

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

“Al-Qur’an dan Hadis sebagai Perspektif dan Kajian”

WACANA

Hamdani Anwar

Kontroversi seputar Wacana Mushaf ‘Utsman

Yusron Razak

Hak-hak Asasi Manusia: Perspektif Al-Qur’an

Bustamin

Perubahan Metodologi Kritik Matan Hadis

Masykur Hakim

Kedudukan Hadis Ahad Menurut Imam Al-Syafi’i

Sukron Kamil

Akhlaq dalam Perspektif Hadis: Sebuah Upaya Pencarian Relevansi Bagi Konteks Modern

Masri Mansoer

Perilaku Religiositas Remaja: Kasus pada Siswa SLTA di Jakarta Selatan, Lebak, dan Sukabumi

WACANA

Edwin Syarif

Spiritualisme Tasawuf dan Alternatif atas Problematik Modern: Sebuah Peninjauan Awal

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. V, No. 1, 2003

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Hamdani Anwar
Zainun Kamal
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Kautsar Azhari Noer
Said Agil H. Al-Munawwar
Amsal Bakhtiar

Pemimpin Redaksi

Kusmana

Anggota Redaksi

Din Wahid
Wiwi Siti Sajarah

Sekretariat

Suzanti Ikhlas

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 7491820, 7440425
Email: aosantosa@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 395/DIKTI/Kep./2000. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis. Tulisan yang dimuat akan diberi honorarium.

TABLE OF CONTENTS

Articles

- 1-18 **Kontroversi seputar Wacana Mushaf ‘Utsman**
Hamdani Anwar
- 19-30 **Hak-hak Asasi Manusia: Perspektif Al-Qur’an**
Yusron Razak
- 31-52 **Perubahan Metodologi Kritik Matan Hadis**
Bustamin
- 53-60 **Kedudukan Hadis Ahad Menurut Imam Al-Syafi’i**
Masykur Hakim
- 61-76 **Akhlaq dalam Perspektif Hadis: Sebuah Upaya Pencarian
Relevansi Bagi Konteks Modern**
Sukron Kamil

Document

- 77-92 **Epistemologi Islam**
Nanang Tahqiq
- 93-116 **Tauhid dan Takdir**
Zainun Kamaluddin Fakih
- 117-126 **Spiritualisme Tasawuf dan Alternatif atas Problematik
Modern: Sebuah Penjajakan Awal**
Edwin Syarif
- 127-148 **Imam Khomeini: Filsafat Politik Islam, Vilayat-e Faqih, dan
Demokrasi Sejati**
Idris Thaha

Kembali **Refleksi** menjumpai pembaca, kali ini dengan mengusung tema *Al-Qur'an dan Hadis sebagai Perspektif dan Kajian*. Ada lima tulisan yang mengisi tema edisi ini dan tiga tulisan lepas. *Pertama*, tulisan Hamdani Anwar, *Kontroversi seputar Wacana Mushaf Utsman*, yang menyoroti persoalan yang muncul seputar kodifikasi dan responsnya terhadap Mushaf Utsman. Anwar menyimpulkan bahwa walau sejarah penetapan mushaf yang dilakukan Khalifah 'Utsman bin 'Affan akan terus menjadi perhatian peneliti untuk mengkaji ulang, dengan adanya *ijma'* umat Islam tentang hal ini memberi kekuatan tersendiri akan tetap eksis dan terpeliharanya Mushaf Utsman ini. *Kedua*, tulisan *Hak Asasi Manusia: Perspektif al-Qur'an*, ingin membuktikan bahwa Islam tidak saja mendukung HAM, tetapi juga Islam, jauh sebelum Barat membicarakan HAM, sudah membicarakan HAM. Uraian yang disajikan oleh Razak memang bersifat normatif Qur'ani, bahkan cenderung apologetik. Namun, terhadap ada yang menarik di bagian akhir dari artikelnya, yakni kritiknya terhadap praktik internasionalisasi HAM yang sangat tendensius. Barat, pada hematnya, tidak konsisten dengan perjuangan penegakan HAM, karena sering kali ditumpangi oleh berbagai kepentingan mereka. Oleh karena itu, yang tampak adalah bahwa selain promotor HAM, pada saat yang sama, mereka juga adalah pelanggar HAM terberat. *Ketiga*, tulisan Bustamin, *Perubahan Metodologi Kritik Matan Hadis*, mendiskusikan perkembangan metode kritik Hadis klasik dan modern. Menurutnya, pengkritik Hadis klasik mengedepankan kritik sanad hadis daripada kritik matan, dan peneliti modern seperti Muhammad al-Ghazali hanya mencurahkan perhatiannya terhadap kritik matan hadis. *Keempat*, tulisan Masykur Hakim, *Kedudukan Hadis Ahad Menurut Imam al-Syafi'i*, mendiskusikan alasan-alasan Hadis Ahad versi al-Syafi'i dapat diterima. Menurut Hakim, Hadis Ahad versi al-Syafi'i dibolehkan sekalipun dalam masalah-masalah pokok agama dan hukum, karena Hadis-hadis Ahad yang dikualifikasi oleh al-Syafi'i sudah melalui seleksi yang sangat ketat dan kesemuanya berderajat sahih, bahkan sebagian besar berstatus *marfu'*. Terakhir tulisan Sukron Kamil, *Akhlaq dalam Perspektif Hadis: Sebuah Upaya Pencarian Relevansi bagi Konteks Modern*, memaparkan bahaya konsep akhlak dalam perspektif Hadits

merupakan sesuatu yang penting dalam dunia kini, karena ia dapat berfungsi sebagai salah satu alternatif panduan moral bagi masyarakat kontemporer yang sedang dilanda krisis kebobrokan moral.

