



ABHATS

Jurnal Islam Ulil Albab



Vol. 1 No. 1 Maret 2020

ABHATS

ISSN 2747-0474

Jurnal Islam Ulil Albab
Vol. 1 No. 1 Maret 2020

Editor in Chief

Dr. Asmuni, MA. *Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia*

Managing Editors

Suyanto Thohari, *Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia*

Fuat Hasanudin, Lc., MA., *Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia*

Editorial Boards

Dr. H. Abdul Fatah, *UIN Mataram, NTB, Indonesia*

Dr. Fahrurozi, M.Ag, *UIN Walisongo, Semarang, Indonesia*

Ali Abdul Moeniem, *Ma'had Maqasid Indonesia*

Dr. Bakri Ahmed Mohamed Khatir, *Yogyakarta, Indonesia*

Dr. Yusdani, M.Ag., *Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia*

Dr. Drs. Rohidin S.H., M.Ag., *Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia*

Dr. Muhammad Zainal Abidin, M.Ag. *UIN Antasari Banjarmasin, Indonesia*

Assistant to Editors

Maulidi Dhuha Yaum M, S.H.

Administration Staff

Muhammad Anas

M. Bahauddin

Hasbi Dicky Baihaqi

Julfiani Jafar

Distribution Staff

Yulia Indah Sari Nasution

ABHATS: Jurnal Islam Ulil Albab merupakan jurnal ilmiah yang diterbitkan dua kali dalam satu tahun oleh Direktorat Pondok Pesantren Universitas Islam Indonesia. Jurnal ini berfokus pada kajian epistemologi keilmuan sebagai upaya membangun konsep integrasi ilmu pengetahuan. Dengan berlandaskan visi, inovatif dan kreatif dalam mengungkap epistemologi keilmuan Islam, serta memiliki misi, mewujudkan integrasi ilmu pengetahuan, mengungkap epistemologi nalar dalam pengembangan ilmu pengetahuan, meningkatkan kualifikasi pemahaman ilmu pengetahuan, meningkatkan budaya kajian ilmu pengetahuan, memperkuat pengembangan metodologi ilmu pengetahuan.

ABHATS Editorial Office

Jl. Selokan Mataram, Depok, Sleman, Yogyakarta

T. +62 274 898444

E. abhats@gmail.com

W. <http://abhats.org>



Daftar Isi

Inklusivisme Epistemologis sebagai Basis Integrasi Keilmuan Menuju Revitalisasi Kosmopolitanisme Peradaban Islam Supriyanto Abdi	1
Menggali Akar Ideologis Integrasi Keilmuan dan Keislaman di Universitas Islam Indonesia Suyanto Thohari	18
Manajemen Integrasi Keilmuan dan Keislaman UII Yogyakarta: Pondasi Filosofis, Orientasi Futuristik dan Strategi Menuju World Class University Muhammad Thoyib	41
Proyek Menggapai "Islamic Intellectualism" Ikhtiar Mencari Alternatif Yusdani	61
Kesadaran Mekanis versus Kesadaran Ketuhanan M. Husni Muadz	82
Kolonialisasi Metodologi Ekonomi Islam Addi Arrahman	100
Ilmu-Ilmu Islam: Perenungan Epistimologis dan Teori Klasifikasi Asmuni	115
Indonesia bi al-'Arabī: Usulan Pengarahan Ulang Pembelajaran Bahasa Arab di Indonesia Aly Abdel Moenim	150
<i>Review Buku</i> - Maqâshid al-Syarî'ah Ibn 'Asyur: Rekonstruksi Paradigma Ushul Fikih Fuat Hasanudin	172

Inklusivisme Epistemologis sebagai Basis Integrasi Keilmuan Menuju Revitalisasi Kosmopolitanisme Peradaban Islam

Supriyanto Abdi

Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia
supriyanto.abdi@uii.ac.id

INFO ARTIKEL

Diterima 17 Desember 2019
Direvisi 9 Februari 2020
Dipublikasi 22 Maret 2020

Kata kunci:

Islamization of knowledge, scientification of Islam, integration-interconnection of knowledge, epistemological inclusivism

ABSTRACT

In the last few decades, tensions between Islamic and Western epistemologies and the extent to which the two can be reconciled or integrated have been hotly debated in the Muslim world with a variety of ideas, approaches and models offered by various Muslim scholars, academic institutes, and Islamic universities. This paper attempts to review this debate focusing on three main approaches widely discussed by many Muslim scholars especially in Indonesia: (1) Islamization of knowledge; (2) scientification of Islam; and (3) integration and interconnections of knowledge. These approaches will be critically examined, especially in relation to the extent to which they provide a desired and relevant epistemological basis for developing integration of knowledge in contemporary Islamic education. This paper will also discuss the extent to which civilizational and epistemological inclusivism, advanced by many progressive Muslim thinkers, offers an alternative epistemological basis for the development of integration of knowledge in Islamic higher education today. The paper argues that for Muslims to be able to constructively engage with their own tradition and modernity, and positively contribute to solving the global and universal human problems, epistemological inclusivism provides a more solid basis for the development of integration of knowledge in the Islamic world, especially in the context of revitalizing the highly cosmopolitan character of Islamic civilization

Pendahuluan

Perdebatan tentang relasi agama dan sains di dunia Islam kerap berangkat dari pertanyaan mendasar terkait sejauh mana perbedaan atau ketegangan basis epistemologis antara bangunan keilmuan Barat dan Islam dapat didamaikan. Asumsi yang sering muncul dalam perdebatan ini adalah bahwa peradaban Barat dan Islam mempunyai cara pandang yang berbeda terkait cakupan, sumber dan metode untuk menjustifikasi ilmu pengetahuan. Dalam diskursus epistemologi Barat, ilmu atau sains

(*science*) dipahami sebagai bagian dari pengetahuan (*knowledge*) atau pengetahuan khusus yang diperoleh dengan metode yang khas, yaitu metode ilmiah (*scientific method*). Ini dianggap berbeda secara mendasar dengan epistemologi Islam yang memahami wilayah, sumber dan metode ilmu secara lebih luas. Dalam literatur filsafat keilmuan Islam, ilmu yang merupakan derivasi dari objek penelaahannya tidak hanya berupa ilmu empirik atau sains saja, tetapi juga mencakup keilmuan metafisika dan ilmu yang berbasis wahyu. Dalam epistemologi Islam, metode

ilmiah juga diakui hanya sebagai salah satu metode, bukan satu-satunya metode. Lebih dari itu, epistemologi Barat dan Islam juga dianggap memiliki pendekatan yang berbeda dalam melihat realitas empirik. Jika epistemologi Barat melihat realitas empirik sebagai realitas mandiri yang keberadaannya tidak terkait dengan eksistensi lain, maka epistemologi Islam melihatnya sebagai tanda yang memiliki makna spiritual atau medium yang dapat membantu manusia mengenali dan mengidentifikasi keberadaan Tuhan.

Dalam menjawab pertanyaan dasar inilah, serta pertanyaan-pertanyaan lain yang terkait, perdebatan dan wacana tentang perumusan ulang relasi agama dan sains serta pengembangan integrasi keilmuan mengemuka di dunia Islam dalam beberapa dekade terakhir. Dalam perdebatan tersebut, berbagai gagasan, pendekatan dan model ditawarkan sejumlah pemikir Muslim, institusi akademik dan perguruan tinggi Islam. Tulisan ini berusaha meninjau kembali sejumlah gagasan penting yang muncul dalam perdebatan penting ini, khususnya yang berkembang di Indonesia. Tiga arus gagasan yang mendapat perhatian cukup luas dalam perdebatan ini, yakni gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan, pengilmuan (saintifikasi) Islam, dan integrasi-interkoneksi ilmu, akan dikaji secara kritis, terutama terkait sejauh mana ketiga arus gagasan ini menawarkan basis epistemologis yang tepat dan relevan bagi pengembangan integrasi keilmuan dalam pendidikan Islam kontemporer. Tulisan ini juga akan mendiskusikan sejauh mana pandangan inklusif tentang peradaban dan

epistemologi (*civilizational and epistemological inclusivism*) yang banyak dikemukakan oleh para pemikir Muslim progresif dapat menjadi basis epistemologis alternatif bagi pengembangan integrasi keilmuan dalam pendidikan tinggi Islam dewasa ini. Argumen utama yang diajukan dalam tulisan ini adalah bahwa inklusivisme epistemologis sangat dibutuhkan umat Islam dewasa ini untuk dapat terlibat dan terhubung secara konstruktif-kritis baik dengan tradisi mereka sendiri maupun modernitas serta memberikan kontribusi positif pada penyelesaian masalah-masalah global dan kemanusiaan universal.

Membaca Ulang Tiga Arus Wacana

Islamisasi Ilmu Pengetahuan

Dalam diskursus intelektualisme Islam kontemporer, upaya untuk merumuskan ulang hubungan agama (Islam) dengan ilmu pengetahuan modern (Barat) dimulai dengan semangat Islamisasi ilmu pengetahuan yang digagas oleh sejumlah sarjana Muslim sejak akhir 1970-an. Gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan muncul dari kritik sejumlah sarjana Muslim terhadap ilmu-ilmu alam dan sosial modern yang dianggap sarat ideologi dan nilai-nilai Barat (Mohamed, 1993b: 27). Pada Kongres Dunia mengenai Pendidikan Islam pertama yang diadakan di Mekah pada tahun 1977, sejumlah intelektual Muslim sepakat bahwa salah satu masalah besar yang dihadapi dunia Islam adalah dikotomi pendidikan yang disebabkan oleh kuatnya pengaruh pemikiran Barat. Mereka menilai langkah negara-negara Islam untuk

mengadopsi sistem pendidikan Barat dalam mengejar kemajuan intelektual dan material adalah keliru karena sistem pendidikan tersebut dinilai bersifat sekuleristik, dan karena itu bertentangan dengan Islam. Bagi para intelektual Muslim ini, jalan keluar dari masalah besar ini adalah menghadirkan pendidikan Islam yang sejati dan langkah ini harus diawali dengan terlebih dulu menciptakan konsep-konsep Islam untuk semua cabang ilmu pengetahuan (Mohamed, 1993a: 17).

Syed Muhammad Naquib al-Attas dapat disebut sebagai pemikir Muslim yang paling berpengaruh dalam perkembangan wacana Islamisasi ilmu pengetahuan, terutama melalui dua karya pentingnya yaitu *Islam and Secularism* (1978) dan *The Concepts of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education* (1980). Dalam dua karya ini, serta banyak tulisannya yang lain, tampak bahwa Islamisasi ilmu pengetahuan yang digagas al-Attas sangat dipengaruhi oleh pandangan negatifnya tentang sekulerisme dan sekularisasi. Bagi al-Attas, semua bentuk sekulerisme dan sekularisasi bekerja dalam satu kerangka filosofis yang sama, yakni berusaha melepaskan alam dari setiap signifikansi kosmis dan memutuskan hubungan simbolisnya dengan Tuhan, menggerogoti rasa hormat manusia terhadap alam serta menghancurkan harmoni antara keduanya (Al-Attas, 1993: 40). Lebih jauh al-Attas menyatakan bahwa sekularisasi tidak hanya merupakan ekspresi dari pandangan dunia yang sama sekali tidak Islami, tetapi

juga bertentangan dengan Islam dan oleh karena itu “umat Islam harus dengan gigih menolaknya di mana pun itu ditemukan dan di dalam pikiran mereka, karena itu adalah racun mematikan bagi keimanan sejati” (1993: 41).

