan observasi inderawi."²²

Konsekuensinya dapat secara nyata dimana kajian-kajian yang sifatnya metafisik (Tuhan, Malaikat, dan lainnya yang bersifat metafisis) tidak masuk dalam kategori sains. Pembedaan secara dikotomik dapat dilihat sangat tegas di sini. Sains dengan jelas mempertegas diri kepada realitas fisik belaka dan mengabaikan realitas spriritual. Sesuai dengan ramalan Bapak Positivisme, Auguste Comte bahwa suatu saat seiring berjalannya waktu, pola pikir manusia akan mengalami perubahan dari

²¹ *Ibid*, hlm. 120.

²² *Webster's New World Dictionary of the American Language*, (Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1962), hlm. 1305.

dogmatis menuju metafisis, dan puncaknya adalah positivisme. Meski teori Comte dikritik oleh banyak ilmuwan yang tidak setuju dengannya, namun argumen utamanya tetap tidak terbantahkan bahwa pola pikir positivis akan tumbuh di dalam manusia, teori ini sangat relevan hingga saat ini.

Sekurisasi ilmu merupakan gagasan yang disusun oleh Mulyadhi untuk menggambarkan realitas epistemologi Barat yang saat ini cenderung mengarah pada sekulerisme. Dulu, sebelum metodologi dan teori Barat berkembang seperti sekarang ini, para sarjana Kristen Eropa mentranskrip khazanah keilmuan Islam terlebih dahulu kemudian mengembangkannya ke Eropa. Corak keilmuan di Eropa pun masih memiliki alur dogmatis yang sesuai konteks kebudayaan dan keagamaan bangsa Eropa yang pada waktu itu mayoritas adalah Kristen. Bahkan beberapa abad sebelumnya (abad ke 12 - 13) kesarjanaan Barat sangat dipengaruhi oleh kesarjanaan Osla, khususnya dalam bentuk penerjemahan karya ilmiah dan filosofis Islam ke dalam bahasa Latin dan Ibrani. Oleh karena itu ilmu yang dikembangkan masih sangat religius, atau paling tidak disemangati oleh religiusitas yang tinggi. Seperti halnya filsuf abad pertengahan Santo Agustinus dengan filsafat Kristennya, Spinoza dengan filsafat rasionalismenya dan ingin membawa filsafat relevan dengan ajaran Kristen, serta Kierkegaard ingin membawa filsafat eksistensialismenya ke dalam ajaran Kristen, dan masih banyak lagi filsuf lainnya yang pada

waktu itu berusaha merumuskan metodologi yang integral antara filsafat / ilmu dengan ajaran keagamaan mereka masing-masing.

Namun setelah abad *renaissance*, terjadilah revolusi dalam bidang keilmuan yang semakin mengarah pada pandangan sekuler dan dengan begitu semakin mendesak pandangan keagamaan. Pandangan keilmuan ini bukan saja tidak sejalan dengan pandangan keagamaan, melainkan dalam kasus tertentu, bahkan bertentangan secara diametris dengan dogma agama atau gereja. Mulyadhi menilai bahwa kasus demikian disebut sebagai “sekularisasi ilmu” yang termasuk salah satu bentuk naturalisasi ilmu. Jadi, sekularisasi ilmu terjadi di Barat dengan ditandai oleh gerakan Renaissance, yaitu ketika masyarakat Barat mulai berpikir rasional dibarengi dengan keraguan terhadap dogma agama.

Mulyadhi menunjukkan contoh sekularisasi yang bisa kita amati, seperti dalam filsafat Barat. Filsafat, sedikit demi sedikit ditinggalkan untuk kemudian digantikan oleh kaum Ockhamis dengan apa yang dikenal sebagai “teologi nominalis”. Sekularisasi telah terjadi terhadap kosmologi tradisional, seperti kosmologi Ibn Sina. Menurut Ibn Sina, alam semesta ini dihuni oleh daya-daya spiritual atau malaikat, pandangan ini tentu saja cocok dengan pandangan keagamaan tentang dunia. Agen spiritual, dalam bentuk malaikat tentu saja riil dan integral dari realitas kosmik. Namun, ketika menyebar ke Barat, kosmologi Ibn Sina hanya diterima garis besarnya saja dan ingin melenyapkan malaikat itu dari alam semesta. Maka dengan mengabaikan realitas benda angkasa (malaikat) yang

diyakini Ibn Sina, para sarjana Eropa sampai taraf tertentu turut mengambil bagian dalam menyekulerkan alam semesta dan meratakan jalan bagi revolusi Kopernikan.²³ Karena menurut Hosein Nasr, revolusi semacam itu hanya bisa terjadi pada sebuah kosmos yang telah kehilangan makna simbolis dan spiritualnya. Jadi intinya, kosmos hanya menjadi fakta semata, yang ditarik jauh dari makna metafisika dan menjadikannya sebagai objek ilmu fisika belaka.²⁴

Mulyadhi menilai bahwa revolusi Kopernikan mempunyai dampak besar pada sekularisasi atau lebih tepatnya profanasi pandangan dunia sebelumnya. Ide bahwa matahari adalah pusat tata surya bukanlah ide yang baru karena itu telah diketahui para pemikir tertentu Yunani, Muslim, dan Hindu. Namun gagasan tersebut sejak masa *renaissance* tanpa diikuti dunia spiritual, maka hal itu sebagai dislokasi kedudukan (posisi) manusia dalam kosmos karena sistem astronomi baru ini telah menggeser kedudukan manusia sebagai “citra Tuhan” di pusat dunia. Sistem ini dinilai menjadi penyebab hilangnya sifat termosfis manusia karena ia di tempatkan di pusat dunia (antroposentrisme). Manusia *renaissance* menjadi sepenuhnya manusia, bukan separuh manusia, separuh malaikat, melainkan manusia yang kini terikat penuh pada bumi.²⁵

Lebih jauh, Mulyadhi juga menggambarkan sekularisasi ilmu secara lebih dekat, yaitu adanya sekularisasi dalam metode ilmiah. Sejak

²³ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan...*, hlm. 121.

²⁴ *Ibid*, hlm. 122.

²⁵ *Ibid*, hlm. 122.

masa Helenistik pasca-Aristotelian sampai pada masa kejayaan Islam dan skolastik Kristen, penjelasan ilmiah selalu berusaha menjawab atau menjabarkan empat sebab Aristotelian (karena memang Aristoteles yang merumuskannya). Bagi Aristoteles, mengetahui berarti mengetahui melalui sebab-sebabnya, dan jelas sebab-sebab Aristotelian merupakan unsur-unsur yang diperlukan (niscaya dalam benda-benda yang harus diketahui bila kita ingin mencapai pengetahuan yang penuh tentangnya. Paradigma ini tampaknya sepenuhnya diterima oleh filosof-filosof Muslim dari Al-Kindi (abad-9) sampai dengan Ibn Khaldun (abad-15). Keempat sebab tersebut adalah sebab materiil yang berkaitan dengan bahan, sebab formal yang berkaitan dengan bentuk, sebab efisien yang berhubungan dengan inisiatif dari proses perubahan, dan terakhir sebab final yang merupakan tujuan pembentukan sesuatu. Mulyadhi dengan sangat yakin bahwa para filosof Helenistik, masa kejayaan Islam, dan masa skolastik Kristen sepenuhnya menerima dan mempraktekannya. Namun ketika abad *renaissance* di Barat, para ilmuwan (filosof) Barat mencampakkan sebab formal dan final sebab hanya berfokus pada sebab efisien dan materiil.²⁶ Kemudian Mulyadhi menunjukkan contoh pada dua tokoh filosof Muslim: Al-Kindi yang menandai kemunculan tradisi filosofis dalam dunia Islam, dan Ibn Khaldun (abad ke-15) yang menandai fase kumunduran Islam.

Sebagaimana dikutip oleh Mulyadhi Kartanegara, dalam buku *Fi Al-Falsafah Al-Ula*, Al-Kindi merumuskan metode ilmiah sebagai berikut.

²⁶ *Ibid*, hlm. 123-124.

Bagian paling mulia dari filsafat dan yang tertinggi dari tingkatannya adalah Filsafat Pertama, yakni pengetahuan tentang Kebenaran Pertama, yang tak lain adalah sebab dari semua kebenaran. Oleh karena itu, sangat perlu, bahkan niscaya bahwa seorang filosof yang sempurna dan paling mulia akan menjadi seorang yang secara penuh mengerti pengetahuan yang paling mulia ini karena pengetahuan tentang sebab itu lebih mulia dari pada pengetahuan tentang akibat, dan karena kita akan memiliki pengetahuan yang lengkap tentang sesuatu yang dapat diketahui hanya apabila kita memperoleh pengetahuan yang penuh tentang sebabnya.