Rubrik tulisan lepas menurunkan empat tulisan. *Pertama*, tulisan Nanang Tahqiq, *Epistemologi Islam*, berusaha menyanggah pendapat yang mengatakan bahwa Islam tidak mempunyai epistemologi, karena Islam hanya menjiplak dari Yunani. Secara historis, menurut Tahqiq, justru Islam telah mengembangkan pengetahuan jauh sebelum Barat muncul ke permukaan. Selain argumen historis di atas, Tahqiq juga mengemukakan argumen yang lebih esensial. Baginya, dalam Islam, epistemologi didasarkan atas spiritualitas. Atas dasar inilah, para filosof Muslim mengembangkan apa yang disebut dengan “*al-aql al-fa’dl*” yang mampu beraudiensi dengan sumber pengetahuan sejati. *Kedua*, tulisan Zainun Kamaluddin Fakih, *Tauhid dan Takdir*, mengetengahkan analisis semantik yang mendalam tentang kedua istilah tersebut, yang tentunya tidak bisa dilepaskan dari uraian-uraian dalam al-Qur’an itu sendiri. Analisis ini dilengkapi dengan pendapat para tokoh yang bergelut dalam masalah ini. Oleh karena itu, meskipun masalah ini termasuk masalah klasik, uraian Kamal tetap menarik, sebab analisisnya cukup komprehensif. *Ketiga*, tulisan Edwin Syarif, *Spiritualisme Tasawuf dan Alternatif atas Problematik Modern: Sebuah Penjajagan Awal*, menjelaskan relevansi tasawuf bagi masyarakat kontemporer. *Terakhir* tulisan Idris Taha, *Imam Khameini: Filsafat Politik Islam, Vilāyat-e Faqih*, dan Demokrasi Sejati, menjelaskan bahwa pemikiran politik Khameini tentang *vilāyat-e faqih* menghentak dunia politik, baik Barat maupun Timur, di mana pemerintahan Islam diletakkan sebagai kemestian spiritual dan historis yang tak mungkin dielakkan. Tawaran Khameini banyak dikritik karena dianggap sebagai utopia dan elitis. Namun demikian, Thaha menganggap kita bias mengapresiasi Khameini sebagai peletak dasar-dasar pemerintahan Islam dan membuka jalan baru dalam peta pemikiran politik Islam.

April 2003

Tim Redaksi

EPISTEMOLOGI ISLAM¹

Nanang Tahqiq

Mukadimah

Komentar sering terdengar dari sebagian ahli (pakar, dosen, akademisi), setengah ahli (mahasiswa, pemerhati) dan kalangan tidak ahli (awam, mereka yang tidak dalam disiplin ini) bahwa “epistemologi Islam tidak jelas”. Padahal pasalnya sederhana, mereka tidak mengerti falsafah Islam, juga tak mendalami ilmu dan pengetahuan dalam perspektif Islam. Komentar di atas sangat ironis jika dilihat justru Islamlah (sebelum Yahudi, Kristen dan agama-agama lain) mula-mula memajukan pengetahuan sejak abad 2 H./8 M. Terlalu sukar kita temukan catatan historis —sejak

kurun Sebelum Masehi hingga abad 8/9 Masehi— sebuah agama, ideologi, apalagi *isme* yang secara meledak mampu menyebarkan pengetahuan secara lintas daerah dan negara, menginternasional (tidak parokial), selain Islam. Pengetahuan dikembangkan pun bervariasi: dari ilmu-ilmu eksakta (*thabi'ah, kawniyyah*) semisal fisika, kimia, berhitung, astronomi, geografi dan sebagainya, lanjut pada ilmu-ilmu sosial seperti sejarah, sosiologi, kalam dan seterusnya; hingga ilmu-ilmu metafisik (*mā ba'd al-thabi'ah*) sejenis falsafah, tasawuf, tarekat. Dus, Barat² yang baru saja lahir kemarin sore dalam pengetahuan (± abad 15 setelah Islam mengalami kemunduran, tetapi menikmati puncak kemajuan sejak abad 19) sudah dibilang memiliki epistemologi tinggi, bagaimana mungkin Islam yang telah malang-melintang sepanjang delapan abad (7-15 M.) dikatakan kosong dari konsep epistemologi? Malah bagaimana mungkin Yunani (Greek, Athena) —berkembang berkat tangan-tangan Muslim—lebih superior daripada masyarakat Islam dalam hal epistemologi (karena Yunani dikenal dunia justru oleh masyarakat Islam, bukan oleh Socrates atau Aristo itu sendiri), namun pada saat sama, Barat yang belajar dari Islam justru dinilai Islamlah yang lebih inferior? Ditinjau dari segi “pengaruh-memengaruhi” dalam ilmu-pengetahuan, kasus Yunani-Islam sama hal dengan kasus Islam-Barat, bahwa Barat melanjutkan tradisi ilmu setelah bersentuhan dengan Islam,³ tetapi aneh Islam selalu didudukkan dalam tingkat terendah, sebagaimana terbaca dari komentar dalam pembukaan artikel di atas. Di titik ini dapat kita rasakan betapa sejarah telah ditaklukkan oleh kekinian. Tak lagi kita dapat bersikap adil terhadap masa lalu lantaran terbenam dalam hiruk-pikuk saat kini. Kecemerlangan Barat lewat teknologi, keunggulannya melalui pranata-pranata sosial yang menyjahterakan rakyatnya sendiri (tapi *double-standard* terhadap rakyat lain) dan dominasinya yang mencengkeram seluruh lini kehidupan bangsa-bangsa lain (teristimewa nyaris seluruh negara-mayoritas-Muslim, termasuk Indonesia) telah membius kita tanpa daya. Hasilnya kita jatuh pada penilaian bahwa Barat muncul tanpa sokongan ataupun keberhasilan masyarakat sebelumnya. Konsepsi kesinambungan ilmu sirna, seakan ilmu-pengetahuan tidak memiliki kesinambungan dari masa-masa sebelumnya, seakan Barat bisa hidup dan berjalan tanpa Islam. Akibatnya, sumbangan Islam terhadap pengetahuan tidak diperhitungkan biarpun muncul lebih awal daripada Barat. Dan kita memiliki paradigma sama.⁴

Pernyataan “tidak ada epistemologi Islam” mengandung kekeliruan lain, ditinjau dari sudut prinsip dalam pengetahuan. Islam mengenal kaedah *ushuliyah* (*al-qā'idah al-ushuliyah*) berbunyi, “*‘adam al-‘ilm laysa al-‘ilm bi al-‘adam*” (ketiadaan pengetahuan bukan bermakna pengetahuan itu tidak ada), secara bebas diartikan bahwa jika kita tidak mengetahui sesuatu bukanlah berarti hal itu tidak ada. Prinsip ini tentu saja bukan khas milik Islam, secara universal diakui umat manusia, sekaligus menunjukkan betapa manusia adalah kecil sementara pengetahuan luas. Ilmu dan pengetahuan dimiliki manusia sangatlah terbatas, tapi ilmu tersebut teramatlah melimpah, oleh sebabnya manusia harus merendah-diri mengakui bahwa hal-hal yang tidak ia ketahui, bukanlah kemudian hal tersebut tidak ada.