Penolakan terhadap sekulerisme dan sekularisasi inilah yang menjadi dasar gagasan al-Attas mengenai Islamisasi ilmu pengetahuan. Menurut Al-Attas, dengan landasan sekulerismenya, ilmu pengetahuan yang berkembang di Barat berbeda secara diametral dengan ilmu pengetahuan Islam baik secara ontologis, epistemologis maupun aksiologis. Secara ontologis dan epistemologis, paradigma keilmuan modern yang rasional-empiristik meniadakan peran wahyu dan intuisi atau ilham sebagai sumber pengetahuan. Ini dianggap berbeda secara mendasar dengan paradigma keilmuan Islam yang menjadikan intuisi dan terutama wahyu sebagai sumber utama pengetahuan. Secara aksiologis, ilmu pengetahuan modern yang dianggap bebas nilai juga bertolak belakang dengan visi Islam untuk menjadikan ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai instrumen untuk melayani tujuan-tujuan spiritual dan moral manusia. Dalam konteks inilah, Islamisasi ilmu pengetahuan dalam bayangan al-Attas pada dasarnya berarti dewesternisasi ilmu pengetahuan yang pada esensinya adalah membebaskannya dari cengkraman sekularisme dengan meletakkan kembali otoritas wahyu dan intuisi. Al-Attas lebih jauh berpendapat bahwa unsur-unsur dan konsep-konsep kunci yang berasal dari kebudayaan dan ideologi sekuler Barat harus diisolir dari setiap bidang ilmu pengetahuan modern saat

ini, khususnya dalam ilmu-ilmu humaniora. Setelah unsur-unsur Barat tersebut diisolir, al-Attas kemudian menyarankan agar konsep-konsep utama Islam: manusia, *dīn*, *ilm* dan *ma'rifah*, *hikmah*, *adl*, *amal*, *adab*, dan konsep universalitas (*kulliyah jam'iyah*) diserapkan ke dalam konsep ilmu pengetahuan kontemporer (Wan Mohd Nor Wan Daud, 1998:237, 291).

Penganjur utama gagasan Islamisasi ilmu lainnya adalah pemikir Muslim Amerika asal Palestina, Isma'il Raji al-Faruqi. Jika al-Attas membangun gagasannya dari penolakannya terhadap sekulerisme, maka Al-Faruqi mendasarkan gagasannya pada pandangannya yang kuat tentang peran sentral tauhid sebagai fondasi dan prinsip dasar bagi berbagai dimensi Islam, termasuk dimensi ilmu pengetahuan. Menurut Al-Faruqi, tauhid adalah intisari ajaran Islam dan satu-satunya dasar keagamaan yang dapat membawa keberhasilan bagi seluruh bangunan ajaran dan tradisi Islam. Oleh karena itu, bagi Faruqi, tauhid harus menjadi prinsip sejarah, pengetahuan, metafisika, etika, tata sosial, ummat, keluarga, tata politik, tata ekonomi, tata dunia, dan estetika Islam (Al-Faruqi, 1982).

Dari sinilah al-Faruqi kemudian menggagas Islamisasi ilmu pengetahuan sebagai satu ijtihad untuk mendefinisikan ulang dan merumuskan kembali batasan ilmu dengan melihatnya dari perspektif Islam. Secara lebih spesifik, al-Faruqi memahami Islamisasi ilmu pengetahuan sebagai sebuah upaya untuk memahami dan membangun kembali disiplin-disiplin ilmu modern (ilmu humaniora, ilmu

sosial dan ilmu alam) dengan memberi landasan baru yang selaras dengan pandangan hidup dan nilai-nilai Islam. Menurut Al-Faruqi, setiap disiplin ilmu ini harus dirombak dan ditata ulang agar lebih mencerminkan prinsip-prinsip Islam dalam aspek metodologi, strategi, data, problem, tujuan dan aspirasinya (Al-Faruqi, 1988:16-17). Secara konkret, Al-Faruqi menyatakan bahwa Islamisasi ilmu pengetahuan melibatkan proses menghasilkan buku-buku teks universitas untuk setiap disiplin ilmu modern dengan menghilangkan, mengubah dan menafsirkan ulang unsur-unsur di dalamnya yang tidak selaras dengan pandangan hidup Islam (Al-Faruqi, 1983: 18). Untuk mengislamkan ilmu pengetahuan modern, al-Faruqi merumuskan semacam rencana kerja yang terdiri dari lima tujuan: (1) menguasai disiplin modern; (2) menguasai warisan Islam; (3) menetapkan relevansi khusus Islam dengan setiap bidang pengetahuan modern; (4) mengupayakan sintesis kreatif antara warisan dan pengetahuan modern; (5) mengembangkan pemikiran Islam pada jalur-jalur yang mengarah pada pemenuhan pola rancangan Allah (Al-Faruqi, 1982:38, Al-Faruqi, 1988: 53-54).

Gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan yang dilontarkan al-Attas dan al-Faruqi mendapatkan sambutan positif dan dukungan dari sejumlah kalangan. Secara kelembagaan, proyek pengembangan dan implementasi gagasan ini didukung oleh dua lembaga ternama: *International Institute of Islamic Thought* (IIIT) yang berpusat di Washington Amerika Serikat, di mana al-Faruqi menjadi

salah satu tokoh kunci, dan *International Institute for Islamic Thought and Civilization* (ISTAC) yang berbasis di Malaysia (IIUM) di mana al-Attas menjadi salah satu pendirinya. Selain itu, sejumlah pemikir Muslim lain juga memberikan kontribusi penting pada wacana dan gerakan ini seperti Seyyed Hossein Nasr, Ziauddin Sardar, Jabir al-Alwani, dan masih banyak lagi. Para pemikir Muslim ini, dengan caranya masing-masing, dan dengan argumentasi yang tidak persis sama, menyatakan perlunya ilmu pengetahuan Barat diinterogasi dan disuntik dengan nilai-nilai dan visi Islam. Zardar (1985:85), misalnya, menegaskan pentingnya Islamisasi ilmu pengetahuan sebagai respon terhadap “imperialisme epistemologis”, yaitu “upaya mengeksplor epistemologi dan paradigma etis sekuler dari dunia Barat, di mana ini ia pertama kali muncul, ke seluruh dunia”. Senada dengan Sardar, al-Alwani (1995: 84-85) juga memahami Islamisasi ilmu pengetahuan sebagai bentuk perlawanan terhadap universalisasi dan hegemoni epistemologi Barat dengan tujuan akhir untuk mengakkan kembali supremasi pendekatan terhadap pengetahuan yang menganggap seluruh alam sebagai satu kesatuan (tauhid).

Pengilmuan (Saintifikasi) Islam

Sejumlah catatan kritis terhadap gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan pada gilirannya mendorong munculnya sejumlah perspektif alternatif terkait rekonstruksi relasi agama dan ilmu pengetahuan dari sejumlah sarjana dan pemikir Muslim. Di Indonesia, perspektif alternatif tersebut di antaranya diberikan oleh cendekiawan muslim

Kuntowijoyo. Dalam bukunya *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika* (2006), Kuntowijoyo menawarkan sebuah gagasan yang disebutnya sebagai pengilmuan (saintifikasi) Islam. Gagasan ini ia munculkan dari penilaiannya terhadap perkembangan umat Islam di Indonesia yang dianggap masih belum bisa keluar dari tahap kesadaran mitos dan ideologis dan membuat Islam kehilangan jati dirinya sebagai agama universal. Pada kesadaran mitos, Islam masih dilihat sebagai bersifat deklaratif atau apologetik sementara pada kesadaran ideologis, yang meskipun sudah lebih rasional, Islam secara apriori masih diletakkan sebagai lawan ideologi-ideologi besar seperti Sosialisme, Marxisme, Kapitalisme dan ideologi lainnya. Menurut Kuntowijoyo, pengilmuan Islam pada dasarnya adalah sebuah upaya mengembalikan watak dasar Islam sebagai agama universal dengan memberi semacam jalan keluar bagi umat Islam dari cengkraman dua tahap kesadaran tersebut. Dengan demikian, pengilmuan Islam adalah proses demistifikasi dan proses objektivikasi sekaligus. Demistifikasi adalah proses berpikir yang bergerak dari teks menuju konteks sosial dan ekologis manusia, sedangkan objektivikasi adalah upaya untuk menghindari dominasi satu pemahaman keagamaan dengan lebih mengedepankan usaha mencari *kalimat sawa* (titik temu) dalam hal-hal fundamental di tengah masyarakat yang memiliki beragam pandangan keagamaan (Kuntowijoyo, 2006).

Gagasan pengilmuan Islam Kuntowijoyo berangkat dari premis bahwa al-

Qur'an adalah sumber pengetahuan dan kebenaran yang kemudian harus diwujudkan dengan bentuk kebenaran-kebenaran capaian akal budi manusia dengan standar-standar logika dan etika ilmiah. Bagi Kuntowijoyo, al-Qur'an adalah sebuah cara berpikir atau paradigma keilmuan yang dapat digunakan sebagai dasar pengembangan eksperimen-eksperimen ilmu pengetahuan untuk memperkaya khasanah ilmu pengetahuan, bahkan mendorong munculnya ilmu-ilmu pengetahuan alternatif (Kuntowijoyo, 2006:355). Dengan kata lain, pengilmuan Islam adalah sebuah proses menuju *dediferensiasi*, yaitu menyatunya agama dalam setiap aktivitas kehidupan, baik politik, ekonomi, hukum, ataupun budaya yang berujung pada lahirnya ilmu *integralistik*, yaitu ilmu yang bukan hanya sekadar menggabungkan, tetapi juga bahkan menyatukan antara wahyu dan hasil akal budi manusia (Kuntowijoyo, 2006: 55).

Menurut Kuntowijoyo, pengilmuan Islam yang lebih bersifat proaktif lebih tepat digunakan untuk membangun konsep integrasi ilmu dibandingkan dengan Islamisasi ilmu pengetahuan yang menurutnya lebih bersifat reaktif atau setidaknya apologetik (Kuntowijoyo, 2006: viii). Bagi Kuntowijoyo, pengilmuan Islam adalah sebuah pendekatan yang dibutuhkan umat Islam untuk mengkonstruksi realitas melalui Islam atas dasar dua alasan. *Pertama*, pengilmuan Islam dapat mengkonstruksi realitas melalui Islam karena dalam Islam banyak asumsi normatif yang dapat diturunkan menjadi ilmu melalui proses

objektifikasi. *Kedua*, karena ilmu dikembangkan melalui konstruksi pengalaman sehari-hari secara terorganisir dan sistematis maka norma agama sebagai pengalaman manusia juga dapat dikonstruksikan menjadi ilmu. Bagi Kuntowijoyo, faktor pengalaman manusia yang bersentuhan dengan pikir, alam, dan jiwa sangat penting diintegrasikan ke dalam proses rekonstruksi ilmu karena jika tidak maka ilmu yang dibangun akan jauh dari nilai-nilai konstitutif dan kontekstualnya (Kuntowijoyo, 2006: 1-3).

Dengan demikian, pengilmuan Islam adalah sebuah proses mengintegrasikan teks ke dalam konteks atau kontekstualisasi teks. Inilah yang membedakannya secara diametral dengan gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan yang justru melakukan yang sebaliknya, yakni tekstualisasi konteks (Miftahudin, 2018: 37). Dalam menghadapi tradisi keilmuan dan peradaban lain, terutama peradaban Barat, gagasan pengilmuan Islam Kuntowijoyo juga mengambil sikap dan strategi yang berbeda dengan gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan. Bagi Kuntowijoyo, rekonstruksi ilmu tidak mesti diterjemahkan sebagai penyangkalan warisan intelektual yang lahir dari peradaban lain, termasuk Barat. Khazanah keilmuan Barat dalam hal ini dapat dimanfaatkan untuk kepentingan umat Islam melalui proses seleksi dan adaptasi secara objektif (AE. Priyono, 2008: 62). Dengan kecenderungan ini, gagasan pengilmuan Islam Kuntowijoyo dapat dimasukkan ke dalam paradigma keilmuan integralistik yang menempatkan Tuhan sebagai sumber segala ilmu namun

mengakui sumber-sumber ilmu lainnya sebagai bagian dari sumber ilmu dari Tuhan (Kusmana, et.al., 2006: 51; Miftahuddin, 2018: 35-36).