Setiap sebab bisa berupa materi, bentuk, atau agen, yakni yang darinya gerak dimulai atau final, yang untuknya sesuatu ada. Oleh karena itu penelitian ilmiah ada empat; “apakah”, “apa”, “yang mana”, atau “mengapa”. “Apakah” adalah investigasi hanya dengan wujud dari sesuatu; “apa” meneliti jenis dari setiap yang ada, yang memiliki sebuah genus; “yang mana” meneliti perbedaannya yang khas, di sini “apa” dan “yang mana” bersama meneliti spesiesnya; dan “mengapa” adalah sebab final karena ia merupakan investigasi terhadap sebab yang absolut. Dengan demikian jelas bahwa ketika kita memperoleh pengetahuan yang penuh tentang materi, kita akan memperoleh pengetahuan yang penuh tentang genusnya, dan kita akan memperoleh pengetahuan yang penuh tentang bentuk-bentuknya, kita akan memperoleh pengetahuan yang penuh tentang spesiesnya. Dengan demikian ketika kita memperoleh pengetahuan yang penuh tentang materi, bentuk dan sebab akhirnya, kita akan memperoleh pengetahuan yang penuh tentang definisinya, sedangkan sifat dasar dari setiap objek yang di didefinisikan terletak dalam definisinya.²⁷

Tradisi Kindian yang telah menjadi pola dan kriteria penyelidikan ilmiah ini kemudian diikuti oleh hampir seluruh filosof besar Muslim, Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rusyd, dan lain-lain. Demikian juga diikuti oleh Ibn Khaldun, Bapak Sosiologi Muslim. Dalam teori kebudayaannya, Ibn Khaldun menerapkan metode ilmiah yang dirumuskan oleh Al-Kindi yakni dengan keempat penelitian ilmiahnya: efisien, materiil, formal, dan final. Dalam hal ini Ibn Khaldun sejalan dengan tradisi filosof-ilahiyah (ilahiyyun)

²⁷ *Ibid*, hlm. 124.

dan bertentangan dengan kaum naturalis (dahriyun), dengan menolak kemungkinan sejumlah sebab yang tak terbatas. Ia menegaskan bahwa sebab-sebab tersebut harus berakhir pada sebuah sebab pertama. Menurutnya lebih lanjut, untuk mengetahui sifat dasar budaya, kita harus mengetahui dua sebab darinya: materiil dan formal yang dalam hal ilmu budaya adalah negara dan budaya. Namun untuk melaksanakan kausalitasnya, sebab materiil dan formal harus disatukan, dan penyatuan keduanya membutuhkan sebab efisien yang dalam ilmu budaya adalah solidaritas. Sebab final sebagaimana sebab efisien, bukan digambarkan sebagai sebab, dan biasanya digambarkan sebagai yang bersifat eksternal. Sebab final lebih terkait dengan keberadaan dari sesuatu dari pada dari sebab-sebab yang lain karena sebab final tak lain adalah “tujuan untuk apa sesuatu itu ada”. Oleh karena itu keberadaan aktual dari sebab final bersamaan waktunya dengan tercapainya akibat tersebut. Sebab final dalam hal ilmu budaya, menurut Ibn Khaldun, tak lain adalah kebajikan bersama.²⁸

Paradigma dan metode penjelasan ilmiah tersebut terus dipertahankan dan dikembangkan oleh filosof-ilmuwan Muslim bahkan sampai masa Modern, seperti Mulla Shadra, ketika di Barat paradigma Aristotelian tersebut telah mengalami transformasi secara fundamental, seperti yang terdapat dalam teori Newton dan Hume. Hal itu terjadi di Barat dan sudah berkembang secara signifikan sejak keempat penjelasan

²⁸ *Ibid*, hlm. 126.

Aristotelian hanya digunakan dua sebab saja; sebab materiil dan sebab efisien, sedangkan sebab formal dan sebab final ditolak karena menurut mereka lebih cenderung pada makna semata dan karena itu diserahkan dalam bidang teologi dan bukan pada fakta yang masuk dalam bidang sains.²⁹ Fakta itulah yang disebut Mulyadhi sebagai “reformasi fundamental” karena dampak yang ditimbulkannya terhadap perkembangan sains berikutnya sangat signifikan.

Sekularisasi, menurut Mulyadhi bisa kita lihat dalam sekularisasi di bidang teori seperti yang terdapat dalam biologi, psikologi, bahkan sosiologi. Contohnya seperti sukses Newton dengan hukum mekaniknya telah membuat seorang astronom Perancis, Pierre de Laplace, merasa sama sekali tidak perlu membawa nama Tuhan dalam karya besarnya, *Celestial Mechanics*, karena menurutnya, Tuhan dalam teori penciptaan atau alam semesta tak lebih dari sekedar hipotesis, tetapi hipotesis yang kini tidak lagi dibutuhkan oleh teori astronomi modern.³⁰ Kesimpulan itu tentu saja akibat dari dibatasinya sains pada sebab efisien yang dalam hal ini dipahami sebagai gerak dan sebab materiil, yang tidak lain adalah materi. Revolusi di bidang metode penjelasan telah berhasil menyingkirkan Tuhan dari segala penjelasan ilmiah modern.

Kemudian sekularisasi dalam bidang biologi, khususnya ketika berkembang di tangan Charles Darwin. Dalam bukunya “*The Origin of Species*” atau “Munculnya Spesies-Spesies” tidak lagi dirujuk sebagai

²⁹ *Ibid*, hlm. 127.

³⁰ *Ibid*, hlm. 127.

hasil ciptaan Tuhan, tetapi dipandang sebagai konsekuensi adanya hukum seleksi alamiah, sama seperti hukum mekanik di dalam dunia fisik, merupakan hukum alam yang pasti dan tidak bisa diubah dalam tataran dunia organik. Di sini pun seperti halnya hukum astronomi Laplace, Tuhan telah disingkirkan jauh-jauh dari panorama ilmiah dan peran-Nya sebagai pencipta spesies (tumbuhan atau hewan) telah digantikan oleh hukum alam yang tetap dan tidak bisa diubah yang disebut seleksi alamiah.³¹

Lebih jauh lagi, Mulyadhi menerangkan bahwa sekulerisasi terjadi dalam psikologi. Sebagaimana Laplace dan Darwin, Sigmund Freud, Bapak Psikoanalisis, juga telah menyingkirkan Tuhan dengan penjelasan alamiah di bidang psikologi. Freud menyatakan bahwa kepercayaan kepada Tuhan adalah ilusi karena Ia berasal dari keinginan tak sadar manusia pada realitas. Kepercayaan kepada Tuhan bukan merupakan tindakan yang sadar dan mendalam, melainkan sebaliknya, muncul dari motif-motif tak sadar manusia yang justru sangat dominan dalam memengaruhi tindakan manusia. Dampak serupa juga dalam bidang sosiologi, seperti yang dikembangkan Auguste Comte dan Emile Durkheim, atau bidang ekonomi seperti yang diperlihatkan dalam teori-teori Marxis.³²

Secara garis besar Mulyadhi menyimpulkan bahwa revolusi dalam penjelasan ilmiah dari paradigma kausalitas Aristotelian ke paradigma Newtonian telah menimbulkan dampak yang sangat signifikan terhadap

³¹ *Ibid*, hlm. 128.

³² *Ibid*, hlm. 128.

kemajuan sains modern, tetapi dalam konteks sekarang, juga terhadap percepatan proses sekularisasi ilmu ketika sains lebih memilih penjelasan ilmiah hanya dua sebab (materiil dan efisien), ia tidak lagi menyerahkan penjelasan sebab-sebab lain (formal dan final) pada agama, tetapi cenderung untuk menghapuskan mereka. Akibatnya sains menjadi sekuler dan profan, dan karena itu berselisih tajam dengan agama.

Sampai di sini, berdasarkan pengamatan penulis, kelebihan dari gagasan sekularisasi ilmu adalah, Mulyadhi berhasil menganalisa permasalahan mendasar yaitu berupa pengabaian metode ilmiah yang amat penting dalam epistemologi. Pandangan sekuler dalam ilmu pengetahuan memang sangat sedikit mendapat kritik terurama oleh para ilmuwan Barat. Karena sekularisasi ilmu sudah terlajur berkembang dan mendarah daging pada ilmu-ilmu modern, usaha mengubah (mengembalikan) keempat metode Aristotelian tersebut amat sulit dan membutuhkan jangka waktu yang tidak sedikit karena secara tidak sadar manusia modern telah mengaplikasikannya. Contoh kasus yang di atas amat relevan hingga sekarang, teori-teori sains modern amat menjauh dari agama. Dari situ, spiritualitas manusia modern terkuras hingga menghasilkan ketimpangan yang tak kunjung selesai.

Jadi, dapat kita simpulkan bahwa asumsi dasar ilmu (sains) yang berkembang di dalam dunia modern merupakan sebuah anomali. Di satu sisi ilmu bersifat netral dan universal, sedangkan di sisi lain ilmu digunakan untuk suatu kepentingan manusia dan diterima begitu saja oleh

masyarakat luas. Sebagaimana yang dapat kita lihat pada proses “naturalisasi ilmu” dan “sekularisasi ilmu”. Kedua proses ini tidak bisa kita katakan hanya sebagai “pelabelan” Islam pada ilmu semata, melainkan sebuah dekonstruksi pada tataran epistemologis. Dekonstruksi ilmu dalam tataran epistemologis merupakan kajian yang sangat mendasar untuk memahami hakikat ilmu sebab ia mempersoalkan tentang apa dan bagaimana memperoleh pengetahuan yang sah dengan metode-metode ilmiah serta kelemahan-kelemahannya. Maka dari itu sains modern dan perkembangannya perlu kita pertanyakan. Terutama terkait mengapa sains hanya berkutat pada wilayah fisik semata.

C. Ruang Lingkup Islamisasi Ilmu

Islamisasi ilmu memiliki tiga ruang lingkup yang terdiri dari status ontologis objek ilmu, klasifikasi ilmu, dan metode-metode ilmiah yang masing-masing akan diuraikan sebagai berikut.