Kekeliruan demi kekeliruan tak cuma sampai di situ, ia bahkan berlanjut pada soal-soal lain semisal kita —dan masyarakat Islam Indonesia pada umumnya— memelajari “epistemologi toleransi agama” dari perspektif Barat. Ini lebih celaka sebab Barat sejatinya tidak pernah mampu mempraktikkan ihwal toleransi kecuali setelah belajar dari Islam.⁵ Sejarah mana pun membuktikan bahwa jangankan untuk toleransi agama, toleransi kulit saja tidak pernah selesai sampai sekarang, sehingga melahirkan persoalan seperti *apartheid*, *racism*, *prejudice* dan *bias* berasaskan ras, rasialisme. Bahkan walaupun kasus-kasus bias kontemporer yang dipertimbangkan keji menurut ukuran kemanusiaan (kasus Israel, Bosnia, sekarang Irak, dan seterusnya), *toh* masih dikalahkan oleh kekuatan gaya hidup Hollywood, malah cenderung dianggap bukan persoalan krusial. Maksudnya, kita sudah tersihir dan dalam taraf *taken for granted* terhadap apa pun dari Barat, sehingga perilaku buruk Barat diabaikan. Tetapi buru-buru perlu ditambahkan di sini, bukanlah kemudian kita pun harus memprovokasi anti-Barat, bukan, melainkan bersikap adil. Merupakan bukti sejarah tak terbantahkan bahwa *falāsifah* Muslim tempo dulu abad 3 H./9 M. belajar dari Barat, yakni Greek.

Penampilan Barat yang dominatif, superior, sudah mengharubiru hingga pun pada aspek pendidikan dan kognitif kita. Pandangan epistemologi Barat bersifat sekularistik tidak dapat dibendung. Ia masuk ke dalam pendidikan kita dari tingkat TK (Taman Kanak-kanak) sampai perguruan tinggi. Efek totalnya ialah kita tidak tahu khazanah keilmuan sendiri, termasuk di dalamnya epistemologi Islam yang mengandung elemen spiritualitas, tak hanya unsur rasionalitas ataupun empirisitas. Pada

sisi lain solusi guna menahan gelombang “Hellenisme⁶ modern” ini pun lebih banyak merujuk pada sumber asing ketimbang sumber Islam. Padahal yang harus ditolak dari Barat adalah yang tidak sesuai saja, bukan seluruhnya, berdasarkan —lagi-lagi kaidah *ushuliyyah* (*qawā'id al-ush-ūliyyah*), “*al-muhāfazhah 'alā al-qadīm al-shālih wa al-akhdz bi al-jadīd al-ashlah*” (mempertahankan tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik), tetapi dengan tetap mempertimbangkan “*dar' al-mafāsīd awlā min jalb al-mashālih*” (menghindari kerusakan lebih utama daripada meraih manfaat). Perihal ini dapat disaksikan dalam dunia falsafah Islam yang mengenal mazhab *Masysyā'iyah* (Peripatetik) —dengan para tokoh failasufnya al-Kindi (dijuluki *faīlasuf al-awwal*), al-Farabi (*al-mu'allim al-tsānī*), Ibn Sina (*al-syaykh al-ra'īs*) dan seterusnya— merupakan bukti keterpengaruhan Islam oleh Aristoteles; sementara *Isyrāqiyyah* (Iluminasi)— dengan para penganjurnya Syihāb al-Dīn Suhrawardī (*syaykh al-isyrāq, syaykh al-maqtūl*), Ibn 'Arabi (*muhyi al-dīn, syaykh al-akbar, khātam al-awliyā*), Khwājah Nashīr al-Dīn al-Thūsī, Mulla Shadra (*shadr al-muta'allihīn*) dan lain-lain —cenderung pada konsepsi Plato;⁷ semua ini menjelaskan manfaat unsur asing terhadap kehidupan internal umat Islam. Bagaimanakah cara mereka tetap mempertahankan epistemologi Islam sekalipun menyerap unsur asing? Apakah karakteristik khas keilmuan Islam?

Tulisan ini akan mengulas dasar-dasar ajaran Islam bagi ilmu pengetahuan, dilanjutkan contoh-contoh aktual yang telah dilakukan para ilmuwan Muslim. Pada dasarnya, untuk pengantar singkat, epistemologi Islam mempertahankan esensi spiritualitas, sebuah aspek yang kini hilang dalam epistemologi Barat. Secara singkat epistemologi Barat —sebagaimana diringkaskan Murtadhā Muthahhari mulai semarak berkat Descartes yang menolak nilai kognitif pancaindra dan meyakini akal. Setelahnya rasionalisme menjadi sasaran Skeptisisme, dan memunculkan Immanuel Kant dengan konsep kritik atas peran akal. Awal abad 20 Henri Bergson menolak akal karena dianggap tidak pasti sebagaimana halnya pancaindra, untuk kemudian mengajukan kekuatan intuisi dan mistisisme.⁸ Berbeda dari konsepsi Islam yang mendasarkan pada wahyu, intuisi dan mistisisme Bergson bersifat metafisik-spekulatif.⁹ Walaupun tampak anasir Spiritualitas pada Bergson, namun berbeda dari Islam. Walau demikian artikel ini tak membahas soal Bergson lantaran keterbatasan tempat dan fokus bahasan.

Spiritualitas Landasan Epistemologi Islam

Sebagaimana lazim dalam teori pengetahuan, Islam juga mengakui perolehan pengetahuan berdasarkan indera (*hissiyyah*) dan akal (*'aqliyyah*). Kedua bentuk pengetahuan ini umum dikenal karena merupakan tradisi awal ditemui manusia dalam berpengetahuan. Hanya saja pembagian epistemologi Islam tak berhenti hingga di situ, masih terdapat satu lagi yakni wahyu, sebuah pengetahuan yang datang dari Tuhan dan diterima manusia lewat utusan-Nya disebut nabi atau rasul. Jenis pengetahuan ini lalu disebut dengan istilah spiritualitas. Penjelasan ihwal hubungan pengetahuan dengan wahyu terdapat di dalam tradisi Islam (begitu pun seharusnya dalam agama-agama monoteis, ataupun agama berdasarkan wahyu) di samping firman Tuhan sendiri secara verbatim.

Dalam bahasa Arab kata spiritualitas adalah *rūḥāniyyah* atau *rūḥiyyah*.¹⁰ Kedua kata tersebut berakar-kata dari *rūḥ*. Al-Qur'an menyebut kata *rūḥ* 21 kali dalam surat berbeda, dan seluruhnya bermakna wahyu Tuhan. Salah satu ayat secara tegas memiliki konsepsi *rūḥ* sebagai wahyu Tuhan, termaktub dalam QS. al-Isrā' [17]: 85,

Dan mereka bertanya padamu ihwal wahyu Tuhan. Katakanlah, "Wahyu ini dari Tuhanmu, dan kamu semata-mata diberikan pengetahuan amatlah sedikit".