Integrasi-Interkoneksi Ilmu

Wacana integrasi keilmuan di Indonesia belakangan juga diperkaya dengan gagasan dan pendekatan *integrasi-interkoneksi* ilmu yang dilontarkan oleh Amin Abdullah yang kurang lebih merupakan sintesis dari dua gagasan sebelumnya. Gagasan ini dikembangkan oleh Amin Abdullah dari keprihatinannya terkait perkembangan ilmu-ilmu keislaman yang dikotomis-atomistik di satu sisi dan perkembangan ilmu pengetahuan modern yang positivistik-sekularistik di sisi lain (Abdullah, 2003: 5-6). Dalam konteks ilmu-ilmu agama (keislaman), Amin Abdullah juga menilai bangunan keilmuan keislaman yang diajarkan di kalangan Perguruan Tinggi Agama masih kuat diwarnai oleh model *single entity* atau *isolated entities*, dan belum siap menerapkan model *interconnected entities* (Abdullah, 2010: 404). Model *single entity* merupakan simbol keangkuhan ilmu pengetahuan yang ditandai dengan klaim bahwa hanya rumpun keilmuannya saja yang mampu mengatasi permasalahan kemanusiaan. Pada model *isolated entities*, keragaman rumpun keilmuan sudah diakui keberadaannya, namun masih belum terintegrasi karena dikotomi antara ilmu pengetahuan agama dan pengetahuan umum masih dipertahankan. Sedangkan pada model *interconnected entities* masing-masing

rumpun ilmu sadar akan keterbatasan-keterbatasan yang melekat dalam diri sendiri dan memanfaatkan metode dan pendekatan yang digunakan oleh rumpun ilmu lain untuk melengkapi kekurangan-kekurangan yang melekat jika masing-masing berdiri sendiri, terpisah antara satu sama lainnya (Abdullah, 2010: 405)

Amin Abdullah juga menilai ada problem serius dalam lemahnya orientasi dialektis-kritis dalam epistemologi keilmuan Islam klasik yang bertumpu pada epistemologi *bayânî*, *'irfani* dan *burhani*. Menurutnya, epistemologi atau pola pikir tekstual *bayânî* lebih dominan dari dua lainnya dan secara hegemonik membentuk pola pemikiran keagamaan Islam menjadi kaku dan kurang begitu peduli terhadap isu-isu keagamaan yang bersifat kontekstual (Abdullah, 2007; 2010). Selain itu, epistemologi *bayânî* atau tradisi berpikir tekstual-keagamaan juga cenderung bersifat dogmatik, defensif, apologis dan polemis ketika berhadapan dengan teks-teks keagamaan dari komunitas, kultur, bangsa atau masyarakat beragama lain. Pola berpikir inilah yang sering disebutnya—dengan mengutip Muhammed Arkoun, cenderung melahirkan penyakralan pemikiran keagamaan (*taqdis al-afkar al-diniyyah*) (Abdullah, 2007; 2010).

Dalam usahanya untuk membangun keterhubungan antara keilmuan agama dan keilmuan umum di satu sisi dan revitalisasi ilmu-ilmu keislaman di sisi yang lain, Amin Abdullah menggagas paradigma integrasi-interkoneksi ilmu yang memandang setiap

bangunan keilmuan apapun, baik keilmuan agama, keilmuan sosial, humaniora, maupun kealaman tidak dapat berdiri sendiri. Secara lebih spesifik, paradigma ini mencoba memberi ruang untuk dialektika antara *hadharat an-nash* (peradaban teks), *hadharat al-'ilm* (peradaban ilmu) dan *hadharat al-falsafah* (peradaban filsafat). Secara simultan paradigma ini menuntut kesediaan untuk menimbang kandungan isi teks keagamaan (*hadharat an-nash*) sebagai wujud komitmen keagamaan; kesediaan untuk profesional-obyektif-inovatif dalam bidang keilmuan yang digeluti (*hadharat al-'ilm*); dan kesediaan untuk mengaitkan keilmuan yang didapat dari *hadharat al-'ilm* yang telah didialogkan dengan *hadharat an-nash* dengan tanggung jawab moral etik dalam praksis kehidupan riil di tengah masyarakat (*hadharat al-falsafah*) (Abdullah, 2007; 2010).

Berangkat dari sinilah Amin Abdullah kemudian menawarkan dan merumuskan bangunan keilmuan yang berwatak *teoantroposentris-integralistik* yang memiliki horizon keilmuan yang sangat luas dengan sejumlah lapisan (*layers*) yang saling terkait seperti diilustrasikan dengan baik oleh metafor jaring laba-laba (*spider web*). Lapis pertama dalam jaring laba-laba keilmuan ini berisi Al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber normatif Islam yang kemudian diikuti oleh lapis kedua yang berisi berbagai pendekatan, metode, dan fokus kajian terkait dua sumber normatif Islam tersebut. Interaksi lapis pertama dan lapis kedua kemudian melahirkan lapis ketiga yang berisi ilmu-ilmu tradisional Islam, yakni tafsir, hadis, kalam, fiqh,

tasawuf, lughah, tarikh dan falsafah. Horizon keilmuan jaring laba-laba semakin meluas dengan munculnya lapis keempat yang berisi beragam perspektif ilmu seperti sejarah, filsafat, psikologi, sosiologi, antropologi, arkeologi, filologi, dan seterusnya yang dapat saling memperkaya makna dan kontekstualisasi dengan ilmu-ilmu keislaman pada lapis ketiga tadi. Jaring keilmuan laba-laba ini kemudian dilengkapi dengan lapis terakhir yang menghubungkan empat lapis sebelumnya dengan isu-isu aktual dan kekinian seperti pluralism agama, hukum internasional, demokrasi, etika lingkungan, gender, hak asasi manusia dan sebagainya (Amin Abdullah, 2010: 406).

Dalam sejumlah aspek, pemikiran Amin Abdullah tampak dipengaruhi oleh, atau merupakan pengembangan lebih lanjut dari, pemikiran Kuntowijoyo, terutama tentang integralisasi, dedifrensiasi dan objektivikasi. Yang membedakan barangkali adalah elaborasi Amin Abdullah yang lebih luas terkait ranah-ranah keilmuan yang hendak diintegrasikan serta penekanannya yang lebih kuat pada aspek interkoneksi antar berbagai macam disiplin ilmu dan epistemologi keilmuan. Karena itu, konsep Amin Abdullah tentang integrasi-interkoneksi ilmu disebut juga oleh sebagian kalangan sebagai paradigma integrasi ilmu terbuka atau dialogis, yakni cara pandang terhadap ilmu yang terbuka dan menghormati keberadaan jenis-jenis ilmu yang ada secara proporsional dengan tetap membuka ruang dialog-kritis di antara mereka (Kusmana, et.al., 2006: 55; Miftahuddin, 2018: 37).

Menuju Inklusivisme Epistemologi

Menurut Cemil Aydin, pemikir Muslim modern dapat dikelompokkan ke dalam tiga paradigma berdasarkan konsepsi mereka tentang pemikiran dan peradaban Barat. Kelompok pertama adalah mereka yang menganut paradigma “benturan peradaban” (*clash of civilizations*), yang membayangkan benturan abadi antara peradaban Islam dan peradaban Barat. Kelompok kedua adalah mereka yang berparadigma “Oksidentalisme”, yang melukiskan Barat sebagai entitas geografis dan sosio-kultural yang dalam banyak aspek penting berbeda dengan masyarakat dan peradaban Timur. Kelompok yang terakhir adalah mereka yang disebut Aydin sebagai penganut paradigma “kiri global” (*global left*). Paradigma ini memfokuskan perhatian pada aspek-aspek humanistik dan progresif dari kritik umat Islam terhadap Barat dengan tujuan menterjemahkan kritik ini ke dalam ruang-ruang dialog yang konstruktif antara lingkaran intelektual Barat dan Muslim (Cemil Aydin, 2006: 446).

Jika klasifikasi Aydin ini digunakan untuk membaca tiga arus utama di atas, maka dapat dinyatakan bahwa pendekatan Islamisasi ilmu pengetahuan tidak beranjak jauh dari paradigma pertama dan kedua. Gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan Al-Attas utamanya merupakan representasi dari paradigma pertama, yang menekankan benturan abadi antara peradaban Islam dan Barat. Gagasan al-Attas serta asumsi-asumsi yang mendasarinya tampak sarat dengan narasi-narasi tentang benturan peradaban,

jauh sebelum Samuel Huntington mengemukakan teori ini pada awal 1990-an. Beberapa varian dari wacana Islamisasi ilmu pengetahuan, seperti yang diajukan oleh Al-Faruqi, misalnya, dapat dimasukkan ke dalam paradigma kedua. Ini karena meskipun al-Faruqi tidak menolak secara total bangunan keilmuan dan peradaban Barat, ia tetap menekankan perlunya mengembangkan bangunan keilmuan Islam yang distingtif dan eksklusif berdasarkan visi dan pandangan hidup Islam yang dianggap sangat berbeda dengan Barat. Namun secara umum dapat dikatakan bahwa gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan masih menganut secara ketat pandangan hidup yang bersifat biner yang memperlawankan secara diametral peradaban Islam dan peradaban Barat, dan menutup kemungkinan terjadinya apa yang disebut Duderija (2007: 352) dengan “*civilizational cross-pollination and syncretism*”, semacam sinkretisme dan pencangkokan lintas peradaban.

Kecenderungan dikotomik dan eksklusivistik dalam wacana Islamisasi ilmu pengetahuan inilah yang menjadi sasaran kiritik dari sejumlah pemikir dan sarjana Muslim. Fazlur Rahman termasuk sarjana Muslim terkemuka yang tidak sepakat dengan gagasan ini. Rahman menolak ide Islamisasi ilmu pengetahuan karena menurutnya tidak ada yang salah dengan ilmu pengetahuan modern, kecuali bahwa ia mungkin saja disalahgunakan. Alih-alih menghabiskan waktu, uang dan energi untuk membangun ilmu pengetahuan yang Islami, bagi Rahman yang lebih penting dan urgen bagi dunia Islam

adalah berupaya melahirkan para pemikir dan sarjana Muslim yang memiliki kapasitas untuk berfikir secara konstruktif dan positif (Rahman, 1988: 10-11). Penolakan terhadap ide Islamisasi ilmu pengetahuan juga datang ilmuwan Muslim berlatar belakang ilmu-ilmu alam seperti ilmuwan Muslim peraih Nobel Abdus Salam. Menurut Salam, ilmu pengetahuan bersifat universal, problem dan modalitasnya bersifat internasional dan karena itu tidak ada sains Islam sebagaimana tidak ada sains Hindu, sains Yahudi, sains Konghucu atau sains Kristen (Salam, 1992: ix). Bassam Tibi barangkali termasuk sarjana yang paling keras mengkritik gagasan ini dengan menyebutnya sebagai bagian dari strategi budaya fundamentalisme Islam. Bagi Tibi, proyek Islamisasi ilmu pengetahuan tidak lebih dari sebuah agenda fundamentalis untuk melawan Barat (*revolt against the West*) yang diarahkan tidak hanya pada dominasi Barat seperti pada masa kolonialisme tetapi juga pada norma dan nilai-nilai Barat (Tibi, 1995: 2, 15, 18).

Kritik keras terhadap gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan juga datang dari sarjana Malaysia Ibarahim Azhar. Menurut Azhar (2017: 10), meskipun berpretensi untuk menjadi sebuah proyek intelektual, gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan justru menunjukkan watak yang anti-intelektual dan anti-ilmiah. Ini karena adanya kecenderungan puritan di balik gagasan ini untuk membasmi segala jenis pemikiran yang dapat menimbulkan pertanyaan skeptis terhadap apa yang dianggapnya sebagai dogma yang absolut dalam Islam. Alih-alih

mengeksplorasi dan mengembangkan ilmu pengetahuan untuk mengangkat masyarakat Muslim dari keterbelakangan, para pendukung gagasan ini justru lebih fokus pada bagaimana membuktikan bahwa ilmu-ilmu yang berkembang di Barat secara teologis tidak dapat diterima, dan karenanya berbahaya bagi umat Islam. Singkatnya, menurut Azhar (2017: 11), tuntutan dan proyek Islamisasi pengetahuan hanya berakhir dengan tumpukan retorika tentang superioritas epistemologi Islam, sementara respon intelektual yang tulus dan serius terhadap masalah ketergantungan intelektual dan imperialisme akademik yang melanda dunia Islam selama ini tetap terpinggirkan.