1. Status Ontologis Objek Ilmu

Dalam filsafat Islam, status ontologis tidak hanya diberikan hanya pada objek-objek alami (materiil) tetapi juga pada objek-objek immateriil. Bukan hanya itu, status ontologis objek-objek ilmu juga berpadanan dengan hierarki wujud. Semakin tinggi posisi wujud dalam hierarki wujud, semakin riil dan fundamental status ontologisnya. Karena objek-objek immateriil menduduki posisi tertinggi, status ontologisnya mereka juga

adalah yang paling riil dan fundamental daripada yang lainnya.³³ Jadi, terdapat perbedaan antara filsafat Islam dengan filsafat Barat sekuler, terutama masalah objek ilmu. Jika filsafat Islam mengakui status objek metafisika, dalam filsafat Barat sekuler tidak mengakui objek metafisika dan cenderung meninggalkannya.

Menurut Mulyadhi, tugas utama sebuah epistemologi adalah menunjukkan bagaimana ilmu itu mungkin secara filosofis. Jika ilmu di definisikan sebagai “pengatahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya”, maka tugas filsafat pengetahuan (dapat disebut epistemologi) adalah menunjukkan bagaimana “pengetahuan tentang sesuatu bagaiman adanya” mungkin secara filosofis.³⁴ Ilmu mungkin diperoleh hanya apabila kita meyakini akan keberadaan suatu objek. Objek-objek itu bersifat unik, ada yang dapat diindera dan juga ada yang tidak dapat diindera. Namun kadang kala objek yang tidak dapat diindera ini membuat manusia memilih meninggalkannya.

Dalam konteks filsafat Islam, keberadaan objek memiliki status ontologis yang hierarkis. Seperti yang digagas oleh Al-Farabi lebih dari sepuluh abad yang lalu. Al-Farabi mengemukakan hierarki wujud (*martabah al-maujudat*) menjadi 4 bagian. (a) Tuhan yang merupakan sebab keradaan wujud yang lain. (b) Para malaikat yang merupakan wujud-wujud yang sama sekali materiil. (c) Benda-benda langit atau benda-benda angkasa. (d) Benda-benda bumi. Sebenarnya, banyak skema serupa yang telah

³³ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak TiraiKejahilan....*, hlm. 41.

³⁴ *Ibid*, hlm. 30.

dikemukakan oleh filosof-filosof lainnya. Namun apa yang dikemukakan Al-Farabi kiranya telah cukup mewakili pandangan ontologis para filosof Muslim. Sebagaimana Al-Farabi dan filosof Muslim lain, Mulyadhi mengemukakan empat status ontologis objek ilmu dengan penjelasan sebagai berikut

a. Tuhan

Tuhan berada di puncak hierarki wujud. Tuhan yang banyak dipandang oleh filosof Muslim, termasuk Al-Kindi, sebagai Sebab Pertama (*al-'illah al-ula*) merupakan sebab dari keberadaan wujud yang lain, termasuk alam materiil ini yang tak lain adalah akibat-akibatnya. Dari sudut status ontologis, Tuhan sebagai Sebab Pertama tentu akan jauh lebih tinggi dibandingkan akibatnya karena sementara sebab bisa dibayangkan tanpa memerhatikan akibat, sedangkan akibat tidak bisa dibayangkan tanpa adanya sebab, sebagaimana tak bisa dibayangkan adanya derivat tanpa mengandaikan adanya sumber. Karena itu dapat dimengerti mengapa, sekalipun Tuhan bersifat imateriil dalam pandangan para filosof Muslim, Dia lebih riil dan lebih prinsipil dari pada dunia materiil yang kasat mata. Sebaliknya, para pemikir Barat sekuler, yang materiil adalah yang lebih riil, sedangkan yang gaib (imateriil) sering dipandang sebagai ilusi atau delusi.³⁵

Hal serupa juga dikemukakan oleh Ibn Sina lebih dari seribu tahun yang lalu. Keutamaan Tuhan dari sudut status ontologis juga

³⁵ *Ibid*, hlm. 32.

dapat dilihat dari konsep Tuhan sebagai *Wajib Al-Wujud* (Wujud Niscaya) yang dipersandingkan dengan status ontologis alam sebagai wujud yang potensial / mungkin. Sebagai wujud yang potensial, alam sangat bergantung keberadaannya pada Wujud Niscaya, dalam arti Wujud Yang Senantiasa Aktual. Tanpa adanya Wujud Yang Senantiasa Aktual, alam sebagai wujud yang potensial akan tetap berada dalam keadaan potensial. Alam hanya bisa “meng-ada” apa bila ada wujud lain yang telah aktual yang dapat mengubah potensi alam itu menjadi aktualitas.³⁶ Menurut Mulyadhi, Tuhan sebagai Wujud Niscaya Yang Senantiasa Aktual, Dia akan lebih tinggi derajatnya dan lebih fundamental status ontologisnya karena kalau alam materiil saja telah dipandang begitu tinggi status ontologisnya oleh para pemikir Barat, apalagi status ontologis Tuhan yang merupakan Sebab Awal keberadaan alam semesta tentu jauh lebih riil dan lebih fundamental.

Sebelum Islam tersebar ke seluruh dunia, Aristoteles, seorang pemikir Yunani, juga telah mengemukakan bahwa Tuhan itu ada. Meskipun alam semesta terbentuk atas materi (*matter*) yang kekal dan bentuk (*form*) yang berubah-ubah, Tuhan memiliki eksistensi di samping itu semua, yaitu sebagai Penggerak Pertama (*First Mover*). Hingga akhirnya Al-Kindi mendeskripsikan hal yang serupa, Tuhan sebagai Sang Penggerak Yang Tidak Digerakkan (*The Unmoved Mover*). Al-Kindi dengan idenya itu menunjukkan asal-usul gerak alam

³⁶ *Ibid*, hlm. 33.

semesta yang tanpa-Nya sama sekali tidak tergambar oleh akal, bagaimana alam semesta dapat bergerak sedemikian rupa. Di sini dapat dipahami bahwa Tuhan adalah agen atau pelaku, sementara alam adalah pasien yakni yang menerima akibat dari tindakan yang pertama.³⁷ Tentu saja seperti Aristoteles, Al-Farabi, Ibn Sina dan Al-Kindi menyebut Tuhan sebagai segala sumber yang ada di alam semesta.

b. Malaikat

Dari sudut pandang filsafat, malaikat memiliki nama dan deskripsi yang berbeda. Kadang ia disebut sebagai akal oleh Al-Farabi dan Ibn Sina, seperti istilah akal aktif (*al-'aql al-fa'al*) untuk Malaikat Jibril yang mengadakan kontak untuk para nabi atau filosof. Ia juga terkadang disebut dengan "cahaya" (*al-nur al-aqrab*) oleh Suhrawardi, untuk malaikat pertama yang muncul dengan intensitas cahaya yang karena dekatnya, hampir sama dengan Tuhan. Namun apapun yang disandangnya, bagi Mulyadhi,

...yang jelas adalah para malaikat itu bersifat immateriil. Dengan menyebut merka immateriil, berarti para malaikat itu bersifat impersonal.³⁸

Karena bersifat impersonal kadang malaikat mudah ditukar dengan sebutan akal pertama atau cahaya. Bahkan ide-ide Plato, yang bersifat abstrak, juga disebut sebagai malaikat.

³⁷ *Ibid*, hlm. 32.

³⁸ *Ibid*, hlm. 34.

Dalam pandangan Mulyadhi, status ontologis para malaikat ini memiliki hierarki wujud kedua setelah Tuhan. Malaikat-malaikat ini dipandang oleh para filosof Muslim dipandang memiliki status ontologis yang lebih tinggi dibanding alam materi, sebagai wujud terakhir dalam hierarki wujud. Ia menegaskan,

Malaikat-malaikat yang menyanggah berbagai nama dan deskripsi ini, lebih unggul status ontologisnya dari alam materi karena pengaruh yang besar pengaruhnya terhadap benda-benda fisik, seperti planet-planet dan bumi kita sendiri.³⁹

Malaikat sebagai Akal Aktif dalam sistem filsafat Al-Farabi dan Ibn Sina, merupakan agen penting dalam pembentukan dunia di bawah bulan (*sublunar world*) dan isinya. Posisi penting dari pemberi bentuk atas alam fisik dapat dilihat, misalnya dari kenyataan bahwa terbentuknya alam fisik ini merupakan hasil kegiatan (berupa pemberian bentuk) dalam akal aktif pada alam materiil karena hanya ketika “materi” bergabung dengan “bentuk”, alam materi ini bisa berwujud, atau umumnya dalam filsafat disebut dengan hylomorfosis. Dengan demikian keutamaan para malaikat ini atas alam materi karena tanpa tindakan mereka, alam materi ini tidak akan pernah terwujud.⁴⁰

Bagi Mulyadhi dan para filosof-filosof sesudahnya, malaikat dapat digambarkan sebagai wujud akal pikiran yang senantiasa melekat dalam kepala kita. Kita memahami sekaligus memberi arti dengan isi dan cara berpikir kita. Seperti dinyatakan oleh temuan fisika

³⁹ *Ibid*, hlm. 35.