Mayoritas mufasir menginterpretasi kata *rūḥ* di situ wahyu Tuhan. Sementara digandengkan term *rūḥ* dan ilmu menunjukkan jalinan erat antara wahyu Tuhan dan pengetahuan.¹¹ Dengan alasan inilah bagi epistemologi Islam wahyu merupakan salah satu sumber pengetahuan, yakni pengetahuan datang dari Tuhan. Ini mengakibatkan macam-macam pengetahuan dalam Islam terbagi dalam: 1) pancaindra (empirisme), 2) akal (rasionalisme) dan 3) wahyu (revelasionisme). Jenis ketiga merupakan ilmu-pengetahuan yang diberikan kepada para nabi *an sich*, tetapi dalam pandangan failasuf pengetahuan tersebut diperoleh para nabi lantaran mereka memiliki akal-perolehan (*al-'aql al-mustafad, acquired intellect*) di luar rata-rata manusia umumnya.

Selain berhubungan dengan bentuk pengetahuan, *rūḥ* juga menjadi tujuan dari pengetahuan itu sendiri, dalam makna ilmu-pengetahuan semata-mata diperuntukkan mencapai kesadaran rohaniah. Al-Qur'an memiliki penjelasan banyak mengenai keterkaitan kesadaran rohaniah dan ilmu, salah satunya dalam QS. Fāthir [35]: 27-8,

Tidakkah kau perhatikan Allah turunkan air dari langit, kemudian dengan air tadi Kami hasilkan buah-buahan aneka warna? Dan di gunung-gunung pun ada garis-garis putih dan merah dalam aneka warna, ada juga yang hitam kelam. Demikian juga manusia, binatang melata dan ternak, semuanya beraneka warna. Sesungguhnya yang benar-benar bertakwa pada Allah dari hamba-hamba-Nya ialah para ulama (orang-orang berpengetahuan).

Ayat di atas menerangkan orang-orang berilmu pengetahuan memiliki kesadaran rohaniyah. Dan kata ‘*ulamā*’ tadi lebih condong pada ahli ilmu-ilmu alam, bukan ilmu-ilmu agama, karena yang disebutkan adalah air (*minerals*), air dari langit (meteorologi), tumbuhan (flora), bahan-bahan tambang dikandung oleh gunung (*minerologi*), manusia (antropologi, sosiologi) dan hewan (fauna, zoologi) —ke semuanya lebih bersentuhan pada ilmu-ilmu alam. Sehingga ulama di situ disimpulkan sebagai saintis.

Dari kedua ayat al-Qur’an di atas dapat disarikan bahwa perspektif epistemologi Islam mengandung: 1) sumber pengetahuan, yang salah satunya adalah wahyu, dan 2) ilmu harus bertujuan pada yang rohaniyah, dalam arti menghidupkan kesadaran bertuhan. Jika kedua butir ini ternyata tidak dimiliki oleh mereka yang berilmu, apa penyebabnya? Bahasa al-Qur’an menggunakan istilah *kufir*, *kafara*, *kafīr*, yang berarti “menolak”, yaitu menolak kebenaran yang telah ia akui sebagai kebenaran.

Hubungan lebih tegas antara pengetahuan dan Tuhan muncul dalam QS. al-Dzāriyāt [51]: 56-8 berbunyi, “Tidakkah Aku ciptakan jin dan manusia kecuali menyembah-Ku. Tidakkah Aku meminta kebutuhan dari mereka, tak juga menginginkan mereka memberi Aku makan. Sungguh Allah Maha-memberi rezeki, Mahaperkasa, Maha abadi”. Terhadap ayat ini Muhammad Asad menafsirkan,

Thus, the innermost purpose of the creation of all rational beings is their cognition (ma’rifah) of the existence of God and, hence, their conscious willingness to conform their own existence to whatever they may perceive of His will and plan: and it is this twofold concept of cognition and willingness that gives the deepest meaning to what the (Qur’an describes as “worship” (‘ibadah). As the next verse shows, this spiritual call does not arise from any supposed “need” on the part of the Creator, who is self-sufficient and infinite in His power, but is designed as an instrument for the inner development of the worshipper, who, by the act of his conscious self-surrender to the all-pervading Creative Will, may hope, to come closer to an understanding of that Will and, thus, closer to God Himself.¹²

Dus, maksud terpuncak dari penciptaan seluruh makhluk berakal adalah kesadaran mereka terhadap eksistensi Tuhan dan, selanjutnya, kehendak sadar mereka guna menyesuaikan eksistensi mereka terhadap keinginan serta rencana Tuhan. Dua konsep inilah, kesadaran dan kehendak, memberi makna terdalam bagi istilah yang al-Qur'an sebut sebagai ibadah. Sebagai-mana ditunjukkan oleh ayat berikutnya, himbauan spiritual tersebut tidak terbit lantaran “kebutuhan” Sang Pencipta, sebab Ia telah cukup dengan diri-Nya juga tak terbatas dalam kekuasaan-Nya, melainkan dibuat untuk alat pengembangan-diri para penyembah yang —melalui kesadaran diri guna tunduk dan berserah diri kepada seluruh Kehendak Penciptaan— berharap menjadi lebih dekat kepada Kehendak tersebut, sekaligus lebih dekat pada Tuhan itu sendiri.

Penggambaran Asad ini menyiratkan praktik ibadah (keimanan) bukan cuma dengan menjalankan upacara-upacara keagamaan *per se*, tapi seluruh kegiatan manusia termasuk berilmu, baik dalam arti menuntut maupun memanfaatkannya. Korelasi ruh (kesadaran ketuhanan) dan ilmu serta amal harus diwujudkan terasa kuat di situ dengan melihat tujuan akhir dari manusia, yakni kembali pada Tuhan. Jadi aspek spiritualitas tak bisa diabaikan bagi seluruh aktivitas manusia di dunia ini.

Pada taraf selanjutnya berdasarkan penafsiran Asad di atas, kesimpulan tetap satu bahwa pengetahuan bersumber dari Tuhan. Kendati kedua sumber pengetahuan hasil usaha manusia —pancaindra (*hissiyyah*) dan akal (*'aqliyyah*)— sama sekali tidak berkaitan dengan Tuhan sebab cuma wahyu (*naqliyyah*) berkaitan langsung, mengingat proses penciptaan makhluk di alam raya ini berasal dari Tuhan (*wa mā khalaqtu al-jinn wa al-ins*), maka kedua sumber tadi berasal dari Tuhan juga (meski diembel-embeli secara tak langsung). Dengan demikian ilmu semuanya berasal dari Tuhan. Tak aneh ketika al-Ghazālī (Hujjah al-Islam)¹³ lewat karyanya *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* mendefinisikan ilmu sebagai sifat kesempurnaan Allah, dari mana pun jalan memperolehnya, dan mulia karena dirinya sendiri, bukan oleh sesuatu yang lain. Sebaliknya, sesuatu yang lain menjadi mulia berkat ilmu, bukan kebalikannya.¹⁴ Definisi di atas didukung oleh teologi Islam yang menyebut salah satu sifat Tuhan —seperti terlukis dari *asma' Allah*— *'Alīm* atau *'Alīm* (Maha Mengetahui, Maha-berilmu).