Arus gagasan pengilmuan Islam dan integrasi-interkoneksi ilmu jelas bukan representasi kategori pertama dan kedua, dan hingga derajat tertentu dapat dianggap mewakili kategori yang ketiga. Yang paling membedakan antara gagasan Islamisasi ilmu pengetahuan di satu sisi dan gagasan pengilmuan Islam dan integrasi-interkoneksi di sisi lain adalah tingkat kesiapan dan kesediaan untuk berdialog dengan peradaban Barat dan basis epistemologi keilmuannya. Yang pertama menutup rapat-rapat pintu untuk relasi egaliter dan dialogis antara Islam dan Barat sementara dua yang terakhir menunjukkan kecenderungan sebaliknya, membuka ruang seluas-luasnya untuk berdialog secara kreatif dan kritis dengan peradaban Barat beserta basis epistemologi keilmuannya. Dengan kata lain, dalam memahami peradaban dan epistemologi Islam dan Barat, yang pertama menekankan

pandangan yang dikotomis-eksklusif, sementara yang kedua mengedepankan pandangan yang integratif-inklusif.

Di sinilah, pemikiran-pemikiran Kuntowijoyo dan Amin Abdullah tentang epistemologi keilmuan *teoantroposentris-integralistik* memiliki titik temu dengan pemikiran-pemikiran serupa yang dilontarkan sejumlah pemikir dan intelektual Muslim progresif kontemporer. Salah satu ciri pemikiran Muslim progresif yang membedakannya dari jenis orientasi pemikiran Muslim lainnya adalah konsep dan pandangan mereka tentang peradaban Islam dan relasinya dengan peradaban lain, termasuk peradaban Barat. Bagi banyak pemikir Muslim progresif, Islam adalah, dalam istilah Karamustafa (2003: 108), “sebuah proyek peradaban yang masih terus berlangsung” (*a civilizational project in progress*) yang dinamis, inklusif dan sekaligus interaktif dengan beragam budaya, nasionalitas dan etnik, dengan tetap mengacu pada warisan historis Nabi Muhammad. Dalam kata-katanya sendiri, Karamustafa menggambarkan Islam sebagai

a truly global phenomenon adoptable across cultural, national and ethnic divides; both a supracultural construct that is inclusive of and interactive with culture (i.e. inclusively interactive); a treasure trove of civilizational riches serving all humanity; and constantly in progress but having a core set of beliefs and practices that are ultimately linked to the historical legacy of Prophet Muhammad. (Karamustafa, 2003: 108)

Watak inklusif dan dinamis peradaban Islam juga ditunjukkan oleh Khaled Abou el-Fadl (2015: 474-475) yang menegaskan bahwa pada berbagai panggung dan konteks sejarah Islam, doktrin syahadat memberikan dorongan yang kuat bagi umat Islam untuk mengeksplorasi dan mengintegrasikan begitu banyak tradisi dan kebudayaan seperti kebudayaan Yunani, Persia, Romawi, India, Cina, Berber, Kurdi, Turki, Habashi (Etiopia), Tajik, Uzbek, Melayu, Jawa dan banyak lagi. El-Fadl juga mengingatkan bahwa nama-nama besar cendekiawan Muslim dalam sejarah peradaban Islam seperti al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn ‘Aqil, Ibn Baja, al-Ghazali, Ibn Rushd, Ibn Tufayl, al-Suhrawardi, Ibn ‘Arabi, Jalaludin Rumi, Ibn Battuta, Ibn Khaldun dan masih banyak lagi telah memberikan kontribusi keilmuan yang melampaui konteks-konteks denominasi yang sempit, dan luar biasa memperkaya warisan kolektif peradaban kemanusiaan.

Dari pandangan tentang Islam sebagai peradaban yang inklusif dan dinamis inilah, para pemikir Muslim progresif kemudian mengedepankan juga sikap yang inklusif terhadap beragam epistemologi keilmuan (*epistemological inclusivism*). Sarjana muslim asal Turki, Recep Senturk, misalnya, memandang penting apa yang disebutnya sebagai “ontologi terbuka” (*open ontology*) dan “epistemologi berlapis” (*multiplex epistemology*), yakni visi yang lebih kompleks tentang dunia yang dapat mengakomodasi berbagai jenis “kebenaran” termasuk kebenaran ilmu-ilmu fisika, sosial dan humaniora modern serta ilmu-ilmu spekulasi

metafisis premodern (Senturk, 2001: 101).

Lebih jauh, Senturk menegaskan bahwa:

The essentialist and the relational approaches can coexist and complement if they are combined in a stratified image of the world and applied simultaneously. For such an inclusive approach we need to operationalize what I term an “open ontology”, which postulates an “open world”, a multiplex structure with multiple layers complementing each other... Our worldview becomes “open” when we discontinue excluding layers and dimensions that are accessible to different perspectives and intellectual communities (Senturk, 2001: 101).

Bagi Senturk, identitas kontemporer dalam setiap konteks harus didekati dengan pandangan dunia yang inklusif dan terbuka. Pandangan seperti itu menurutnya akan mendorong pemahaman dialogis dan interaksi budaya (*cultural engagement*) yang egaliter. Secara epistemologis, pandangan dunia ini menuntut proses yang luas dan partisipatoris dengan mana berbagai kebudayaan menemukan kembali tradisi mereka masing-masing dan saling menghormati nilai-nilai dan motivasi kultural budayanya satu sama lain. Melalui pemahaman empatik terhadap sistem kebudayaan lain, mereka juga memulai proses memperluas dan membangun kembali fondasi kultural dan intelektual identitas mereka sendiri.

Dengan demikian, bagi para pemikir Muslim progresif, tantangan utama saat ini bagi umat Islam bukan lagi tentang memilih antara pengetahuan Barat dan Islam. Tantangan yang dihadapi umat Islam, seperti semua umat beriman lainnya, saat ini adalah

bagaimana memastikan bahwa pendidikan yang dikembangkan di dunia Islam mampu membangun sikap kritis dan kreatif yang kuat dalam generasi muda Islam agar dapat selalu tampil di garis depan dalam memadukan pengetahuan asal (*endogenous knowledge*) dan pengetahuan luar (*exogenous knowledge*), sesuai dengan kebutuhan kontekstual mereka, seraya berusaha untuk menyumbangkan pengetahuan kepada masyarakat kemanusiaan yang lebih besar. Dengan kata lain, umat Islam perlu terus mengambil inspirasi dari kemajuan ilmu pengetahuan yang muncul dari seluruh dunia, termasuk warisan intelektual lokal dan tradisi Barat (Azhar Ibrahim, 2017: 14).

Namun demikian, penting juga dicatat bahwa pandangan inklusif para pemikir Muslim progresif terhadap beragam peradaban dan epistemologi secara sadar diikuti dan diimbangi dengan kecenderungan kritisisme yang tinggi. Meskipun mereka secara aktif menggali atau belajar dari tradisi Barat dan tradisi lainnya, pada saat yang sama mereka juga menolak tendensi-tendensi imperialistik dalam produksi pengetahuan. Dengan demikian, corak epistemologis yang dikembangkan oleh para pemikir Muslim progresif selalu mengarah pada moderasi yang dapat didefinisikan oleh Alatas (2020:100-101) sebagai upaya menjaga keseimbangan di antara dua kutub ekstrem dalam berbagai kontinum. Setidaknya tiga kontinum yang hendak diseimbangkan oleh para pemikir Muslim progresif sangat relevan dengan isu yang dibahas di sini. *Pertama*, kontinum praktik-pengetahuan (*'ilm-'amal*). Muslim

progresif tidak menerima dikotomi antara kerja intelektual dan aktivisme. Kegiatan mereka tidak murni akademis dan mereka tetap terlibat dengan isu-isu keadilan sosial di lapangan. Dengan kata lain, mereka menjaga keseimbangan antara ilmu dan amal. *Kedua*, kontinum nativisme-orientalisme. Muslim progresif sangat dipengaruhi oleh kritik terhadap orientalisme dan terinspirasi oleh seruan Edward Said untuk “mengatakan kebenaran kepada kekuasaan”. Pada saat yang sama, mereka secara sadar berusaha menghindari distorsi wacana nativistik yang serba menolak hal-hal non-Islam dan mempromosikan Oksidentalisme atau Orientalisme terbalik. *Ketiga*, kontinum tradisi-modernitas. Muslim progresif tetap berakar pada tradisi secara intelektual dan budaya seraya tetap terlibat dengan dunia modern dan mengambil manfaat dari sumber daya intelektual dan budaya yang ditawarkan modernitas (Alatas, 2020: 100-101).

Dari tiga kontinum tersebut, menjaga keseimbangan garis kontinum antara tradisi dan modernitas terutama mendapat perhatian khusus para pemikir Muslim progresif. Dalam konteks ini, mereka banyak berinteraksi dengan tradisi dan modernitas, tetapi pada saat yang sama juga bersikap kritis terhadap keduanya. Bagi mereka, umat Islam harus tetap mengakar dalam tradisi secara intelektual dan kultural dan pada saat yang sama juga harus berani menyelami dunia modern dan mengambil manfaat dari sumber-sumber daya intelektual dan kultural yang ditawarkannya. Pada saat yang sama pula, mereka juga mengingatkan umat Islam untuk

juga harus tetap waspada dan kritis terhadap apa yang disebut Omid Safi sebagai “arogansi modernitas” (*the arrogance of modernity*), sebuah pandangan yang mengaggap Barat dan kebudayaannya sebagai keniscayaan akhir sejarah, atau tahap akhir di mana manusia mencapai batas perkembangan sosial, ekonomi dan budayanya (Omid Safi, 2003: 4).

Pandangan yang inklusif-kritis terhadap beragam bangunan keilmuan dan peradaban inilah yang sejatinya menjadi basis bagi pengembangan integrasi keilmuan dalam pendidikan Islam, khususnya di tingkat perguruan tinggi. Dalam konteks pendidikan Islam di Indonesia, selain terbaca dalam ide-ide Kuntowijoyo dan Amin Abdullah di atas, seruan untuk mengembangkan epistemologi inklusif juga dapat ditemukan dalam tulisan-tulisan beberapa intelektual Muslim Indonesia yang lain. Akh Muzakki, misalnya, menegaskan pentingnya mengembangkan pendidikan Islam di atas bangunan epistemologi yang inklusif agar keilmuan yang dikembangkan di dalamnya kaya perspektif. Menurutnya, bangunan epistemologi seperti ini harus dikembangkan dengan meramu secara kreatif kekayaan keilmuan Arab (yang menjadi khazanah utama tradisi Islam), keilmuan Barat (yang telah terbukti menjadi instrumen peradaban yang maju saat ini), dan tradisi lokal Indonesia. Muzakki menamai bangunan teoretik model pengembangan pendidikan Islam ini dengan istilah epistemologi “Islam Tiga Kaki” untuk menggambarkan tiga kaki peradaban yang menopangnya, yakni

peradaban Arab, peradaban Barat dan tradisi lokal (Muzakki, 2018:14).

Seperti para pemikir Muslim progresif yang telah disebutkan di atas, Muzakki juga tetap menekankan sikap kritis sebagai bagian tak perpisahkan dari pendekatan epistemologi inklusif ini. Menurutnya, pengembangan epistemologi inklusif harus diikuti dengan kritisisme yang tinggi. Sebagai contoh, Muzakki menegaskan pentingnya mengembangkan kritik nalar Islam-Arab, seperti yang telah diinisiasi oleh pemikir kenamaan seperti Mohamed Arkoun dan Muhammad `Abid al-Jabiri, untuk melakukan apropriasi terhadap khazanah keilmuan dan tradisi Arab. Pada saat yang sama, dengan meminjam kerangka analitik dari Michael Foucault tentang relasi pengetahuan (*knowledge*) dan kekuasaan (*power*), Muzakki juga menegaskan pentingnya kritisisme terhadap bias-bias kepentingan politik kekuasaan dalam konstruksi keilmuan Barat dengan menggunakan piranti akademik yang relevan seperti teori-teori pasca colonial (*post-colonial theories*).