⁴⁰ *Ibid*, hlm. 35.

modern, teori kuantum, bagian terkecil dari segala yang ada termasuk tubuh kita adalah ruang hampa. Ruang hampa itu diisi oleh suntikan ide dari pikiran kita, sehingga ia mewujudkan menjadi sesuatu yang tampak nyata di dalam dunia, seperti mobil, rumah, hubungan sosial, karir, kecantikan, kesuksesan, dan segalanya.

c. Benda-benda langit dan angkasa

Benda-benda langit (*celestial*) menempati urutan ketiga dari sistem status ontologis objek ilmu. Berbeda dengan para malaikat yang bersifat immateriil dan benda bumi yang melulu fisik semata, benda-benda langit ini menurut Mulyadhi adalah gabungan antara benda immateriil dan benda materiil. Tetapi justru benda langit tidak murni berbentuk fisik, tetapi berbagi dengan malaikat sifat-sifat non fisik. Dalam pemikiran Ibn Sina mereka mempunyai jiwa. Status ontologis benda-benda langit lebih tinggi dan riil dibandingkan status ontologis benda-benda murni fisik.

Keunggulan status ontologis benda-benda angkasa ini terhadap benda-benda fisik dapat dilihat dari kenyataan bahwa benda-benda angkasa memiliki pengaruh lebih besar terhadap benda-benda fisik di bawah bulan. Daya-daya yang berperan dalam mengatur interaksi kimiawi dan fisik pada unsur-unsur atom tak lain adalah daya-daya yang diberikan oleh benda-benda angkasa tersebut. Selain itu, tidak ada dinamika dalam alam tanpa gerak-gerak yang dipengaruhi oleh daya-daya benda angkasa. Kita dapat melihat pentingnya peranan yang

dimainkan oleh benda-benda angkasa ini terhadap dinamika perkembangan dinamis perkembangan alam semesta selanjutnya.⁴¹

Jadi, posisi hierarkis benda-benda angkasa ini dengan baik ditunjukkan oleh Suhrawardi dalam sistem emanasinya sebagai benda dalam posisi *Middle Occident* (Barat Tengah) yang dibedakan dengan entitas-entitas posisi materiil (para malaikat) yang menduduki posisi *Oriental* (Dunia Timur) diatas mereka. Dengan posisi benda-benda fisik (mineral, tumbuhan, dan hewan) dibawah mereka yang masuk pada dunia *Occident* (Barat murni). Sebagai pemberi pengaruh pada benda-benda fisik, benda-benda angkasa tentu akan lebih fundamental dan riil meskipun tidak sefundamental dan seriil Sebab Pertama dan para malaikat.⁴²

d. Benda Benda Bumi

Mulyadhi membagi lima macam benda-benda bumi, sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Al-Farabi dari yang terendah hingga yang tertinggi, yaitu (1) unsur-unsur; (2) mineral; (3) tumbuhan; (4) hewan non-rasional dan hewan rasional (manusia).

1) Unsur-unsur

Filsafat Islam dipengaruhi oleh filsafat Yunani, terutama Aristoteles, unsur-unsur sebagai bagian yang terendah dari hierarki wujud biasanya berjumlah empat, yaitu tanah, air, udara, dan api. Keempat unsur ini harus dipahami sebagai unsur utama karena

⁴¹ *Ibid*, hlm. 35.

⁴² *Ibid*, hlm. 36.

ilmuwan Muslim, pada masa Al-Farabi, telah mengenal puluhan unsur derivat. Keempat unsur tersebut berpadanan dengan empat sifat utama yang menjadi ciri benda alami yaitu panas dan dingin, basah dan kering. Keempat unsur ini merupakan dasar bagi pembentukan benda-benda alami lainnya yaitu mineral, tumbuhan, dan hewan.⁴³

Status benda-benda alami (bumi) pada umumnya, dan unsur pada khususnya, filsafat Islam memiliki pandangan yang berseberangan dengan pandangan ilmiah modern. Keberadaan materi dalam pandangan filsafat Islam menempati posisi terendah dalam dasar hierarki wujud, sedangkan dalam pandangan ilmiah modern, alam materi memiliki posisi yang sangat tinggi, bahkan prinsipil. Bagi sains modern, status ontologis benda-benda fisiklah yang justru diangkat ke tempat yang paling tinggi, sedangkan status ontologis benda non materiil (metafisika) menjadi sangat menurun, bahkan sering dianggap sebagai ilusi atau halusinasi. Pandangan yang secara diametris berbeda inilah yang bisa menjelaskan prioritas yang diberikan sains modern terhadap materi dan prioritas Islam pada “spiritualitas”, dan pengabaian oleh sains modern terhadap spiritualitas serta pengabaian oleh filsafat Islam terhadap dunia materi.⁴⁴

⁴³ *Ibid*, hlm. 37.

⁴⁴ *Ibid*, hlm. 37.

2) Mineral

Benda benda mineral biasanya dibagi ke dalam dua bagian besar, yaitu batu dan logam. Batu dan logam memiliki unsur pembentuk yang sama tetapi dengan proporsi dan properti yang berbeda. Benda-benda mineral dengan jelas memperlihatkan tingkat atau derajat yang secara hierarkis tersusun, misalnya batu yang kasar (koral) sampai batu mulia (seperti zamrud dan berlian), atau dari logam kasar (besi) menuju yang lebih mulia (seperti tembaga dan perak) dan yang paling mulia (seperti emas). Semakin halus dan semakin mulia sebuah benda mineral, status ontologisnya juga akan semakin tinggi.⁴⁵

3) Tumbuhan

Ketika mineral telah sampai pada puncak perkembangannya, perkembangan vertikal alam kemudian berhasil melakukan terobosan fundamental dengan munculnya jenis makhluk lain yang kita sebut tumbuhan. Dibanding dengan mineral, tumbuhan dalam pandangan Ibn Sina memiliki daya hidup yang ia sebut dengan istilah jiwa (*al-nafs*). Tumbuhan adalah makhluk hidup pertama (organik) yang meninggalkan makhluk-makhluk mati (inorganik). Daya-daya yang secara khas dimiliki tumbuhan adalah tumbuh, makan, dan reproduksi.⁴⁶

⁴⁵ *Ibid*, hlm. 37-38.

⁴⁶ *Ibid*, hlm. 38.

Bagi Mulyadhi, tumbuhan adalah evolusi dari dunia material. Tumbuhan merupakan daya transenden yang membuat tumbuhan bisa berkembang secara spektakuler dari benih yang kecil menjadi tumbuhan yang bisa mencapai puluhan meter tingginya. Daya tumbuh inilah yang memungkinkan tumbuhan bisa berkembang amat besar dan tinggi. Dengan demikian tumbuhan dapat memberi sumbangan kepada manusia berupa makanan, bahan bangunan, perabotan rumah, dan sebagainya.

Tumbuhan juga memiliki daya yang luar biasa, yang tidak pernah dimiliki oleh benda-benda mineral, yang disebut daya reproduktif. Dengan daya reproduktif, tumbuhan bisa memiliki kemampuan melipatgandakan jumlahnya untuk menjamin kelangsungan spesiesnya dan penyebarannya. Penyebaran benih oleh sebatang pohon tak lain karena karunia Tuhan yang tak ternilai harganya di samping fungsi nutritif dan medisnya, tumbuhan juga memasok persediaan makanan dan bahan bangunan yang melimpah jika dikelola dengan memperhatikan keseimbangan ekologisnya. Status ontologis tumbuh-tumbuhan tentu lebih fundamental dibandingkan status benda-benda mineral karena kelebihan-kelebihan yang dimilikinya itu. Status ontologis ini akan menguat seiring dengan gerak vertikal ke arah dunia yang lebih

tinggi. Semakin tinggi gerak alami ini dalam hierarki wujud, semakin tinggi dan kuat status ontologisnya.⁴⁷

4) Hewan

Dunia hewan dibagi menjadi dua macam, yaitu hewan non-rasional yang disebut dengan hewan saja dan rasional yang disebut dengan manusia. Hewan memiliki wujud yang lebih tinggi daripada tumbuhan dan memiliki daya yang lebih istimewa dibandingkan daya-daya yang dimiliki oleh dunia mineral maupun dunia tumbuhan. Daya-daya khusus yang dimaksud adalah “penginderaan” (sensasi) dan “gerak” (lokomosi/*harakah*). Daya pertama yang disebut sensasi merupakan daya yang sangat canggih dan bahkan mengagumkan dibandingkan daya-daya pada tumbuhan. Dengan indera-indera yang dimilikinya hewan memiliki pengetahuan dan kesadaran terhadap lingkungannya. Dengan indera-indera itu hewan dapat mengetahui adanya makanan dan minuman yang sangat diperlukan untuk kelangsungan hidupnya. Demikian juga dengan indera yang dimilikinya, hewan juga dapat menghindarkan dirinya dari bahaya. Dari status ontologisnya hewan diperkuat oleh daya lain yang disebut gerak. Daya gerak sangat diperlukan hewan, baik untuk memburu mangsa maupun untuk melarikan diri dari pemangsa, atau fungsi vital lainnya dalam kehidupan. Dengan dua kecakapan yang canggih tersebut, hewan

⁴⁷ *Ibid*, hlm. 39.

memiliki keistimewaan yang luar biasa, yang membuat status ontologisnya menjadi lebih tinggi dibandingkan tumbuh-tumbuhan dan mineral.⁴⁸

Jenis hewan yang lebih canggih lagi dibandingkan hewan biasa adalah hewan rasional atau manusia. Perbedaan fundamental antara hewan biasa dengan manusia adalah terletak pada akalanya (rasio). Dengan akal manusia mampu menangkap informasi yang tidak pernah bisa dilakukan oleh indera mana pun. Dengan menanyakan ruang, waktu, sebab-akibat, dan seterusnya. Yang lebih menonjol lagi adalah kemampuan manusia untuk menangkap makna abstrak, baik dari benda-benda fisik maupun ucapan orang lain, dan kemampuannya untuk mengomunikasikan pikiran-pikirannya kepada orang lain lewat simbol verbal ataupun tertulis yang kita sebut sebagai bahasa. Aspek lain yang menyebabkan status ontologis manusia lebih fundamental dan riil dari pada makhluk-makhluk lainnya adalah kenyataan bahwa akal bersifat immateriil dan bersifat *survive* setelah kematian. Meskipun dalam sudut pandang ukuran fisik, manusia tidak begitu mengesankan, manusia adalah mikrokosmos yang terkandung di dalamnya segala unsur kosmos yang lain, mulai unsur mineral, tumbuhan, hewan, bahkan unsur-unsur malaikat yang bersifat immateriil.⁴⁹

⁴⁸ *Ibid*, hlm. 39-40.