Dari sini terbaca jelas ilmu dalam Islam bersifat spiritual. Dan didorong oleh semangat semacam ini epistemologi Islam melahirkan rumus ketiga yaitu peran sosial ilmu dan hal-hal terlibat di dalamnya —sesuai firman

illā li-ya'budūn, yang mengisyaratkan ilmu ditujukan untuk ibadah. Dalam hal ini al-Ghazālī merumuskan 1) jenis-jenis ilmu terpuji dan tercela, 2) etika orang berilmu, dan 3) etika pengajar dan pelajar. Masalah-masalah ini terus dipertahankan masyarakat Muslim dalam proses belajar-mengajar—yang tidak kita dapatkan dari epistemologi Barat. Oleh karena itu di dalam Islam persoalan “relevansi sosial” lebih diunggulkan daripada “relevansi intelektual”, dan Islam tidak mengenal klaim “bebas nilai” dalam ilmu-pengetahuan.

Secara historis praktik keterkaitan ilmu dan wahyu dapat disigi dari para sarjana-sarjana Muslim klasik, bahkan pun hingga masa lebih klasik lagi yaitu era para Sahabat Nabi, terutama al-Khulafa' al-Rasyidun. Sekedar sedikit contoh, Ibn Rusyd yang dikenal di dunia Latin dan Eropa Barat sebagai “rasionalis tulen” (*arch rationalist*) ternyata dalam kehidupan sehari-harinya adalah seorang *qādli* (hakim agung) yang bergelut dengan dunia fiqh, ilmu kalam dan ushul *fiqh*, dan karyanya berjudul *Bidāyah al-Mujtahid wa Nihāyah al-Muqtshid* berisi kajian-kajian bersifat teologis dan *fiqhiyyah*, sekalipun tujuan utamanya lewat karangannya tersebut adalah upaya mendamaikan eksistensi Wahyu di mata akal. Ia juga sang ustaz yang senantiasa memberi khotbah Jum'at di masjid-masjid sekitar Cordova dan Seville (ibukota Spanyol saat itu), dan siap berdiskusi manakala jamaah memintanya duduk bersama, biarpun masa itu ia bagian dari “istana” karena jabatannya. Perilaku seorang Sahabat 'Ali b. 'Abd Thalib, dijuluki Nabi “gerbang pengetahuan”,¹⁵ menjadi teladan para sufi serta guru-guru tarekat (mursyid) dalam kehidupan serba terbatas secara duniawi dan material, yang situasi ini justru amat berbeda dari segenap kumpulan tarekat yang serba mewah dan mencukupi. Dengan demikian, melalui secuil contoh tadi, dapat diamati pautan ilmu dan kerohanian begitu tinggi dan intens.

Klaim “Bebas Nilai” & Fungsi Sosial Ilmu

Upaya al-Ghazālī mengklasifikasi ilmu ke dalam terpuji dan tercela dalam rangka menentukan relevansi klasifikasi tersebut pada peran sosial, sekaligus demi meraih semangat rohaniah. Baginya, ilmu menjadi terpuji dan tercela diakibatkan pemanfaatannya, bukan karena esensi ilmu itu sendiri sebab pada substansinya ilmu adalah baik. Dari ide ini ia membagi lagi ke dalam ilmu-ilmu yang *fardl 'ayn* dan *fardl kifayah*. Ilmu itu luas, kata al-Ghazālī, sementara hidup singkat. Ilmu adalah permulaan dan

tidak berakhir dalam dirinya sendiri, namun berakhir karena sang pencari ilmu mati. Oleh karenanya tidak setiap Muslim wajib memelajari seluruh ilmu yang ada. Ilmu tentang zakat, contohnya, tidaklah wajib dipelajari oleh orang-orang miskin, tidak *fardl 'ayn*, melainkan *fardl kifayah* saja: sebab kapan ia akan berzakat bila masih miskin? Maka *fardl 'ayn* bagi mereka ialah mendalami ilmu-ilmu supaya kaya terlebih dahulu. Sebaliknya, seorang kaya harus belajar zakat.¹⁶

Pandangan di atas kian menegaskan betapa ilmu tidaklah bebas nilai, dan sejak dini sudah berpihak. Keberpihakan tersebut otomatis karena tuntutan ilmu itu sendiri. Tinggal perlu dicermati apakah keberpihakan tadi menyengsarakan atautkah menyejahterakan. Di sisi ini konsepsi Islam mendahulukan “*tasharraf al-bikmah 'alā al-ra'yyah manūth bi al-mashlahab*” (tindakan kebijakan (kearifan, ilmu pengetahuan, *policy*, kebijaksanaan) harus memperhatikan kemaslahatan). Pada sisi lain sebenarnya sia-sia untuk menyetujui klaim bebas-nilai. Andaiapun Barat mempropaganda netralitas ilmu, sebenarnya omong kosong belaka. Penelitian-penelitian ilmiah yang dilakukan Barat sampai sekarang difokuskan untuk tujuan-tujuan tertentu juga, seperti kepentingan ekonomi, kultural, militerisme, eksploitasi, kolonialisme dan seterusnya. Jangankan pengetahuan, informasi saja pada hakikatnya tidak netral, sebab informasi baru bisa dikatakan informasi setelah terlibat dalam fungsi sosialnya. Informasi dalam sebuah kertas yang belum tercampur dengan fungsi sosial merupakan informasi tak terpakai, ia tak lebih sehelai kertas.¹⁷ Oleh sebab itu jangan dikira bahwa pengajaran-pengajaran ilmu-ilmu positif yang kita nikmati selama ini di Indonesia tidak memiliki dampak sekuler sejauh yang dipraktikkan sekarang dalam proses belajar-mengajar adalah perspektif Barat. Sementara setiap pengetahuan —lagi ditegaskan— memuat muatan-muatan ideologis tertentu.