Selain berdialog secara kritis dengan tradisi Arab dan Barat, Muzakki lebih lanjut juga menekankan pentingnya apresiasi terhadap tradisi lokal untuk memastikan bahwa pendidikan Islam yang dikembangkan di Indonesia tidak tercerabut dari budaya setempat, yang berperan sebagai “lahan” untuk menumbuhkan “benih” keilmuan Islam Indonesia. Melalui negosiasi interaktif-kritis yang melibatkan tiga poros epistemologi dan peradaban ini, pendidikan Islam di Indonesia diharapkan tidak mendorong atau

mengarah pada proses Arabisasi ataupun Westernisasi secara besar-besaran, melainkan menumbuhkan proses pribumisasi dengan tetap melakukan apresiasi dan apropriasi atas peradaban Arab dan Barat sebagai basis utama artikulasi keislaman dan peradaban maju. Dengan demikian, kata kunci dalam pengembangan pendidikan Islam di Indonesia adalah kesediaan membuka diri terhadap kelebihan dan kontribusi peradaban Arab dan Barat disertai proses negosiasi yang kreatif dan produktif dengan kekayaan tradisi lokal (Muzakki, 2018: 13).

Catatan Akhir

Berdasarkan uraian atas tiga arus utama wacana rekonstruksi relasi agama dan sains di atas, pengembangan integrasi keilmuan di perguruan tinggi Islam seyogyanya tidak dimaksudkan secara rigid sebagai upaya “Islamisasi ilmu pengetahuan” dalam pengertian yang dimaksudkan oleh al-Attas, al-Faruqi dan para sarjana Muslim lain dengan orientasi pemikiran serupa. Integrasi keilmuan harus lebih diarahkan pada semangat rekonstruksi kerangka etis dan metodologis bidang-bidang pengetahuan yang ada sehingga rumusannya selaras dengan visi metafisis-etis Islam serta watak kosmopolitan peradabannya. Dalam perspektif seperti ini, integrasi keilmuan dalam konteks perguruan tinggi Islam di Indonesia hendaknya lebih diarahkan pada upaya mendialogkan dan mengintegrasikan perspektif epistemologis dan aksiologis Islam ke dalam perspektif bidang-bidang pengetahuan “umum” atau “sekuler” yang ada saat ini. Secara

epistemologis, setiap bidang ilmu pengetahuan hendaknya menjadikan khazanah tekstual-normatif Islam sebagai salah satu sumber inspirasi dan eksplorasinya. Sementara secara aksiologis, setiap pengembangan keilmuan senantiasa memperhatikan prinsip-prinsip etika Islam (akhlak) dalam rangka menjaga kehormatan dan kelestarian hidup manusia dan alam semesta (Kemenag RI, 2019).

Pada saat yang sama, pendidikan Islam juga mesti terus mengembangkan dan memperkuat pandangan inklusif tentang peradaban dan epistemologi, yang berangkat dari kesadaran bahwa pada dasarnya khazanah ilmu pengetahuan dan peradaban dunia saat ini adalah kontribusi seluruh peradaban manusia, termasuk peradaban Muslim. Dalam hal ini, revitalisasi watak kosmopolitanisme peradaban Islam semestinya juga menjadi bagian tak terpisahkan dari upaya dan proses pengembangan integrasi keilmuan dalam pendidikan Islam dewasa ini. Seperti telah disinggung sebelumnya, peradaban Islam secara historis dan dalam kurun waktu yang cukup panjang telah menunjukkan watak kosmopolitanisme yang sangat kuat melalui proses saling menyerap dengan peradaban peradaban lain, mulai dari sisa-sisa peradaban Yunani kuno yang berupa *Hellenisme* hingga peradaban anak benua India dan peradaban Nusantara. Yang perlu ditegaskan lagi adalah bahwa watak Islam yang terbuka, toleran, moderat, dan menghargai keragaman umat manusia menjadi ciri utama kuatnya watak kosmopolitan peradaban Islam. Dengan semua karakter dan kecenderungan tersebut,

kosmopolitanisme peradaban Islam diakui secara luas telah memberikan kontribusi signifikan dalam mendorong pencerahan baik di dunia Islam maupun di Barat. Atas dasar inilah, inklusivisme dalam memandang peradaban dan epistemologi keilmuan (*civilizational and epistemological inclusivism*), yang disertai dengan kesediaan berdialog secara kritis dengan beragam tradisi pemikiran, patut dipertimbangkan sebagai basis epistemologis yang lebih kokoh bagi pengembangan dan rekonstruksi keilmuan umat dewasa ini, tidak dalam upaya menunjukkan eksklusivitas atau superioritas peradaban Islam, melainkan untuk merevitalisasi watak kosmopolitannya sebagai cermin dari misi besarnya sebagai *rahmatan lil 'alamin*.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. (2003). 'Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik dalam M. Amin Abdullah, dkk., *Menyatukan kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*. Yogyakarta: Suka Press
- _____. (2007). *Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pendekatan Dikotomis-Atomistis Kearah Integratif-Interkonektif dalam Fahrudin Faiz*, (ed.). *Islamic Studies dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi*. Yogyakarta: SUKA Press
- _____. (2010). *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Al-Alwani, Jabir, (1995). 'The Islamization of Knowledge', *American Journal of the Islamic Social Sciences*, 12, No. 1
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib, (1991). *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization
- _____, (1993). *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization
- Alatas, Syed Farid, (2020). 'The Meaning and Objectives of Progressive Islam' in Norshahril Saat and Azhar Ibrahim (eds). *Alternative Voices in Muslim Southeast Asia*. Singapore: ISEAS
- Al-Faruqi, Ismail Raji, (1982). *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon, VA: IIIT
- _____, (1982). *Al-Tawhid It's Implications for Thought and Life*. Herndon, Virginia: IIIT
- _____, (1988). 'Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective' in *Islam: Source and Purpose of Knowledge*. Herndon, VA: IIIT
- Aydin, Cemil, (2006). "Between Occidentalism and the Global Left: Islamist Critiques of the West in Turkey' *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, Vol 26, No. 3
- Daud, Wan Mohd Nor Wan, (1998). *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas--An Exposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: ISTAC
- Duderija, Adis, (2007). 'Islamic Groups and Their Worldviews and Identities: Neo-Traditional Salafis and Progressive Muslims' *Arab Law Quarterly*, 21
- El-Fadl, Khaled Abou, (2015), 'The epistemology of the truth in modern Islam', *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 41
- Ibrahim, Azhar, (2017). 'Islam and the West: Clashes and Cooperation', in H. Daun, R. Arjmand (eds), *Handbook of Islamic Education*. Springer, 2017
- Karamustafa, Ahmet, (2003). 'Islam: a civilizational project in progress in Omid Safi (ed), *Progressive Muslims*. Oxford: Oneworld
- Mohamed, Y. (1993a). 'Islamization: A Revivalist Response to Modernity'. *Muslim Education Quarterly*, 10 (2)
- _____, (1993b). 'Islamization of Knowledge: A Comparative Analysis of Faruqi and Rahman' *Muslim Education Quarterly*, 11 (1)
- Direktorat Jenderal Pendidikan Tinggi Kementerian Agama Republik Indonesia, (2019). *Pedoman Implementasi Integrasi Ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam*. Jakarta
- Kuntowijoyo, (2006). *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika*. Bandung: Teraju, Mizan Media Utama
- Kusmana, et.al., (2006). *Integrasi Keilmuan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Menuju Universitas Riset*. Jakarta: PPJM dan UIN Jakarta Press
- Miftahuddin, (2018). *Model-Model Integrasi Ilmu Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Studi Multi Situs pada UIN Jakarta, UIN Yogyakarta dan UIN Malang*. Yogyakarta: Deandra Kreatif
- Muzakki, Akh, (2018). 'Islam Tiga Kaki: Rekonstruksi Epistemologi Pendidikan Islam Indonesia, *Proceeding International Seminar on Islamic Education (ISIE)*

- Rahman, Fazlur, (1988). 'Islamization of Knowledge: A Response' *American Journal of Islamic Social Sciences*, 5 (1)
- Safi, Omid, (2003). 'Introduction: The times they are a-changin'—a Muslim quest for justice, gender equality and pluralism' in Omid Safi (ed), *Progressive Muslims* Oxford: Oneworld
- Salam, M.A. (1992). Foreword in Pervez A. Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. Kuala Lumpur: S. Abdul Majeed & Co
- Sardar, Ziauddin. (1985). *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. London: Mansell
- Senturk, Recep, (2001). 'Toward an Open Science and Society: Multiplex Relations in Language, Religion, and Society' *Turkish Journal of Islamic Studies*, Vol. 6
- Priyono, AE, (2008). 'Marginalisasi, Oposisi, dan Integrasi Islam Indonesia: Menyimak Pemikiran Dr. Kuntowijoyo' dalam AE. Priyono (ed.), *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan
- Tibi, Bassam, (1995). 'Culture and Knowledge: The Politics of Islamization of Knowledge as a Postmodern Project? The Fundamentalist Claim to De-westernization' *Theory, Culture & Society*, 12 (1)

Menggali Akar Ideologis Integrasi Keilmuan dan Keislaman di Universitas Islam Indonesia

Suyanto Thohari

Pondok Pesantren Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia
suyanto_uui@yahoo.co.id

INFO ARTIKEL

Diterima 30 Desember 2019
Direvisi 3 Februari 2020
Dipublikasi 22 Maret 2020

Kata kunci:
akar ideologis, integrasi keilmuan dan keislaman, historis

ABSTRAK

Integrasi keilmuan dan keislaman menjadi isu terus menguat dari waktu ke waktu dalam perjalanan Universitas Islam Indonesia (UII). Tema ini terus menjadi perbincangan, pada level konseptual filosofis maupun manajemen praktis. Kebijakan-kebijakan yang diterapkan di UII terwarnai oleh konsep integrasi keilmuan dan keislaman ini. Bahkan, isu ini bukan hanya milik UII, tetapi tampaknya juga perguruan tinggi Islam lain, baik yang berupa sekolah tinggi, institute, maupun universitas Islam. Ambil contoh misalnya, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, dikenal public mencoba menerapkan konsep integrasi-interkoneksi antar keilmuan. Bahkan konsep integrasi-interkoneksi yang ide dasarnya dari Amin Abdullah, secara simbolik diwujudkan dalam konsep arsitektural bangunan kampus yang saling terhubung dan tersambung antara bangunan fakultas satu dengan fakultas yang lain. Konsep integrasi keilmuan dan keislaman menjadi ide klasik yang terus mencari momen penguatan setiap waktu bahkan tampaknya sampai seterusnya. Di UII, ide dasar integrasi keilmuan seringkali merujuk pada pernyataan Muhammad Hatta, salah satu founding fathers UII, yang menyatakan bahwa di STI (cikal bakal UII) akan “bertemu agama dan ilmu dalam suatu kerja bersama”. Pernyataan ini terus menjadi narasi yang diulang, sehingga tertanam kuat pada setiap stakeholders UII. Pertanyaan yang muncul, bagaimana sesungguhnya akar ideologis integrasi keilmuan dan keislaman di UII? Tulisan ini mencoba melacak secara historis akar ideologis integrasi keilmuan dan keislaman di UII. Dengan pendekatan historis ditemukan bahwa, watak integratif dan eklektif dari UII sudah sejak awal ditemukan, jauh sebelum STI berdiri. Berdirinya UII juga merupakan kelanjutan dari proyek modernisasi Islam di Indonesia, termasuk di dalamnya pembaharuan Islam dan kelanjutan system pendidikan madrasah. Dalam bahasa lain, akar ideologis integrasi keilmuan dan keislaman ditemukan sejak munculnya konsep pendidikan madrasah, sebagai model integrasi system pendidikan Islam dan barat. Pada level perguruan tinggi, lahirnya UII dapat dikatakan sebagai kelanjutan dari system pendidikan madrasah

Pendahuluan

Wacana integrasi keilmuan dan keislaman di perguruan tinggi Islam menjadi isu yang tidak pernah selesai untuk dibahas. Metamorphose beberapa perguruan tinggi Islam menjadi

universitas juga menyertakan isu ini menjadi salah satu isu sentral strategi pengelolaan perguruan tinggi. Bahkan, semangat menjadikan IAIN menjadi UIN antara lain adalah untuk mewujudkan integrasi keilmuan

di satu sisi dan keislaman di sisi yang lain. Basis filosofis digali hingga strategi implementasi.