⁴⁹ *Ibid*, hlm. 40.

Status ontologis benda-benda alami berpadanan dengan tingkat dan kompleksitas yang semakin tinggi. Semakin kompleks keadaan benda-benda alami ini maka semakin tinggi dan fundamental status ontologinya. Seperti status ontologis tumbuh-tumbuhan lebih riil dibandingkan dengan status ontologis mineral; hewan lebih tinggi dibandingkan tumbuh-tumbuhan, sedangkan status manusia adalah yang paling tinggi dibandingkan benda-benda alami lainnya karena ialah yang terkompleks dan terlengkap.⁵⁰ Dari sini dapat kita simpulkan bahwa dalam filsafat Islam memberikan status ontologis tidak hanya diberikan hanya pada objek alami (materiil), tetapi juga pada objek immateriil. Status ontologi objek ilmu juga berpadanan dengan hierarki wujud. Semakin tinggi posisi wujud dalam hierarki wujud, semakin riil dan fundamental status ontologisnya. Karena objek-objek materiil menduduki posisi yang tertinggi, status ontologis mereka juga adalah yang paling riil dan fundamental daripada yang lainnya.

2. Klasifikasi Ilmu

Mulyadhi mengikuti klasifikasi ilmu-ilmu Islam sebagaimana yang lebih dulu dicetuskan oleh pendahulunya lebih dari 1000 tahun lalu, yakni Al-Farabi dan Ibn Sina. Persoalan utama yang dibahas oleh Mulyadhi dalam klasifikasi ilmu masih terkait penolakan bidang metafisika oleh para ilmuwan dan filosof Barat sekuler. Keberadaan metafisika dipandang ilusif.

⁵⁰ *Ibid*, hlm. 40.

Pembahasan tentang metafisika seringkali melibatkan kepentingan non-religius yang berkedok dogma agama. Seperti abad sebelum *renaissance* di Eropa, ilmu pengetahuan dikuasai oleh Gereja dan cenderung tidak masuk akal. Galileo Galilei harus dihukum karena pernyataannya yang bertentangan dengan Gereja dalam mengungkapkan sebuah kebenaran dan disusul ilmuwan-ilmuwan lain yang berakhir di tiang gantungan. Oleh sebab itulah metafisika diyakini identik dengan dogma yang menyimpan penindasan dan kebodohan, sehingga ditolak keberadaannya.

Menurut Mulyadhi, saat ini banyak pemikir Barat dan filosof ilmu telah meragukan status ontologis objek-objek non fisik atau metafisika.⁵¹ Perbedaan pengakuan ontologis dari objek ilmu ini, mempengaruhi cara pandang terhadap klasifikasi (pembagian) ilmu. Para ilmuwan, pemikir, dan filosof ilmu Barat yang meragukan keberadaan / status ontologis objek non-fisik atau metafisika. Membagi ilmu pengetahuannya menjadi dua macam, yakni fisik dan matematika. Hal ini mungkin memberikan peluang bagi mereka dalam mencurahkan pemikirannya pada objek empirik, baik dalam bidang fisika, penelitian makro-mikro biologi, ilmu kesehatan, ataupun teori-teori sosial. Tetapi kekurangan dari epistemologi Barat yang materialis menyebabkan manusia berketat dalam hidup materialisme semata. Akibat lebih jauhnya yaitu disintegrasi keilmuan.

Para ilmuwan dan filosof muslim, membagi klasifikasi ilmu Islam, meliputi tidak hanya bidang fisik, dan matematika, tetapi juga bidang

⁵¹ *Ibid*, hlm. 42-43.

metafisika. Maka keterkaitan variasi ontologis dan hasil klasifikasinya, jelas dapat diringkas pada tiga macam. Sebagaimana pandangan Ibn Sina terhadap wujud-wujud yang ada di alam ini: (1) Metafisika, merupakan wujud-wujud yang secara niscaya tidak berhubungan dengan materi dan gerak. (2) Matematika, merupakan wujud-wujud yang meskipun pada dirinya bersifat immateriil, terkadang mengadakan kontak dengan materi dan gerak. (3) Fisika, merupakan wujud-wujud yang secara niscaya terkait dengan materi dan gerak.⁵²

a. Ilmu Metafisika

Kelompok ilmu ini mempelajari entitas-entitas yang berada di balik alam fisik. Ibn Khaldun dalam kitabnya yang terkenal, *Muqaddimah*, membagi ilmu metafisika menjadi lima bagian diantaranya sebagai berikut.

- 1) Bagian yang mempelajari wujud sebagai wujud, yang biasa disebut ontologi atau ilmu tentang wujud.
- 2) Bagian yang mempelajari materi umum yang mempengaruhi benda-benda jasmani dan spiritual, seperti kuintitas, kesatuan, pluritas dan kemungkinan.
- 3) Bagian yang mempelajari asal-usul benda-benda yang ada dan menentukan apakah mereka itu adalah entitas spiritual atau bukan.

⁵² *Ibid*, hlm. 43.

- 4) Bagian yang mempelajari bagaimana cara benda-benda yang ada muncul dari entitas-entitas spiritual dan mempelajari susunan mereka.
- 5) Bagian yang mempelajari keadaan jiwa setelah perpisahannya dengan badan dan kembalinya ia ke asal atau permulaanya.⁵³

Sebagaimana yang dikemukakan Ibn Khaldun, dapat dimengerti bahwa metafisika meliputi bidang ontologi (poin 1 & 2), bidang kosmologi (poin 3 & 4) dan eskatologi (poin 5). Ontologi merupakan cabang metafisika yang sangat penting, yaitu cabang metafisika yang mempelajari wujud sebagai wujud, termasuk di dalamnya pembicaraan tentang apakah yang paling prinsipil di antara wujud yang ada, esensi ataukah eksistensi. Pembicaraan wujud sebagai wujud ini penting dan telah melahirkan pikiran-pikiran terbaik para filosof Muslim dan para mistikus sehingga terkenal dua madzhab pemikiran dalam filsafat, yakni kaum eksistensialis dan esensialis. Eksistensialis diwakili oleh Ibn Sina dan Mulla Shadra. Esensialis diwakili oleh Suhrawardi, Syams al-Din Syahrazuri, Qutb al-Din Syirazi, dan Mir Damad.⁵⁴

Filsafat wujud ini melibatkan Tuhan dalam pembahasan utamanya sebagai prinsip dari segala yang ada. Dalam hirarki kajian ontologi, Tuhan menempati kedudukan yang pertama. Semakin tinggi sebuah objek kajian keilmuan maka akan semakin mulia dan penting

⁵³ *Ibid*, hlm. 44.

⁵⁴ *Ibid*, hlm. 45.

juga pengkajiannya. Dengan kata lain, mengenal dan mengkaji ilmu tentang Tuhan akan membawa subjek pengkajinya kepada kebahagiaan dan ketentraman diri. Dari pengkajian tentang Tuhan ini muncul cabang ilmu metafisika, yang disebut ilmu ketuhanan, atau ilmu kalam, atau teologi. Status ontologis Tuhan sebagai sebab pertama dan Wujud Yang Niscaya (*Wajib Al-Wujud*) tidak bisa diragukan, karena meragukan status ontologis sebab maka akan mengguncangkan sendi-sendi dan status ontologis alam sebagai akibatnya. Demikian juga dengan sifatnya yang immateriil menjadikan Tuhan abadi, sedangkan alam sebagai akibatnya adalah fana, dalam arti tunduk pada kejadian dan kehancuran.⁵⁵ Dengan mempelajari bidang ini Mulyadhi berkata,

Semakin besar ia akan memberi kebahagiaan bagi orang-orang yang mempelajarinya. Selain itu, karena Tuhan sebagai objek ilmu adalah yang tertinggi, ilmu-ilmu metafisika akan memberikan kebahagiaan yang besar kalau tidak dikatakan yang tertinggi bagi orang yang mempelajarinya.⁵⁶

Objek berikutnya dalam pengkajian ontologi adalah malaikat. Beragam arti dari salah satu objek ini. Tetapi intinya semuanya ingin menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah wujud immateril yang tidak terkait dengan materi dan gerak. Ibn Sina menyebutkan objek kedua ini sebagai intelek (*al-aql*), Suhrwardi dengan cahaya-cahaya (*al-anwar*), dan para filosof muslim, menafsirkannya dari al-Quran dengan intelek-intelek/ malaikat-malaikat, (*al-uqul*). Pembahasan mengenai akal dan

⁵⁵ Diurai dari Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar....* hlm. 65.