Dengan mengetahui pengetahuan pada hakikatnya memiliki aspek ideologis tertentu, maka perspektif Islam pun merumuskan fungsi-sosial-pengetahuannya dengan mengaitkannya pada aspek-aspek Islami, yakni menjangkau kehadiran Tuhan, ekspresi konsepsi Spiritualitas ilmu menurut Islam. Dalam kesempatan ini kami kemukakan sebuah contoh dalam ilmu kimia yang dikembangkan masyarakat Muslim. Masyarakat Islam mengenal kata kimia dalam sebutan *kīmiyā* atau *kīmīyā* (dengan fonem hamzah di akhir), adapun bahasa Inggris menerjemahkan *alchemy* (*alkhemi*) ketimbang *chemistry* karena istilah pertama dianggap khas Islam

berkat karakter-karakter khusus yang disandangnya. Dan sejarah mencatat, *alKhemi* bukanlah temuan orisinal Islam, melainkan hasil koneksitas dengan sains Cina. Tetapi Barat justru baru mempelajari *alKhemi* yang dikembangkan Islam pada abad 6 H./12 M. dengan cara menerjemahkan buku-buku berbahasa Arab. Buku klasik Barat berjudul *Turba Philosophorum* — menjadi “kitab kuning” (buku pintar) kimia Barat—adalah terjemahan dari *alKhemi* Islam yang sudah berkembang pesat.¹⁸

Term *kīmiyā* berasal dari bahasa Cina *Chin-I*, dalam beberapa dialek diucapkan *Kim-la*, dan bermakna “sari pembuat emas”.¹⁹ Dan memang selama ini kimia terkenal sebagai seni menciptakan logam tak berharga menjadi logam mulia dalam bentuk emas, perak dan sebagainya. Akan tetapi dalam sejarahnya yang panjang malah sejak masa-masa sebelum Masehi, makna kimia memiliki tiga pengertian, sekalipun ketiganya menggunakan lambang dan simbol-simbol sama.²⁰ *Pertama*, kimia spiritual, ialah kimia tidak sekedar menggarap soal-soal zat kimia tetapi lebih dari itu, yakni mengungkap makna metafisik dan psikis (masalah jiwa) dari sebuah benda dan zat, dengan tujuan mentransformasi jiwa sang zat dari tingkat rendah menuju tingkat lebih mulia. Inilah aspek paling asasi dari kimia. Kimia Spiritual bagaimanapun bukanlah membebaskan jiwa dari bidang fisik, tetapi “memuliakan” dan “membuat suci” benda (zat materi) yang tadinya bersifat biasa-biasa saja. Membuat suatu zat menjadi mulia dan suci, memulia-kan, bukan saja seperti membentuk kaca transparan dari bahan kapur, melebur bijih hitam menjadi logam berkilat atau gelas atau benda transparan lainnya, atau transmudasi logam dasar menjadi emas—ini semua gejala fisik— tapi memberi makna spiritualitas ke dalam benda-benda tersebut. Sarana digunakan untuk transformasi tadi adalah imajinasi (*khayyāl*) yang dapat menggamit aspek simbolis suatu materi. Misalnya, sebelum seorang *alkemis* merancang membuat sesuatu ia harus menentukan terlebih dahulu faktor waktu atau tempat: ia memilih waktu dahulu baru tempat, ataukah kebalikannya. Ini dilakukan demi memperhitungkan efek yang ditimbulkan kelak. Kemudian ia perlu mengetahui sifat benda yang akan dirancangnya, untuk selanjutnya merancang sesuai sifat terkuat (paling aktif) yang dimiliki si benda tersebut di bagian dalamnya (aspek batin). Jangan merancang sesuai sifat bagian luarnya (aspek lahir), itu berbahaya! Bagian luar harus dirancang sesuai sifat bagian dalam. Pada umumnya sifat benda terdiri dari panas, dingin, lembab dan kering. Pengaturan keseimbangan (proporsi) antara sifat-sifat itulah yang

akan menciptakan benda lahir dalam bentuk yang berbeda, lebih spiritual, daripada ketika diciptakan hanya dengan mempertimbangkan aspek lahir saja. Pada gilirannya, seorang alkemis yang mampu melakukan seperti ini adalah sepadan guru-guru suci lantaran telah mentransformasi aspek jiwa. Dan transformasi jiwa inilah dikenal dalam istilah *kīmiyā' al-sa'ādah* (kimia kebahagiaan). Singkatnya, dalam kategori ini kimia diperuntukkan pada “kehadiran spiritual”. *Kedua*, kimia fisik yakni tentang lambang-lambang kimia secara harfiah, fisik, sehingga lebih bersentuhan dengan zat-zat logam, sejarah dan teknologi. Kimia dalam pengertian kedua inilah sekarang merasuk ke dalam lembaga-lembaga pendidikan formal kita dari level rendah hingga universitas. Ketiga, kimia kerajinan, yaitu seni para empu mengolah logam, di mana mereka benar-benar membuat emas atau perak dengan cara-cara kimia. Para perajin tersebut dijuluki “pembakar arang” atau “tukang tiup”, dan disinonimkan “pekerja kasar”, tukang”.

Perihal etika ilmuwan termasuk dalam peran sosial pengetahuan bersifat rohaniah, seperti diutarakan al-Ghazālī di atas, dilandasi semangat makna pengetahuan yang merupakan kesempurnaan Tuhan. Oleh karena itu, ia membagi ilmuwan ke dalam *'ulamā' sū'* (ilmuwan jahat) dan *'ulamā' ākhirah* (ilmuwan spiritual). Julukan pertama diberikan pada ilmuwan pencari dunia, salah satu cirinya ialah suka mendekati penguasa, adapun yang kedua ialah kebalikannya.²¹

Seperti ulama, guru-murid juga memiliki epistemologi tersendiri. Al-Ghazālī mensyaratkan pelajar memiliki: 1) suci batin, mengingat ilmu adalah cahaya, 2) memalingkan diri dari urusan duniawi, 3) jangan sombong, tidak menentang guru, mau belajar pada orang yang tidak terkenal sekalipun, 4) mencari macam-macam mazhab, 5) tidak meninggalkan satu pelajaran pun, 6) tertib, santun dalam belajar, 7) jangan pindah ke pelajaran lain sebelum yang dipelajari tamat, 8) memelajari hingga ke falsafah ilmu tersebut, mendasar dan tuntas, 9) bertujuan mencari keutamaan. Sementara pengajar wajib memiliki syarat-syarat: 1) belas kasih pada murid seperti mengasihi anak sendiri. Bahkan hak seorang guru lebih besar daripada orang tua karena guru memberi bekal untuk hidup akhirat, 2) tidak meminta upah, 3) mengajar secara bertahap dan menasihati untuk mendekat diri pada Allah, 4) mencegah murid berbuat kejahatan dengan sindiran, bukan ejekan, 5) tidak melecehkan pelajaran lain yang tidak ia ajar, 6) mengajar sesuai kemampuan murid, 7) tak menunjukkan seakan kikir

ilmu, 8) tak membuat murid ragu-ragu karena penjelasan tidak jelas, 9) mengamalkan segala yang dikatakan.²²