Melacak akar ideologis integrasi keilmuan dan keislaman di Universitas Islam Indonesia, sebagai universitas islam tertua, menjadi menarik, karena justru dari sana akan ditemukan secara genuine bagaimana konsep integrasi keilmuan dan keislaman itu secara implementatif diterapkan di perguruan tinggi. Mengapa integrasi keilmuan dan keislaman ini menjadi salah satu pilihan pada awal universitas ini didirikan, sehingga dapat dimaknai bahwa melalui konsep integrasi keilmuan dan keislaman akan melahirkan cara pandang beragama sekaligus jawaban atas ketertinggalan umat Islam. Berdirinya Universitas Islam Indonesia dipandang sebagai salah satu gerakan modernisasi Islam di Indonesia dan pilihan konsep integrasi keilmuan dan keislaman menjadi nafas pergerakannya yang diharapkan melahirkan sosok insan kamil. Oleh karenanya, melacak akar ideologis integrasi keilmuan dan keislaman di UII menjadi menarik. Akar ideologis yang dimaksud dalam tulisan ini adalah pemahaman yang mendasari lahirnya pilihan integrasi keilmuan dan keislaman menjadi salah satu proyek besar yang diusung oleh UII.

Tulisan ini menggunakan pendekatan dan metodologi sejarah, dengan sumber-sumber data utama dari buku-buku sejarah UII, berita seputar kelahiran UII dan sejarah umat Islam sebelum lahirnya UII. Untuk melacak data tentang UII dari masa awal pendirian ditelusuri dengan menggali data dari

Koran, berita harian, majalah yang terbit dan relevan dengan waktu seputar lahirnya UII. Antara lain *Soeara MIAI*, *Soeara Muslimin Indonesia*, *Majalah Kanpo*, *Harian Kedaoelatan Rakjat*, *10 Tahun University Islam Indonesia*, buku *5 Windu UII*, buku *Setengah Abad UII*, buku *Sejarah dan Dinamika UII*, dan buku *UII Way: Menjadi Islami, Indonesiawi dan Mondial*. Selain buku-buku tersebut, dipergunakan laporan Tahunan Rektor, Laporan Akhir Masa Jabatan Pengurus Yayasan, Statuta UII, dan Anggaran Dasar UII.

Akar ideologis integrasi keilmuan dan keislaman di UII dapat ditemukan antara lain: *Pertama*, UII lahir sebagai kelanjutan sistem pendidikan madrasah yang ada di Indonesia, sebagai bentuk modernisasi pendidikan Islam, dari sebelumnya berbentuk pesantren. *Kedua*, UII lahir sebagai sebuah gerakan kultural dan mobilitas sosial umat Islam untuk melahirkan pemimpin bangsa. *Ketiga*, UII lahir sebagai bagian dari gerakan modernisasi Islam di Indonesia.

UII, Madrasah, dan Pembaharuan Pendidikan Islam di Indonesia: Semangat Keterpaduan Ilmu dan Agama.

Menurut hemat penulis, ada keterkaitan antara UII dan pertumbuhan madrasah di Indonesia sebagai gerakan pembaharuan pendidikan Islam. UII dapat dikatakan sebagai kelanjutan dari pertumbuhan madrasah yang merupakan gerakan pembaharuan pendidikan Islam tersebut.

Mengikuti alur perkembangan pendidikan Islam di Indonesia yang digambarkan Karel A. Steenbrink, pertumbuhan pendidikan di Indonesia berawal dari pendidikan agama yang sangat sederhana, berupa pengajaran Al-Qur'an, khususnya *Al-Fatihah* dan *Juz 'Ammah* (Juz 30 dari Al-Quran), tata cara shalat dan ibadah-ibadah dasar kemudian berkembang menjadi pesantren. Pendidikan lebih lanjut adalah apa yang disebut Steenbrink sebagai pengajian kitab yang dilaksanakan di pesantren.¹ Metamorphose pendidikan Islam dari pengajaran agama sederhana menjadi pesantren tersebut sepertinya mirip dengan perkembangan pendidikan Islam di Timur Tengah (khususnya di Baghdad) sebagaimana dilaporkan George Makdisi. Makdisi menyebutkan bahwa lembaga pendidikan Islam dari kegiatan pendidikan berbasis masjid, bertransformasi menjadi *masjid khon* (masjid yang didampingi pemondokan), berikutnya menjadi madrasah, satu kompleks yang semua kebutuhan hidup dan pembelajaran siswa dipenuhi di dalamnya (makan, tempat tidur, ruang belajar, ruang ibadah dan sebagainya).² Apa yang disebut

“madrasah” oleh Makdisi serupa dengan bentuk pesantren yang ada di Indonesia. Madrasah yang dimaksud Makdisi adalah kasus Madrasah Nidzamiyah di Baghdad yang berdiri tahun 459 H/1067 M.

Institusi pendidikan yang lahir pada masa kolonial setelah pesantren adalah sekolah-sekolah yang diselenggarakan Gubernur Kolonial Belanda. Semula terbatas sekelompok kecil masyarakat Indonesia (terutama kelompok berada), kemudian sejak 1870 mulai tersebar pendidikan rakyat, yang berarti juga untuk umat Islam. Meskipun sebagaimana ditulis Steenbrink, jenis pendidikan ini baru mulai merata pada permulaan abad 20 setelah pemberlakuan politik etis (*etische politiek*).³

Seiring dengan kontak tokoh Islam di Indonesia dengan jaringan ulama di Timur Tengah dan Mesir,⁴ khususnya akhir abad ke-19 dengan tokoh sentral Timur Tengah Muhammad Abduh, mulai muncul madrasah. Meskipun tokoh Muhammad Abduh banyak disebut sebagai pemberi pengaruh besar dalam pembaharuan itu, tetapi tentu saja tidak tunggal.⁵ Keberadaan madrasah tersebut dibaca sebagai alternatif pembaharuan

¹ Laporan Steenbrink ini didasarkan pada catatan Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften, De Atjehers I*, Brumund, *Het Volksonderwijs*, Achmad Djajadiningrat, *Herinneringen*, Muhammad Radjab, *Semasa Ketjil di Kampung*, Hamka, *Kenang-kenangan hidup*, Mahmud Junus, *Sedjarah*, Aboebakar Atjeh, dan sebagainya. Lihat Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah...*, 8-11.

² George Makdisi, *The Rise of College: Institutions of Learning in Islam and the West* (Texas: Edinburg University Press, 1981), 27 – 32.

³ Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah...*, 23 – 24

⁴ Istilah jaringan ulama ini menjadi populer sejak Azyumardi Azra meneliti jaringan ulama nusantara dengan ulama Timur Tengah abad XVII dan XVIII, yang menjadi akar pembaharuan Islam di Indonesia. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Jakarta: Kencana, 2013), xxvi – xxvii.

⁵ Muhammad Murtadho menyebut bahwa salah satu inspirator dan pelopor pembaharuan pendidikan Islam (madrasah) Syekh Ahmad Khotib al-Minangkabawi (1860 – 1916), yang menjadi Imam Haramain dan Maha Guru ulama-ulama nusantara. Murid-murid beliau, seperti Tahir Jalaludin al-Azhari mendirikan *Madrasah*

pendidikan Islam sekaligus sebagai jalan tengah dari sistem pendidikan pesantren dan sekolah Gubernemen. Munculnya madrasah di Indonesia sebagai salah satu gerakan pembaharuan pendidikan Islam secara kronologis dirangkum oleh Muhammad Murtadho, yang terkoneksi juga dengan madrasah yang ada di Asia Tenggara. Dari awal kemunculan madrasah sampai dengan menjelang lahirnya UIR 1945, menarik untuk dirunut.

Madrasah paling tua yang muncul di Indonesia adalah *Madrasah Mambaul Ulum* Surakarta, yang didirikan oleh Sunan Pakubuwono X tahun 1905. Pada saat yang sama, Abu Bakar bin Ali Shahab mendirikan Madrasah Jami'at Khaer di Jakarta. Pada tahun 1907, Syekh Tahir Jalaludin Al-Azhari bersama Syed Ahmad al-Hadi mendirikan Madrasah al-Iqbal al-Islamiyah di Selegie Road, Singapore yang menginspirasi berdirinya Madrasah al-Adabiyah di Padang Panjang (1909) dan Madrasah al-Hadi di Bandar Kaba Malaysia (1917). Tahun 1910 Syekh Taib Umar mendirikan Madrasah School di Batusangkar, kemudian Syekh Abdul Karim Amrullah (ayah Hamka) mendirikan Madrasah Thawalib di Padang Panjang. Tahun 1911 KH. Ahmad Dahlan mendirikan Madrasah Ibtidaiyah Diniyah Islamiyah sebagai Sekolah Dasar Islam

pertama di Yogyakarta yang mengajarkan pelajaran umum dan Islam sekaligus. Pada tahun 1912 KH Abdullah Salam mendirikan Madrasah Mathaliul Falah di Kajen Pati Jawa Tengah. Tahun 1914 Perthimpungan al-Irsyad al-Islamiyah (*Jam'iyat al-Ishlah wa al-Irsyad al-Islamiyah*) mendirikan Madrasah al-Irsyad al-Islamiyah yang pertama di Jakarta. Pada tahun yang sama, 1914, madrasah pertama di lingkungan pesantren yang bercorak modern digagas oleh KH Wahab Chasbullah dengan KH Mansyur di Surabaya.

Selanjutnya, pada tahun 1916, para kiai Banten mengadakan suatu musyawarah untuk sebuah perguruan Islam dalam bentuk Madrasah (9 Agustus 1916), yang merupakan embrio organisasi Mathlaul Anwar di Banten. Pada tahun yang sama, 1916, Madrasah Sulthaniyah di Sambas, madrasah pertama di Kalimantan Barat, didirikan atas restu Sultan Muhammad Tsafiudi II. Pada tahun 1918, Mahmud Yunus mendirikan Diniyah School sebagai lanjutan dari Madrasah School di Batusangkar.

Berikutnya, pada tahun 1919 KH Hasyim Asy'ari mendirikan Madrasah Salafiyah di Pesantren Tebuireng Jombang Jawa Timur. Pesantren Tebuireng sendiri berdiri dua puluh tahun sebelumnya, tahun 1899. Pada tahun yang sama, 1919, berdiri Madrasah Daroel Oeloem di Majalengka oleh

al-Iqbal al-Islamiyah (1907) di Singapore, Syekh Abdullah Ahmad (terinspirasi juga oleh Tahir Jalaludin) mendirikan Madrasah Adabiyah di Padang Panjang (1907). Murid-murid yang lain adalah Syekh Djamil Djambek, Haji Karim Amrullah (pendiri Madrasah Thawalib), Syekh Hasan Maksom (Mufti Kerajaan Deli), Syekh Jamil Jaho (Pemimpin Perti), KH. Ahmad Dahlan,

dan KH. Hasyim Asy'ari, yang semuanya adalah pelopor pendidikan Islam di Indonesia. Lihat Muhammad Murtadho, *Dinamika Sejarah Madrasah di Asia Tenggara* (Jakarta: Pesagi Mandiri Perkasa, kerjasama naskah Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Kementerian Agama RI dengan UIN Jakarta Press, 2018), xii-xiii.

Perserikatan Umat Islam (PUI) di bawah pimpinan KH Abdul Halim. Sementara itu di Malaysia, setelah tahun 1917 mendirikan Madrasah al-Hadi, Syekh Syed Ahmad al-Hadi mendirikan madrasah di Pulau Penang, yaitu Madrasah al-Masyhor al-Islamiyah.

Pada tahun 1922, Muhammad Imran mendirikan Madrasa Sulthoniyah di Sambas Kalimantan Barat. Pada tahun 1923, Rahmah al-Yunusiyah mendirikan Madrasah Diniyah Putri di Padang Panjang, madrasah perempuan di Indonesia yang menginspirasi Universitas Al-Azhar Mesir untuk membuka program untuk perempuan. Pada tahun 1926, H. Abdurrasyid mendirikan sekolah baru di tepi jalan Amuntai-Tanjung, yang kemudian pada tahun 1928 perguruan Islam ini diberi nama "Arabische School". Pada tahun 1927, Madrasah al-Junaid al-Islamiyah didirikan oleh Syekh Abdur Rahman bin Juneid Omar al-Juneid dari Palembang. Pada tahun yang sama, 1927, Madrasah Salafiyah al-Wathon berdiri di Sarang Rembang Jawa Tengah oleh KH Zubeir.