⁵⁶ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan....*, hlm. 46.

malaikat ini, diperlukan menurut Ibn Khaldun untuk mempelajari “asal-usul benda yang ada dan mempelajari sifat immateril mereka” serta “cara-cara benda yang ada (*al-maujudat*) muncul dari benda-benda spiritual, dan tatanan hirarki mereka”. Atau yang kita sebut kosmologi.⁵⁷

Pada kosmologi, banyak filosof muslim yang mencurahkan dan memberikan prinsip yang berkenaan dengannya. Hal ini berkaitan erat dengan teori emanasi, yang gagasannya terus mengalami perubahan dan penyempurnaan dari waktu ke waktu oleh para filosof. Emanasi menunjukkan secara rasional bagaimana wujud yang ada itu berhirarki dan benda-benda di dunia ini muncul dari Sebab Pertama, atau Tuhan setelah melalui serangkaian panjang makhluk immateriil, seperti malaikat, akal dan jiwa.⁵⁸

Pembahasan terakhir dari bidang ontologi adalah eskatologi. Pendefinisian bidang terakhir ini mengasumsikan kelestarian jiwa setelah kematian. Tersirat keyakinan bahwa jiwa adalah immateriil. Beberapa filosof muslim membuktikan hal ini. Seperti Ibn Miskawaih, dalam bukunya *Tahdzibul Akhlak*, mengatakan bahwa jiwa bukanlah sesuatu fisik. Karena, prinsip fisik menyatakan bahwa yang lebih besar tidak mungkin bisa masuk pada yang lebih kecil, tetapi jiwa mampu menerima bentuk-bentuk yang tidak terbatas, dan berbentuk ukurannya. Jiwa itu berada (eksis) namun bukan fisik. Ibn Sina mengatakan bahwa

⁵⁷ *Ibid*, hlm. 46.

⁵⁸ *Ibid*, hlm. 46.

karena jiwa sepenuhnya dia bisa memikirkan bentuk-bentuk yang immateriil, maka jiwa pastinya juga immateriil. Kehidupan atau kekalan jiwa setelah kematian, juga telah didukung oleh para filosof dan mistikus Muslim. Ibn Bajjah dan Ibn Rusyd menyebutkan seluruh jiwa akan kembali kepada jiwa universal. Mulla Shadra mempercayai akan adanya kebangkitan fisik. Iqbal mengikuti Rumi, bahwa individualitas ego (jiwa manusia) akan bertemu dengan Sang Maha Ego (Tuhan). Bagi Rumi jiwa setelah kehidupannya di dunia, akan kembali kepada sang Kekasihnya, jiwa akan terus mencari setapak demi setapak, pada tingkatan alam akhirat, barzakh, malakut, sampai akhirnya bertemu dihadapan-Nya pada alam yang tidak bisa dibayangkan akal.⁵⁹

b. Ilmu Matematika

Matematika merupakan disiplin ilmu yang penting dari kajian ilmiah muslim. Begitu pentingnya, Al-Kindi pernah mengatakan bahwa matematika adalah bidang ilmu yang harus dikuasai oleh seseorang yang hendak mempelajari filsafat. Ia adalah semacam ilmu alat selain logika untuk memahami filsafat.⁶⁰ Selain itu, matematika status ontologisnya menurut para filosof Muslim adalah riil adanya. Suhrawardi misalkan, berangkat dari kesamaan pembagian alam ide-ide Platonik, mengatakan bahwa matematika sama riilnya dengan malaikat dalam ide Plato. Maka, ide segitiga, segi empat, lingkaran dll,

⁵⁹ Diurai dari Mulyadhi Kartanegara, *Mengislamkan Nalar...*, hlm. 136.

⁶⁰ Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. (Bandung: Mizan & UIN Jakarta Press, 2005), hlm. 74-75.

adalah sama riil dan tidak diragukannya, seperti tidak diragukan malaikat dalam alam ide Plato.⁶¹

Matematika dalam pembagian Ibn Sina ini, menerangkan sifat ontologi wujud immateriil yang berkontak dengan wujud materiil. Meskipun matematika mempelajari wujud abstrak immaterial, seperti segitiga, geometri, angka, dll,⁶² yang pada hakikatnya tidak ada bentuknya dalam alam fisik, tetapi matematika membutuhkan asosiasi lagi dengan alam fisik untuk memberinya makna. Misalnya seperti angka 3, bisa kita kaitkan dengan 3 apel, 3 rumah untuk bisa dijumlahkan 3 apel ditambah 5 apel menjadi 8 apel. Selain itu, matematika juga memiliki konsep metafisika, berupa “ketertakhinggaan” (∞), karena betapapun alam fisik pastilah memiliki batasnya, sehingga dalam matematika “sesuatu bisa dibagi dan dikalikan dengan tak terhingga”.⁶³

Ilmu matematika, yang hakikatnya adalah studi tentang pengukuran, merupakan bidang kedua setelah metafisika. Matematika dibagi oleh Ibn Khaldun ke dalam 4 subdivisi:

- 1) Geometri, mengkaji tentang kuantitas / pengukuran-pengukuran secara umum yang bisa bersifat terputus karena terdiri dari angka-angka, atau berkesinambungan, seperti figur-figur geometris.

⁶¹ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan...*, hlm. 48.

⁶² Kita harus mengasosiasikan bahwa bentuk matematika sepenuhnya adalah simbol dalam alam pikiran, yang masih tidak ada bentuknya dalam alam fisik.

⁶³ *Ibid*, hlm. 47-48.

- 2) Aritmatika, mempelajari sifat-sifat esensial dan aksidental dari jumlah yang terputus yang disebut bilangan (number).
- 3) Musik, mempelajari proporsi suara dan bentuk-bentuknya (modus), dan pengukuran-pengukuran numerik, yang hasilnya adalah pengetahuan tentang melodi-melodi musik.
- 4) Astronomi, menetapkan bentuk-bentuk bola langit, menentukan posisi dan jumlah dari setiap planet dan bintang tetap, dan memungkinkan kita untuk mempelajari hal-hal tersebut dari gerak-gerak samawi yang bisa kita lihat dari benda-benda langit, presisi mereka, dan resesinya.⁶⁴

Sedangkan Al-Farabi dalam kitabnya, *Ihsha Al-Ulum* (Klasifikasi Ilmu), membagi matematika ke dalam 7 subdivisi:

- 1) Aritmatika (*'ilm al-'adad*), ilmu hitung yang terdiri dari ilmu teoritis dan ilmu praktis tentang bilangan.
- 2) Geometri (*'ilm al-handasah*), terdiri dari geometri teoritis dan geometri praktis.
- 3) Optika (*'ilm al-manazhir*), meliputi studi tentang apa yang diamati dengan bantuan sinar lurus dan apa yang diamati dengan bantuan sinar lainnya.
- 4) Ilmu perbintangan (*'ilm al-nujum*), dibagi menjadi astrologi yudisial (*'ilm ahkam al-nujum*) dan astronomi (*'ilm al-nujum al-*

⁶⁴ Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu...*, hlm. 88-93.

ta'limi) yang meliputi studi tentang bentuk-bentuk massa dan posisi relatif benda-benda langit.

- 5) Musik (*'ilm al-musiqa*) terdiri dari musik praktis dan musik teoritis.
- 6) Ilmu tentang beban (*'ilm al-atsqal*).
- 7) Ilmu tentang pembuatan alat (*'ilm al-hiyal*), seperti perangkat aritmatika, mekanika, alat-alat astronomis, dan musik.⁶⁵

c. Ilmu Fisika

Fisika adalah ilmu yang menyelidiki benda-benda fisik (*bodies*), dari sudut gerak atau diam. Ia mempelajari benda-benda langit dan substansi dari zat-zat elementer. Seperti manusia, hewan, tumbuhan, dan mineral yang tercipta dari unsur-unsur dasar tersebut.⁶⁶

Ilmu-ilmu alam dibagi sesuai dengan jenis dan objek-objek alamiahnya. Menurut Al-Farabi benda-benda alam dapat digambarkan sebagai "*wujud-wujud yang secara niscaya berkaitan dengan meteri dan gerak*" dan terbagi kedalam lima macam: unsur-unsur, mineral, tumbuhan, hewan, dan manusia. Setiap bagian benda-benda alam ini dapat dijadikan basis ontologis yang sah bagi cabang-cabang ilmu alam. Oleh karena itu, unsur-unsur elementer memerlukan cabang ilmu khusus yang mempelajarinya, misalnya kimia atau fisika materiil.⁶⁷

Selain mempelajari unsur-unsur dasar materi, mineral, tumbuhan, hewan, dan manusia, fisika juga mempelajari mata air dan

⁶⁵ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan...*, hlm. 49.

⁶⁶ Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu...*, hlm. 92.