Relevansi Sosial vs. Relevansi Intelektual

Dengan melihat peran sosial dan spiritual ilmu di atas kelanjutan terakhir perlu diangkat di sini ialah relevansi sosial versus relevansi intelektual.²³ Masalah ini perlu mendapat penekanan lebih intensif, meski pada dasarnya ia kelanjutan dari ide-ide peran sosial. Demi lebih gamblang kami mulai topik ini dengan ilustrasi kebijakan Orba memajukan pesawat yang menghasilkan CN-235 dan N-250 di bawah pimpinan B.J. Habibie. Secara intelektual sangat relevan bagi Habibie —sarjana dirgantara— mengembangkan teknologi pesawat, tetapi relevankah secara sosial bagi masyarakat Indonesia untuk memilih *hightech* pesawat ketimbang teknologi transportasi bis kota? Ataukah justru sebaliknya, bahwa masyarakat Indonesia memang sudah seharusnya memilih pesawat tetapi masih memikirkan bis kota? Bilamana terhadap kenyataan ini diajukan konsepsi “*dar’ al-mafāsīd awla min jalb al-mashālih*” (menghindari kerusakan lebih utama daripada memperoleh keuntungan) maka apresiasinya ialah pilihan terhadap *hightech* adalah tidak rohaniah, secara sosial tidak relevan, sekalipun secara intelektual amat menakjubkan.

Catatan Kaki

1. Artikel ini perluasan dari judul artikel “Dimensi Rasionalitas dan Spiritualitas dalam Ilmu Pengetahuan” dipresentasikan dalam seminar sehari “Epistemologi Islam: Menuju Sains yang Memberdayakan dan Berorientasi Kemanusiaan”, kerja-sama IIT (The International Institute of Islamic Thought) Indonesia dan Universitas Paramadina Jakarta, Kamis 15 Agustus 2002, pukul 08.00-14.00.
2. Barat dan Kristen tidak dapat disinonimkan mengingat peradaban Barat justru mengalami kemajuan pada abad 19 setelah melepas-diri dari ikatan-ikatan agama, yakni Kristen. Maka sebutan Barat tidak mengandung unsur agama, sekalipun budaya Kristen memiliki pengaruh.
3. Kasus Greek-Islam ialah Islam mengambil pola-pola Greek untuk masalah-masalah spekulatif, tetapi sama sekali tidak “meniru” habis-habisan, di mana unsur-unsur pagan (*syirk*) Greek tidak diadopsi ataupun diadaptasi. Ihwal ini berbeda dari kasus Islam-Barat, di mana Barat pernah meniru Islam secara metodologis dan substansial (untuk kemudian berbeda arah setelah mengalami sekularisme). Peristiwa keterpengaruhan ini melahirkan isu “mozarabes” (orang-orang non-Muslim yang keislam-islaman), sesuatu yang pada masanya dibenci Barat. Keterpengaruhan lebih intensif dari Islam terjadi dalam Islam-Yahudi, lantaran Yahudi malah tidak memiliki epistemologi apa pun ketika berhadapan dengan Islam kecuali menjiplak habis. Panjang lebar keterangan ini dapat disimak dalam Hassan Hanafi, *Oksidentalisme*, terj. M. Najib Buchori (Jakarta: Paramadina, 1999), 1-3; Oliver Leaman, “The Jewish Philosophical Tradition in the Islamic Cultural World”,

- dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy Part I* (London & New York: Routledge, 1996), 673-6; Arthur Hyman, "Jewish Philosophy in the Islamic World", dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *History*, 677-95. Karen Armstrong, *Muhammad: A Biography of the Prophet*.
4. Sejatinya soal sumbangan Islam terhadap pengetahuan berikut perdebatannya sudah banyak dikemukakan dan banyak literatur telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, namun tetap tidak diketahui. Beberapa referensi laik dirujuk *inter alia*: Ismā'il Rājī al-Fārūqī, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pusataka, 1984); Ismā'il Rājī al-Fārūqī, *Islam dan Kebudayaan*, terj. Yustianto (Bandung: Mizan, 1992); Roger Garaudy, *Krisis Global Dunia Barat: Di mana Islam? terj.?* (Jakarta: Amar Press, 1987); Roger Garaudy, *Kasus Israel: Studi tentang Zionisme Politik*, terj. Hasan Basri (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992); Roger Garaudy, *Mencari Agama pada Abad XX: Wasiat Filsafat Roger Garaudy*, terj. (Jakarta: Bulan Bintang, 1988); Muhsin al-Mayli, *Pergulatan Mencari Islam: Perjalanan Religius Roger Garaudy*, terj. Rifyal Ka'bah (Jakarta: Paramadina, 1996); Muhsin al-Mayli, *Rūjīh Ghārawdī wa al-Musykilah al-Dīniyyah* (Beirut: Dar Qutaybah, 1993); Ziauddin Sardar, *Tantangan Dunia Islam Abad 21: Menjangkau Informasi*, terj. A.E. Priyono dan Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1992); Ziauddin Sardar, *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 1992); Ziauddin Sardar, *Masa Depan Islam*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Pustaka Salman, 1987); Ziauddin Sardar dan Marryl Win Davies, *Wajah Islam: Suatu Perbincangan tentang Isu-isu Kontemporer*, terj. A.E. Priyono dan Ade Armando (Bandung: Mizan, 1992); IIIT, *Islam Source and Purpose of Knowledge: Islamization of Knowledge Series No. 5* (Herndon, Virginia: HIT, 1988); A.I. Sabra et al. (ed.), *Sumbangan Islam kepada Sains dan Peradaban Dunia* (Bandung: Yayasan Nuansa Cendekia, 2001); Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia Vol. 1*, terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Paramadina, 1999).
 5. Nurholish Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 2000), 235-48, 249-66.
 6. Dalam makna sempit Hellenisme dimaknai peradaban diawali dari masa Alexander Agung hingga Cleopatra, c. abad 3-1 SM. Selama periode ini masyarakat Greek tersebar ke wilayah-wilayah bagian kerajaan Persia sambil membawa budaya mereka. Dalam pengertian luas Hellenisme merupakan penyebaran pengaruh budaya Greek ke daerah lain. Karakteristik khas Hellenisme ialah budaya sekuler yang pada gilirannya disintesiskan oleh Plotinus (melalui gerakan Neo-Platonisme) lewat upaya mengombinasi Greek Kristen. J.H. Croon, *The Encyclopedia of the Classical World*, terj. Inggris dari Belanda oleh J. Muller Van Santen (Englewood, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1965), 97-8; Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat I* (Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1983), 54-69.
 7. Murtadhā Muthahhari, *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*, terj. Tim Penerjemah Mizan (Bandung: Mizan, 2002), 13 dan 69.
 8. *Ibid.*, 86.
 9. K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Prancis, Jilid II* (Jakarta: Gramedia, 1985), 254-67.
 10. Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid Qāmūs 'Arabī-Inklizī, "Riwāqī-Rustu"*, (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1992), 598.
 11. Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Dār al-Andalus, 1984), 432; catatan kaki 101 dan 412 c.k. 128.
 12. Muhammad Asad, *The Message*, 806 c.k. 38.