Berlanjut ke bumi Papua, pada tahun 1929, seorang pejuang dari Aceh, Bujang Salim, dibuang ke Merauke sebelum akhirnya dibuang ke Boven Van Digoel. Sewaktu di Merauke, ia sempat mendirikan Madrasah Nurul Huda (madrasah pertama di Papua) di Mopah Merauke. Pada tahun yang sama, 1929, berdiri Madrasah Putri Mathla'ul Anwar di Pandeglang yang dirintis tiga tokoh perempuan: Nyi H Jebab binti Yasin, Nyi Kulsum, dan Nyi Aisyah.

Berikutnya di pulau Sulawesi, pada tahun 1930, Muhammad As'ad mendirikan

Madrasah Arabiyah Islamiyah (MAI) di Sengkang Sulawesi Selatan. Pada tahun yang sama, Syekh Salim al-Jufri mendirikan Madrasah al-Islamiyah al-Khairat di Palu. Madrasah ini kelak menjadi pusat organisasi kemasyarakatan al-Khairat.

Pada tahun 1933, Haji Sulong Tuan Mina mendirikan madrasah pertama di Thailand yang diberi nama Madrasah al-Maarif al-Wathoniyah al-Fattani. Pendirian madrasah ini diresmikan oleh pemerintah yang ditandatangani oleh Perdana Menteri Thai. Pada tahun 1934, Sultan Shalahudin dari Kerajaan Bima bersama ulama dari Batavia bernama Syekh Husain Shabab mendirikan Madrasah Darul Ulum di Kampung Suntu Bima. Pada tahun yang sama, 1934 Madrasah al-Diniyah di Kampung Lalang, Perak didirikan oleh seorang lulusan Madrasah al-Masyhoor Malaka. Pada tahun 1935, Syekh Abdullah al-Maghribi mendirikan Madrasah al-Huda al-Diniyah yang bermadzhab Maliki di Pulau Penang. Di Lombok Nusa Tenggara Barat, pada tahun 1937, Muh Zainudin Abdul Madjid sepulang dari Mekah, ia merintis Madrasah Hamzanwadi di Pancor. Madrasah ini menjadi awal dari gerakan organisasi Nahdhatul Wathan di Pulau Lombok.

Seluruh kronologi tahun perkembangan madrasah di Asia Tenggara tersebut ditulis ulang dalam bentuk narasi dari table tahun dan peristiwa sejarah pendidikan madrasah di Asia

Tenggara, yang ditulis oleh Muhammad Murtadha.⁶

Perlu ditambahkan, di luar kronologi tahun sejarah madrasah di atas, pada tahun 1918, K.H.A. Dahlan mendirikan *Al-Qismul Arqa* yang kemudian diubah menjadi Pondok Muhammadiyah (tahun 1921), lalu menjadi *Kweekschool Moehammadiyah* (1923). Kemudian tahun 1924 siswa *Kweekschool Islam* dipisah antara pria dan wanita. *Kweekschool Muhammadiyah* untuk putra dan *Kweekschool Istri* untuk putri. Baru pada tahun 1932 *Kweekschool Muhammadiyah* diubah menjadi Madrasah Mu'allimin, *Kweekschool Istri* diubah menjadi Mu'allimaat. Setahun kemudian lokasi kedua madrasah tersebut dipisah. Madrasah Mu'allimin berlokasi di Ketanggungan Yogyakarta dan Madrasah Mu'allimaat bertempat di Kampung Notoprajan Yogyakarta. Pada Kongres Muhammadiyah Ke-23 tahun 1934 di Yogyakarta, ditegaskan bahwa Madrasah Mu'allimin-Mu'allimaat Muhammadiyah Yogyakarta merupakan Sekolah Kader Persyarikatan Tingkat Menengah yang diadakan oleh Pimpinan Pusat Muhammadiyah; yang memiliki tujuan sebagai berikut: (1) mencapai tujuan Muhammadiyah, (2) membentuk calon kader Muhammadiyah, (3) menyiapkan calon pendidik, ulama dan zuama' yang berkemampuan mengembangkan ilmu pengetahuan.⁷

Madrasah, secara istilah memang mengambil dari timur tengah, berbahasa Arab yang artinya leksikalnya "tempat belajar". Meskipun mengambil istilah Arab, secara kelembagaan pertumbuhan madrasah berbeda dengan pertumbuhan yang sama di Baghdad (Timur Tengah), di mana istilah "madrasah" dipergunakan untuk menunjuk lembaga pendidikan yang mirip pesantren di Indonesia. Sementara itu, perkembangan madrasah di Indonesia secara kelembagaan merupakan sintesis, jalan tengah dari sistem pendidikan pesantren dan sistem pendidikan Gubernemen yang diselenggarakan pemerintah kolonial Belanda. Istilah madrasah dimaknai dengan lembaga pendidikan yang menyelenggarakan pendidikan Islam sekaligus pendidikan umum di dalamnya.

Jika madrasah-madrasah yang ada hingga saat sebelum kemerdekaan memberikan keterpaduan pembelajaran, atau setidaknya menambahkan pelajaran umum selain mata pelajaran agama pada jenjang dasar sampai menengah, hadirnya UII yang berawal dari STI mengisi kekosongan itu pada level pendidikan tinggi. Perguruan tinggi yang ada sebelum kemerdekaan RI adalah *Technische Hoogeschool* (Sekolah Tinggi Tehnik) di Bandung pada tahun 1920 (Kelak menjadi Institut Teknologi Bandung). Kemudian tahun 1924, sebuah *Rechthoogeschool* (Sekolah Tinggi Hukum) dibuka di Batavia (Jakarta), dan pada tahun 1927 STOVIA diubah menjadi

⁶ *Ibid*, iii-vi.

⁷ M. Yunan Yusuf dkk, *Ensiklopedi Muhammadiyah* (Jakarta: Raja Grafindo, 2005), 244.

Geneeskundige Hoogeschool (Sekolah Tinggi Kedokteran).⁸ STOVIA (*School tot Opleiding van Inlandesche Artsen*) adalah sekolah untuk pelatihan dokter-dokter pribumi, yang diubah pada tahun 1900-1902 dari “Sekolah Dokter Djawa” di Weltevreden.⁹

Mengambil inspirasi dari sistem pendidikan madrasah yang memadukan mata pelajaran Islam dan Umum, UII didirikan untuk memadukan keislaman dan keilmuan pada level perguruan tinggi, mengisi kekosongan sekaligus sebagai penyeimbang dari pendidikan tinggi yang ada sebelumnya. Dalam konteks ini, maka berdirinya UII dapat dikatakan sebagai gerakan pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia pada level perguruan tinggi dengan semangat keterpaduan ilmu dan agama. Semangat keterpaduan ini semakin mengemuka, ketika Muhammad Hatta, dalam pidato pembukaan kembali STI di Yogyakarta setelah pindah dari Jakarta yang mengatakan:

Ujud Sekolah Tinggi Islam ialah membentok oelama' jang berpengetahoean dalam dan berpendirian loeas serta mempunjai semangat jang dinamis. Hanja oelama jang seperti itoelah jang bisa mendjadi pendidik jang sebenarnja dalam masjarakat. Di Sekolah Tinggi Islam itoe akan bertemoe AGAMA dengan ILMOE dalam soeasana kerdja bersama, untuk membimbing masjarakat ke dalam kesedjahteraan.¹⁰

⁸ M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern...*, 333-334.

⁹ *Ibid.*, 330.

¹⁰ STI semula berdiri di Jakarta tanggal 8 Juli 1945/27 Rajab 1364, bersamaan dengan pindahannya ibukota Negara ke Yogyakarta tanggal 4 Januari 1946, STI turut serta karena pendiri STI sebagian besar terlibat sebagai tokoh Negara. Setelah pindah ke Yogyakarta, tiga bulan kemudian ketika keadaan sudah memungkinkan,

UII: Strategi Gerakan Sosial Kultural dan Mobilitas Sosial untuk melahirkan pemimpin Bangsa

Kuntowijoyo, menyebut strategi perjuangan umat Islam dalam tiga bentuk, yang diwakili dengan istilah strategi struktural, strategi kultural, dan strategi mobilitas sosial. Strategi struktural disebut juga strategi politik, karena kebanyakan menggunakan sarana politik, mendirikan organisasi-organisasi, kelompok, aliansi yang dimaksudkan sebagai gerakan politik. Dalam masa kolonial, strategi struktural dimaksudkan untuk melepaskan belenggu kekuasaan kolonial, menuju Negara yang merdeka. Strategi kultural disebut juga dengan strategi sosial. Perbedaan strategi struktural dan strategi kultural menurut Kuntowijoyo ialah, strategi struktural mencoba mempengaruhi struktur politik (legislatif, eksekutif), sedang strategi kultural berusaha mempengaruhi perilaku sosial (cara berpikir masyarakat). Cara utama strategi kultural adalah penyadaran (symposium, seminar, penerbitan, dakwah, lobi, media massa) dan bersifat individual (mempengaruhi perorangan). Sedangkan strategi mobilitas sosial gerakan untuk mengusahakan masyarakat dan individu untuk

STI dibuka kembali pada tanggal 10 April 1946. Pada upacara pembukaan kembali tersebut, disampaikan pidato Muhammad Hatta yang berjudul “Sifat Sekolah Tinggi Islam”. Teks secara lengkap dicantumkan dalam lampiran, mengutip sekaligus mendokumentasikan ulang yang telah dimuat dalam buku *10 Tahun University Islam Indonesia*, (Yogyakarta: Dewan Pengurus Pusat Badan Wakaf UII, 1955), 109-115.

naik dalam tangga sosial, yang ditempuh melalui pendidikan.¹¹ Adanya lembaga pendidikan menjadi instrument penting dalam mobilitas sosial vertical umat. Mobilitas sosial vertikal yang dimaksud adalah naiknya status sosial umat, dari status bawah karena kebodohan dan keterbelakangan naik menjadi masyarakat yang berperadaban. Strategi mobilitas sosial menekankan pada perencanaan yang matang dan secara sadar mempersiapkan umat Islam mampu memegang peradaban. Pendidikan memiliki peranan penting dalam strategi mobilitas sosial tersebut.

Sebelum kemerdekaan, menurut Kuntowijoyo strategi perjuangan umat Islam sempat beralih dari strategi struktural ke strategi kultural. Ia menyebut contoh, perubahan strategi struktural ke strategi kultural dilakukan oleh Ki Hajar Dewantara yang semula memakai strategi struktural beralih ke pendidikan (strategi kultural) dengan mendirikan Taman Siswa (1902). Demikian pula PNI (Partai Nasional Indonesia) yang didirikan Soekarno semula memakai strategi struktural beralih ke strategi kultural pada tahun 1931 (setelah PNI bubar), di bawah Sjahrir PNI menjadi Pendidikan Nasional Indonesia (PNI-Baru), tidak lagi menekankan mobilisasi massa mempengaruhi struktur kekuasaan/kebijakan tetapi pembentukan kader.¹²

Sifat gerakan struktural politis biasanya sarat benturan kepentingan, baik yang bersifat pragmatis maupun ideologis. Kondisi ini misalnya terlihat pada Sarekat Islam (SI) sebagai organisasi Islam terbesar sebelum kemerdekaan, yang digambarkan Nasihin mengalami pergolakan yang besar dalam pencarian ideologi gerakan. Semula saat masih SDI (Sarekat Dagang Islam) memakai dasar Islam. Seiringi dengan menyebarnya ideologis sosialis, propaganda ideologi ini disusupkan pula dalam kelembagaan SI dengan membentuk ISDV (*Indische Sociaal Democratische Vereniging*) dan VSTP (*Vereniging voor Spoor en Tramweg Personeel*), organisasi yang memperjuangkan kepentingan buruh di Semarang. Sosialisme akhirnya menjadi wacana baru setelah ideologi pan Islamisme sebelumnya. Pada tahapan berikutnya, ketika SI berubah menjadi Partai Sarekat Islam (1921) ideologi partai menjadi sosialisme Islam, penggabungan antara semangat *pan-Islamisme* dan sosialisme, di bawah kepemimpinan Tjokroaminoto.¹³

Menurut Nasihin, secara politis dan ideologis, wacana Sosialisme Islam mendapat tantangan keras dari Soekarno yang menggagas wacana Sosialisme Indonesia yang dilembagakan dalam Perserikatan Nasional Indonesia (PNI Soekarno) tahun 1927. Ia menginginkan pemisahan agama dan politik, sementara Tjokroaminoto

¹¹ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), 112-122.