⁶⁷ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan...*, hlm. 49.

gempa bumi (yang masuk pada bidang geologi) dan juga awan, gas, halilintar, kilat, dan badai yang ada di udara (masuk pada kajian meteorologi). Fisika juga mempelajari asal-usul gerak pada tubuh, yaitu jiwa dalam bentuk-bentuk yang berbeda, baik yang ada pada tumbuhan, hewan, dan manusia. Hingga lahirlah sebuah disiplin ilmu yang disebut psikologi atau ilmu jiwa.⁶⁸

3. Metode-Metode Ilmiah

Pertanyaan yang perlu diajukan terkait metode ilmu yaitu bagaimana kita dapat mengetahui sebuah objek pengetahuan. Pertanyaan ini sangat penting bagi setiap epistemologi. Dengan begitu kita dapat mengetahui langkah / prosedur apa yang diambil oleh ilmuwan untuk sampai pada pengetahuan tentang sebuah objek sebagaimana adanya. Level metode ilmiah memang sedikit sulit. Kita bisa mencontohkan seperti pertanyaan apa warna langit yang sesungguhnya? Untuk dapat menjawab pertanyaan tersebut kita harus tahu apa itu langit. Namun, kita juga tahu bahwa langit sebagaimana adanya ternyata berbeda sekali dengan langit yang kita persepsikan lewat indera. Demikian juga kalau kita masih memakai contoh terdahulu, untuk mengetahui ukuran bintang, ternyata sulit untuk dicapai dengan menggunakan mata. Oleh karena itu, diperlukan cara-cara tertentu untuk bisa mengetahui objek-objek tersebut sebagaimana adanya, atau paling tidak mendekati kebenarannya.

⁶⁸ Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu...*, hlm. 93.

Metode ilmiah harus disesuaikan dengan sifat dasar objek-objeknya.⁶⁹ Objek ilmu memiliki sifat dasar, karakter, dan status ontologis yang berbeda, maka metode ilmiahnya secara otomatis juga berbeda. Misalnya seperti metode observasi atau eksperimen (*tajribi*) untuk objek fisik, metode logis (*burhani*) untuk objek non fisik, dan metode intuitif (*irfani*) untuk objek non fisik dengan cara langsung. Mulyadhi mengingatkan kepada kita bahwa metode ilmiah tidak boleh dipandang terlalu ketat atau eksklusif karena kerap terjadi adanya gabungan metode ilmiah tersebut. Seperti menurut Ibn Rusyd, metode demonstratif ternyata bisa digunakan untuk penelitian empiris. Kalau menurut Al-Kindi, metode matematika lebih mewakili metode demonstratif sebagai metode ilmiah mereka. Sedangkan menurut Ibn Haitsam, dalam penelitian optikanya, metode ilmiah paling tepat adalah gabungan antara metode eksperimen dan matematika.⁷⁰

Metode-metode ilmiah dalam epistemologi Islam dibagi menjadi tiga, yaitu:

a. Metode Observasi / Eksperimen

Metode observasi sangat cocok untuk meneliti objek-objek fisik. Ia berkaitan dengan pengamatan inderawi. Pengamatan melalui indera juga memiliki keterbatasan sendiri. Oleh karena itu, indera kerap membutuhkan alat bantu lain. Ibn Haitsam dalam kitabnya *Al-Manazhir (The Optics)* telah menunjukkan kelemahan pandangan mata

⁶⁹ *Ibid*, hlm. 52.

⁷⁰ *Ibid*, hlm. 52.

dengan menunjukkan secara terperinci kekeliruan pandangan mata yang ditimbulkan oleh beberapa faktor, seperti jarak, posisi, transparansi, keburaman, lamanya memandang, dan kondisi mata.⁷¹ Jadi dapat kita ketahui mengapa menurut Ibn Haitsam, metode observasi perlu dibantu oleh metode matematika guna memperoleh informasi yang akurat.

Metode observasi juga disempurnakan oleh para ilmuwan dengan menggunakan alat bantu berupa observatorium untuk mendapatkan gambaran akurat bentuk objek. Contoh, seperti teleskop, yakni sebuah alat yang tepat untuk meneropong benda-benda langit. Dengan menggunakan alat tersebut, para astronom Muslim terdahulu mampu memberikan gambaran planet yang lebih akurat. Seperti yang direpresentasikan dalam apa yang dikenal dengan *Thusi's Couple*, bahkan lebih akurat dari pada bagan Ptolemaeus, dan sangat besar pengaruhnya atas perhitungan dan teori astronomi Kopernikus.⁷²

Lebih dari 10 abad yang lalu, Ibn Haitsam juga mengkritik gagasan Aristoteles tentang teori penglihatan (*direct vision*). Keyakinan Aristoteles pada saat itu ialah manusia mampu melihat objek akibat cahaya yang dipantulkan oleh mata pada suatu benda. Namun, pasca penelitian Ibn Haitsam, teori Aristoteles yang diyakini orang-orang pada zamannya terbantahkan. Menurut Ibn Haitsam, manusia dapat melihat objek karena pantulan cahaya dari objek yang

⁷¹ *Ibid*, hlm. 53.

⁷² *Ibid*, hlm. 53-54.

memancar ke mata manusia. Teori Aristoteles dia tolak karena bagaimana mungkin kita dapat melihat sebuah bintang yang sebenarnya amat jauh, padahal pancaran cahaya dari mata manusia tidak mungkin dapat menjangkaunya. Oleh karena itu, melalui eksperimen-eksperimennya, Ibn Haitsam telah menegakkan teori tentang pandangan (*vision*) yang benar dan diterima hingga saat ini.⁷³

Metode observasi juga digunakan oleh Al-Biruni, seorang ensiklopedis Muslim abad ke-11. Al-Biruni berusaha mengukur keliling bumi. Namun karena pengadaan pelayaran keliling dunia hampir mustahil pada zaman itu, ia melakukan eksperimen dengan menggabungkan metode observasi dan teori trigonometri. Pertama, Biruni telah mengasumsikan bahwa bumi itu bulat sempurna. Dengan asumsi itu, ia menggunakan prinsip trigonometri untuk menemukan radius bumi yang mendekati. Untuk maksud mengukur keliling bumi, ia dan asistennya berdiri di sebuah gunung. Kemudian pula, ia mengukur antara garis sudut horizontal dan berkas matahari dari horizon (ufuk) ketika matahari tenggelam di sebelah barat. Setelah melakukan observasi tersebut, Al-Biruni menggunakan rumus-rumus trigonometri dengan bantuan figur matematika, seperti lingkaran, garis lurus, dan segitiga. Dengan melakukan penjumlahan, pembagian, dan perkalian sudut yang ia temukan di sana, akhirnya ia sampai pada kesimpulan bahwa keliling bumi adalah 24.778,5 mil. Tentu saja ini

⁷³ Ehsan Masood, *Ilmuwan-Ilmuwan Muslim Pelopor Hebat di Bidang Sains Modern*. diterjemahkan oleh Fahmy Yamani, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2009), hlm. 101.

merupakan penemuan yang sangat akurat untuk ukuran pada masa itu karena dengan ukuran modern saja yaitu 24.585 mil, hanya berselisih kurang lebih 139 mil saja, sedangkan diameter yang ia temukan adalah 7.878 mil, yang berselisih sedikit juga dengan penghitungan modern, yaitu 7.902 mil.⁷⁴

b. Metode Demonstratif

Dalam Islam, metode demonstratif dikenal dengan metode *burhani*. Metode ini merupakan salah satu metode rasional atau logis yang digunakan oleh ilmuwan Muslim, di samping metode dialektik (*jidali*), retorik (*khitabi*), sofistik (*mughalithi*), dan poetika (*syi'ri*). Tetapi diantara metode-metode rasional tersebut metode demonstratiflah yang dipandang paling akurat, dan karena itu digunakan sebagai metode ilmiah dasar yang aplikasinya meluas tidak hanya di bidang logika dan filsafat, tetapi juga di bidang empiris dan matematika.⁷⁵

Metode demonstratif adalah metode logika atau penalaran rasional yang digunakan untuk menguji kebenaran atau kekeliruan dari sebuah pernyataan dari sebuah teori ilmiah dan filosofis dengan cara memperhatikan keabsahan dan akurasi pengambilan sebuah kesimpulan ilmiah. Contoh, dengan memperhatikan validitas pernyataan-pernyataan yang ada dalam premis mayor atau minornya, serta ada tidaknya *middle term* yang sah yang mengantarai kedua

⁷⁴ Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan...*, hlm. 55.

⁷⁵ *Ibid*, hlm. 56.

premis tersebut. Metode demonstratif berbagi tujuan dengan logika, seperti yang digambarkan oleh Al-Farabi:

- 1) Untuk mengatur dan menuntun akal ke arah pikiran yang benar dalam hubungannya dalam setiap pengetahuan yang mungkin salah.
- 2) Untuk melindungi pengetahuan tersebut dari kemungkinan salah.
- 3) Untuk memberi kita sebuah alat bantu dalam menguji dan memeriksa pengetahuan yang mungkin tidak bebas dari kesalahan.⁷⁶

Bentuk formal dari metode demonstratif adalah “silogisme”. Silogisme adalah pengambilan kesimpulan dari premis-premis mayor dan minor yang keduanya mengandung unsur yang sama, yang disebut *middle term* (*al-hadd al-awsath*). Sebuah silogisme baru dikatakan demonstratif apabila premis-premisnya didasarkan bukan pada opini, melainkan pada kebenaran-kebenaran yang telah teruji atau kebenaran utama (*primary truth*)⁷⁷ karena hanya apabila premis-premisnya benar maka kesimpulannya dapat dipastikan benar. Sebaliknya, kalau premis-premisnya tidak berdasarkan kebenaran yang tidak teruji, hasil kesimpulannya juga akan meragukan, bahkan bisa keliru. Contoh silogisme demonstratif adalah sebagai berikut.

Semua manusia akan mati.

Socrates adalah manusia,

maka Socrates akan mati.

⁷⁶ *Ibid*, hlm. 56.

⁷⁷ *Ibid*, hlm. 56.