13. Al-Ghazālī dilahirkan tahun 450 H./1058 M. (tidak diketahui tanggal dan hari), dan meninggal pada 14 Jumadi I-Akhir 505 H./19 Desember 1111 M. Nama aslinya Muhammad b. Muhammad b. Muhammad b. Ahmad. Setelah punya putra pertama bernama Hamid, ia dipanggil Abu Hamid, sayang putranya lebih dahulu meninggal (tidak diketahui usianya saat itu, hanya diriwayatkan masih kanak-kanak). Oleh karenanya, ia lebih dikenal sebagai Abū Ḥamid al-Ghazālī. Tiga nama Muhammad berturut-turut adalah nama dirinya, ayahnya dan kakeknya. Nama al-Ghazālī memiliki dua akar kata. Pertama dengan satu /z/ dibaca al-Ghazālī, diambil dari kota kelahirannya, Ghazalah. Kedua dengan dua /z/ dibaca al-Ghazālī, diambil dari pekerjaan ayahnya, penenun (*ghazzāl*), dan ayahnya dipanggil dengan sebutan “penenun”. Zainal Abidin, *Riwayat Hidup Iman al-Gazali* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 27-8.
14. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihya' 'Ulumiddin*, terj. Ismail Yakub (Singapura: Pustaka Nasional, 1992), 73.
15. Hadis nabi berbunyi “*anā madīnatu'l-'Imi wa 'Aliyyu bābuhā*” (Aku kota pengetahuan dan 'Ali adalah gerbangnya) kini semakin terkenal lewat nyanyian Haddad Alwi dan Solis.
16. *Ibid.*, 78-131.
17. Ziauddin Sardar, *Tantangan Dunia Islam Abad 21*, 19-32, Haidar Bagir dan Zainal Abidin, “Filsafat-Sains Islami: Kenyataan atau Kayalan?”, dalam Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*, terj. Agus Effendi (Bandung: Mizan, 1986), 9.
18. Seyyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban di dalam Islam*, terj. J. Mahyudin (Bandung: Pustaka, 1997), 260-1.
19. *Ibid.*, 13.
20. *Ibid.*, 221-69, untuk seluruh penjelasan panjang lebar tentang tiga kategori *al-khemi*.
21. Al-Ghazālī, *Ihyā'*, 224ff.
22. *Ibid.*, 89ff.
23. Istilah relevansi sosial vs. relevansi intelektual dipinjam dari Ignas Kleden, *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan* (Jakarta: LP3ES, 1987), xi.

Daftar Pustaka

- Abidin, Zainal. *Riwayat Hidup Iman al-Gazali*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Asad, Muhammad. *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dār al-Andalus, 1984.
- Baalbaki, Rohi. *Al-Mawrid Qāmūs 'Arabī-Inklīzī*, "Riwāqī-Rustū", Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1992.
- Bagir, Haidar & Abidin, Zainal. "Filsafat-Sains Islami: Kenyataan atau Kayalan?", dalam Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*, terj. Agus Effendi, Bandung: Mizan, 1986.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX: Prancis, Jilid II*, Jakarta: Gramedia, 1985.
- Croon, J.H. *The Encyclopedia of the Classical World*, terj. Inggris dari Belanda oleh J. Muller Van Santen, Englewood, New Jersey: Prentice-Hall, Inc., 1965.
- al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī. *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, terj. Anas Mahyuddin, Bandung: Pusataka, 1984.
- al-Fārūqī, Ismā'īl Rājī. *Islam dan Kebudayaan*, terj. Yustianto, Bandung: Mizan, 1992.
- Garaudy, Roger. *Krisis Global Dunia Barat: Di mana Islam? terj.?* Jakarta: Amar Press, 1987.
- Garaudy, Roger. *Kasus Israel: Studi tentang Zionisme Politik*, terj. Hasan Basri, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1992.
- Garaudy, Roger. *Mencari Agama pada Abad XX: Wasiat Filsafat Roger Garaudy*, terj. Jakarta: Bulan Bintang, 1988.
- al-Ghazālī, Abū Ḥamīd. *Ihya' 'Ulumiddin*, terj. Ismail Yakub, Singapura: Pustaka Nasional, 1992.
- Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat I*, Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1983.
- Hanafī, Hassan. *Oksidentalisme*, terj. M. Najib Buchori, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia Vol. 1*, terj. Mulyadhi Kartanegara, Jakarta: Paramadina, 1999.
- Hyman, Arthur. "Jewish Philosophy in the Islamic World", dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *History*.

- IIIT, *Islam Source and Purpose of Knowledge: Islamization of Knowledge Series No. 5*, Herndon, Virginia: HIT, 1988.
- Kleden, Ignas. *Sikap Ilmiah dan Kritik Kebudayaan*, Jakarta: LP3ES, 1987.
- Leaman, Oliver. "The Jewish Philosophical Tradition in the Islamic Cultural World", dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy Part I*, London & New York: Routledge, 1996.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- al-Mayli, Muhsin. *Pergulatan Mencari Islam: Perjalanan Religius Roger Garaudy*, terj. Rifyal Ka'bah, Jakarta: Paramadina, 1996.
- al-Mayli, Muhsin. *Rūjīh Ghārawdī wa al-Musykilah al-Dīniyyah*, Beirut: Dar Qutaybah, 1993.
- Muthahharī, Murtadhā. *Filsafat Hikmah: Pengantar Pemikiran Shadra*, terj. Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2002.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Sains dan Peradaban di dalam Islam*, terj. J. Mahyudin, Bandung: Pustaka, 1997.
- Sabra, A.I. et al. (ed.), *Sumbangan Islam kepada Sains dan Peradaban Dunia*, Bandung: Yayasan Nuansa Cendekia, 2001.
- Sardar, Ziauddin. *Tantangan Dunia Islam Abad 21: Menjangkau Informasi*, terj. A.E. Priyono dan Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1992.
- Sardar, Ziauddin. *Rekayasa Masa Depan Peradaban Muslim*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1992.
- Sardar, Ziauddin. *Masa Depan Islam*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Pustaka Salman, 1987.
- Sardar, Ziauddin & Davies, Marryl Win. *Wajah Islam: Suatu Perbincangan tentang Isu-isu Kontemporer*, terj. A.E. Priyono dan Ade Armando, Bandung: Mizan, 1992.

Nanang Tahqiq, adalah dosen tetap pada Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004