Pernyataan “semua manusia akan mati” adalah premis mayor, sedangkan “Socrates adalah manusia” premis minor. Kata “manusia” yang muncul dalam kedua premis tersebut disebut *middle term* (*al-hadd al-ausath*). Kalau premis mayor dan minor benar tanpa keraguan, bisa dipastikan bahwa hasil kesimpulan “Socrates akan mati”, adalah benar. Inilah metode demonstratif yang ideal.⁷⁸

Namun, dalam prakteknya tidak semua kebenaran premis itu jelas. Karena itu perlu kriteria yang ketat tentang kebenaran tersebut. Sebagaimana metode observasi, metode demonstratif juga memerlukan verifikasi dan falsifikasi. Verifikasi, misalnya dilakukan dengan menunjukkan syarat-syarat sebuah silogisme yang tepat. Contoh, apakah premis mayornya telah cukup komprehensif (*jami'*) atau sebaliknya (*mani'*); apakah *middle term*-nya dapat ditemukan pada kedua premis tersebut. Adapun falsifikasi, dilakukan dengan mengkaji metode-metode silogistik yang jatuh di bawah kriteria demonstratif.⁷⁹ Sebelumnya, untuk menguji silogisme ini, para filosof besar Muslim telah membahas panjang lebar tentang apa yang dikenal dengan istilah “*logical fallacies*” atau “kekeliruan-kekeliruan logis” yang sangat mungkin ditemukan dalam proses silogistik. Dengan mengetahui macam-macam kekeliruan logis tersebut seorang filosof diharapkan dapat menghindarkan dirinya dari keterjerumusannya ke dalam kesalahan dan keraguan.

⁷⁸ *Ibid*, hlm. 57.

⁷⁹ *Ibid*, hlm. 57.

Menurut Mulyadhi, metode silogisme merupakan metode akal, sebagaimana observasi adalah metode inderawi. Dalam hal ini logika sebagai alat berpikir. Metode logika dapat digunakan tidak hanya dalam bidang filsafat, tetapi juga seperti yang telah kita lihat, ternyata juga dalam bidang empiris. Para filosof dan ilmuwan menggunakan metode demonstratif ini baik ketika mereka menganalisis data inderawi yang diperoleh lewat observasi maupun ketika mereka menelaah premis-premis atau proposisi-proposisi filosofis.

Lebih lanjut, metode demonstratif sebenarnya tidak secara langsung menangkap objek-objeknya. Ini berarti bahwa metode rasional (termasuk demonstratif) bukan jenis pengenalan langsung terhadap objeknya, sebagaimana, misalnya, pengenalan inderawi lewat observasi. Sebuah kesimpulan dalam sebuah silogisme hanya dapat dicapai melalui premis-premis yang telah dikenal dengan baik keabsahannya. Tanpa pengetahuan dari sebuah premis, tidak mungkin kesimpulan atau pengetahuan baru bisa dicapai. Dari titik ini, dapat dimengerti bagaimana mengamati dunia fisik dan karakter-karakternya bisa membuktikan keberadaan Tuhan secara logis. Seperti Al-Kindi melalui *dalil al-huduts* (kebaruan alam) telah berhasil membuktikan keberadaan Tuhan, juga oleh Ibn Sina dan Ibn Rusyd, masing-masing melalui *dalil al-jawaz* dan *dalil al-inayah*. Kesimpulannya yaitu dengan melalui metode demonstratif, ternyata manusia mampu mengetahui tidak hanya objek-objek fisik, tetapi juga non-fisik bahkan

spiritual, seperti Tuhan dan entitas immateriil yang lain, termasuk ide-ide dan malaikat.⁸⁰

c. Metode Intuitif

Kalau metode observasi berkaitan dengan pengamatan inderawi, metode demonstratif dengan akal, maka metode intuitif sesuai dengan namanya berkaitan dengan intuisi atau hati (*qalb*). Keunggulan metode ini hanya dapat disandingkan dengan metode observasi dan demonstratif. Persamaan metode intuitif dengan observasi adalah bahwa kedua metode itu menangkap objeknya secara langsung. Observasi berhubungan dengan objek-objek fisik, sedangkan objek intuisi bersifat lebih abstrak, seperti rasa cinta, benci, kecewa, dan bahagia. Berbeda dengan metode intuitif, metode rasional bersifat tidak langsung karena menangkap objeknya melalui penarikan kesimpulan dari premis-premis yang telah diketahui sebelumnya, dan karena itu berdiri secara jelas berseberangan dengan metode intuitif yang bersifat langsung (*immediate*).⁸¹

Sifat langsung metode intuitif dalam menangkap objeknya ini dapat dianalisis ke dalam 3 hal. *Pertama*, pengetahuan intuitif bisa dicapai melalui pengalaman, yaitu dengan mengalami atau merasakan sendiri objeknya. Di lihat dari sudut ini, metode intuitif disebut juga dengan *dzaui* (rasa), dan bukan melalui penalaran, seperti yang dilakukan oleh akal. Contoh, kita tidak akan mengetahui atau

⁸⁰ *Ibid*, hlm. 59.

⁸¹ *Ibid*, hlm. 60.

memahami arti “cinta” semata dengan hanya membaca literatur tentang cinta, tetapi dengan mengalaminya. Tanpa pengalaman tersebut kita tidak akan pernah mengerti dan memahami hakikat cinta. Cinta tidak dapat dipahami lewat akal, tetapi melalui hati (intuisi).

Kedua, sifat langsung pengetahuan intuitif dapat dilihat dari apa yang sering disebut sebagai *‘ilm hudhuri*. Pengetahuan intuitif ditandai oleh hadirnya objek di dalam diri si subjek. Pengetahuan ini disebut juga pengetahuan “presensial”. Berbeda dengan pengetahuan rasional yang memahami objeknya melalui simbol (berupa kata-kata, kalimat, atau rumus), pengetahuan intuitif melampaui segala bentuk simbol dan menembus sampai ke dalam jantung objeknya. Contoh, seperti yang disinyalir dari sebuah puisi Rumi, “*Bisakah Anda menyunting sekuntum mawar dari M.A.W.A.R?*” Tentu saja tidak! “*Anda*”, kata Rumi, “*baru menyebut nama, cari yang punya nama.*” Pengenalan rasional senantiasa bergantung pada simbol, dalam hal ini adalah bahasa. Menurut Henry Bergson, pengenalan rasional tidak ada yang bisa menyentuh lubuk objeknya, tetapi hanya berputar disekitarnya.⁸²

Ketiga, sifat kelangsungan metode intuitif ini dapat dilihat dari pengalaman “eksistensial”. Akal dan metode rasionalnya, menurut Iqbal dan Bergson, cenderung meruang-ruangkan objek dan

⁸² *Ibid*, hlm. 60.

mengukurnya dengan ukuran-ukuran yang homogen.⁸³ Kecenderungan akal untuk menghomogenkan objek-objek, membuat akal sering melakukan generalisasi sehingga sering mengabaikan partikular objek-objeknya. Hal ini berbeda dengan pengenalan rasional yang dilakukan melalui kategori-kategori, seperti kategori ruang, waktu, dan kausalitas, tetapi karena itu akal cenderung menggeneralisasi dengan mengategorikan objeknya.

Berbeda dengan kecenderungan akal diatas, intuisi mengenal objeknya bukan melalui kategorisasi, melainkan mengenalnya secara intim kasus per kasus. Pengenalan intuitif semacam ini menjadi lebih akurat dan langsung menyentuh objek-objek partikular dengan segala karakteristik dan keunikannya. Contoh, menurut kategori akal, satu jam di mana pun akan sama kualitasnya. Demikian juga satu meter disini akan sama saja dengan satu meter di mana pun. Namun, kategori akal tersebut akan mengabaikan kenyataan bahwa satu jam bagi yang ditunggu tidak akan sama bagi yang menunggu, karena bagi yang ditunggu satu jam akan terasa berlalu dengan lebih cepat, sedangkan bagi yang menunggu akan terasa bergerak lamban sekali. Jadi intuisi yang beroperasi secara langsung pada objek-objek partikular akan mengerti keunikan-keunikan setiap ruang atau peristiwa dalam pengalaman eksistensial. Dengan metode yang sama intuisi mengerti alasan mengapa bagi orang-orang tertentu, khususnya orang-orang

⁸³ *Ibid*, hlm. 61.

beragama, ada tempat yang sakral dan yang profan, sebagaimana juga ada waktu yang suci dan yang biasa.

Pengetahuan intuitif hanya mungkin dilakukan dengan langsung praktik di lapangan. Dalam ilmu tasawuf, kecakapan intuitif ini perlu dibina salah satunya dengan pembersihan jiwa atau dikenal dengan *tazkiyah al-anfus*. Tugas manusia menurut para sufi adalah membersihkan jendela kaca hatinya. Lalu, menunggu saat yang tepat untuk datangnya sinar matahari Kebenaran membekas di atasnya, dan sudi kiranya memberikan cahaya ke dalam hati sang hamba secara langsung tanpa perantara. Dengan demikian, akan diperoleh pengetahuan dengan benar dan meyakinkan. Dengan cara seperti itulah para sufi atau wali, dan bahkan nabi di puncaknya memperoleh pengetahuan langsung dari Sang Kebenaran (*Al-Haqq*) itu sendiri tanpa perantara apapun. Pengenalan secara langsung ini sering disebut juga *'ilm laduni*.⁸⁴

⁸⁴ *Ibid*, hlm. 63.