¹² *Ibid.*, 122.

¹³ Nasihin, *Sarekat Islam Mencari Ideologi 1924-1945* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 4-6.

berpendapat agama tidak dipisahkan dalam kehidupan manusia, termasuk kehidupan politik.¹⁴

Corak perdebatan ideologis tersebut hanya salah satu resiko pilihan strategi perjuangan dengan pendekatan struktural. Ketegangan yang terjadi dalam tubuh umat Islam bukan hanya dalam lapangan ideologis, tetapi juga melibatkan apa yang disebut Deliar Noer sebagai kelompok modernis dan tradisionalis. Ketegangan antara kelompok Modernis yang disebut “kaum muda” dengan kaum tradionalis yang disebut dengan “kaum tua”. Ketegangan mengemuka dan lebih didominasi corak perdebatan fikih, yang semakin meluas dan merugikan umat Islam, sehingga diadakan kongres Islam kedua di Garut tahun 1924, yang fokus utamanya membicarakan masalah fikih.¹⁵

Pertumbuhan organisasi-organisasi Islam sebelum kemerdekaan sangat dinamis, penuh semangat untuk menggalang persatuan menghadapi penjajahan, tapi pada saat yang sama diwarnai dengan ketegangan dan perdebatan, untuk tidak menyebut perpecahan. Mansur Suryanegara mencatat sejak tahun 1905 sampai dengan 1928, setidaknya ada delapan organisasi yang telah benar-benar berakar di masyarakat di Jawa dan Sumatra:¹⁶

1. Syarikat Dagang Islam (SDI) pimpinan Hadji Samanhoedi (16 Oktober 1905) di Surakarta, kemudian menjadi Syarikat Islam pada 1906. Pimpinannya

kemudian diserahkan kepada Oemar Said Tjokroaminoto di Surabaya pada saat SDI discorsing oleh Residen Surakarta pada 1912.

2. Persyarikatan Muhammadiyah di Yogyakarta, yang didirikan KH. Ahmad Dahlan pada tanggal 18 November 1912.
3. Hajatoel Qoeloeb (hayatul qulub) 1915, yang kemudian berkembang menjadi Persjarikatan Oelama pimpinan KH. Abdoel Halim di Majalengka pada tahun 1917.
4. Djamiyah Nahdhatoel Wathon pimpinan Wahab Chasboellah dan Mas Mansoer di Surabaya pada tahun 1916. Pendiannya didahului oleh Tashwirul Afkar (1914) dan Nahdhatoel Tujjar (1920). Organisasi yang bergerak di sosial pendidikan ini kemudian menjadi Djam'iyah Nahdhatoel Oelama pimpinan Rais Akbar KH. Hasjim Asj'ari pada tahun 1926.
5. Mathlaoel Anwar pimpinan KH Moehammad Jasin di Menes (1915). Setelah ada Nahdhatoel Oelama, Mathlaoel Anwar berubah menjadi Mathlaoel Anwar li Nahdhatoel Oelama.
6. Persatoean Islam pimpinan Hadji Moehammad Junus dan Hadji Zamzam pada 17 September 1923 di Bandung. Kelanjutannya, A. Hassan dikenal sebagai guru utama Persatoean Islam.

¹⁴ *Ibid.*, 7

¹⁵ Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Islam: Mahakarya Perjuangan Ulama dan Santri dalam*

Menegakkan Negara Kesatuan Republik Indonesia (Bandung: Salamadani, 2013), 462.

¹⁶ *Ibid.*, 516.

7. Jong Islamiten Bond pada 1 Januari 1925, pimpinan Sjamsoeridjal, keponakan Soerjapranoto dari Pakualaman dan pemimpin pemogokan buruh dari Central Sjarikat Islam (organisasi pusat SI setelah menyebar ke berbagai daerah di Indonesia).
8. Tarbijah Islamiyah (Perti) 1928 pimpinan Syekh Sulaiman Ar Roesli di Minangkabau.

Jika dicermati, organisasi-organisasi tersebut di atas ada yang dominan politik ada yang sosial pendidikan. Dibandingkan dengan pertumbuhan madrasah sebagaimana diuraikan pada sub bab sebelumnya, tampaknya strategi struktural dan kultural berjalan beriringan, meskipun beberapa memang beralih dari strategi struktural politik ke strategi kultural sosial. Contoh organisasi yang beralih dari strategi struktural ke strategi kultural dalam catatan Kuntowijoyo antara lain Ki Hajar Dewantara yang mendirikan Perguruan Taman Siswa dan perubahan Partai Nasional Indonesia (PNI-Soekarno) menjadi Pendidikan Nasional Indonesia (PNI Baru di bawah pimpinan Sjahrir).¹⁷ Perubahan strategi dari struktural ke kultural tersebut Suwarsono Muhammad menyebutnya sebagai loncatan langkah dari politik ke sosial.

Setelah strategi Struktural dan Kultural, strategi perjuangan umat Islam berikutnya menurut Kuntowijoyo adalah strategi mobilitas sosial. Contoh strategi mobilitas sosial ini di era kemerdekaan (Orde Baru)

adalah lahirnya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) berfungsi sebagai katalisator mobilitas sosial, yang dikatakan B.J. Habibie (Ketua ICMI pertama) sebagai organisasi yang bertujuan membawa umat pada *long march* menuju masa depan yang lebih baik.¹⁸

Lahirnya ICMI sebagai wadah persatuan ulama (cendekiawan Muslim) Indonesia, mirip dengan kelahiran MIAI (Majelis Islam A'la Indonesia) tahun 1937, sebagai wadah persatuan organisasi dan tokoh-tokoh Islam di Indonesia. Ahmad Mansur Suryadilaga mencatat bahwa MIAI didirikan pada 21 September 1937. Menurutnya, MIAI lahir dari kesadaran ulama dari Persjarikatan Muhammadiyah, Al Irsjad, Persatoean Islam, Nahdlatul Oelama, Persjarikatan Oelama, pimpinan Partai Sjarikat Islam Indonesia, Partai Islam Indonesia, dan Partai Arab Indonesia yang membangun wadah organisasi baru untuk meningkatkan kesadaran persatuan dan kesatuan umat. Organisasi baru tersebut adalah MIAI. Kesadaran melahirkan organisasi tersebut tampaknya didorong pula antara lain oleh pernyataan K.H. Hasjim Asj'ari yang berasal dari Nahdlatul Oelama pada Moektamar Nahdlatul Oelama ke-12 di Malang tahun 1937, sebagaimana telah dikutip pada bab sebelumnya.¹⁹

Kurang lebih dua tahun kemudian pada Kongres Al-Islam Indonesia II (2 – 7 Mei 1939) di Surakarta, KH. Mas Mansur dari

¹⁷ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, 122.

¹⁸ *Ibid.*, 122.

¹⁹ Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah* ..., 555.

Persjarikatan Moehammadijah juga mengatakan hal senada dengan yang disampaikan KH. Hasjim Asj'ari pada Moektamar Nahdtahoel Oelama sebelumnya. Pernyataan KH. Mas Mansur selengkapnya sebagai berikut:

Pada beberapa tahoen jang soedah, kita gemar berbantah-bantahan, bermoesoehan di antara kita oemat Islam, malahan perbantahan dan permoesoehan itoe di antara oelama dengan oelama. Sedangkan jang diboeat perbantahan dan permoesoehan itu perkara ketjil sadja. Adapoen timbulnja permoesoehan itoe, karena kita berpegang koeat pada hoekoem yang dihoekoemkan oleh manusia. Kita boekan hidoep pada 25 tahoen yang laloe. Kita soedah bosan, kita soedah pajah bermoesoeh-moesoehan. Sedih kita rasakan kalaoe perboeatan itoe timboel daripada oelama. Padahal oelama itu lebih haloes budinja, berhati-hati lakoenya. Karena oelama itu sudah ditentoean menoeroet firman Allah: oelama itoe lebih takoet kepada Allah. Karena oelama tentoenya lebih mengerti kepada dosa dan bahaja bermoesoeh-moesoehan.²⁰

Mengutip hasil kajian Mizan Sya'roni, dikemukakan bahwa pada umumnya ada dua faktor yang mendorong lahirnya MIAI. *Pertama*, MIAI lahir sebagai tanggapan menurunnya kinerja organisasi Islam, terutama disebabkan konflik internal yang relatif berkepanjangan. *Kedua*, menguatnya peran dan posisi politik organisasi nasionalis-

sekuler dalam pergerakan nasional Indonesia.²¹

Sifat keorganisasian MIAI menurut Harry J. Benda dan Sya'roni sebagaimana dikutip oleh Suwarsono adalah lebih berupa federasi yang berorganisasi secara longgar, sukarela, dan bukan satu kesatuan aksi yang berdisiplin kuat. Namun demikian, ia telah berfungsi sangat baik sebagai wadah pemersatu umat, yang diistilahkan Suwarsono sebagai rumah persatuan.²²

Kesadaran akan pentingnya membawa umat Islam untuk bangkit menguasai peradaban, tampaknya menjadi semangat dari kelahiran MIAI itu. Dalam kondisi demikian, maka lahirnya MIAI dapat dikatakan sebagai peralihan strategi perjuangan umat bukan hanya dari struktural ke kultural, tetapi juga ke strategi mobilitas sosial. Gerakan MIAI memang bukan hanya sebagai wadah strategi mobilitas sosial, tetapi pada saat yang sama ia juga memainkan peran stategi kultural. Dalam batas tertentu, ia juga tetap memainkan peran dalam strategi struktural. Bergabungnya MIAI dalam GAPI (Gaboengan Politik Indonesia) yang dipimpin oleh Abikoeso Tjokrosoejoso dari Partai Sarekat Islam, dapat dibaca sebagai strategi struktural itu. Meskipun kemudian, MIAI keluar dari GAPI karena kudeta Mr. Sartono dalam kepemimpinan GAPI dan

²⁰ *Ibid.*, 560-561.

²¹ Menurut Suwarsono, sampai dengan awal tahun 2017, belum ada kajian yang mendalam yang diterbitkan dalam bentuk buku tentang MIAI. Hanya ada dua kajian salah satunya ditulis oleh Mizan Sya'roni, "The Majlisul Islamil A'la

Indonesia (MIAI): Its Socio-Religious and Political Activities" *Thesis tidak diterbitkan* (Montreal: McGill University, 1998). Lebih jauh lihat Suwarsono Muhamad, *UII Way...*, 13.

²² *Ibid.*, 14.

selebaran yang dibuatnya pro penjajahan Belanda.²³

Bukan hanya sebagai gerakan kultural dan mobilitas sosial, MIAI disebut Suwarsono sebagai rumah filantropi Islam.²⁴ Strategi mobilitas sosial itu terlihat dari tiga proyek besar MIAI, yaitu pembangunan sebuah masjid nasional, sebuah universitas Islam, dan lembaga zakat (disebut Baitul Mal) untuk mengelola zakat dan fitrah. Selain tiga proyek besar tersebut, untuk menyebarkan ide-ide dan gagasan, MIAI juga menerbitkan majalah berita dwi mingguan *Soeara MIAI*. Proyek pendirian Baitul Mal ini tampaknya berhasil, tercatat pada Oktober 1943 telah berdiri 35 cabang Baitul Mal di 35 Kabupaten di Jawa, jumlah yang menurut Fauzia sangat mengesankan untuk waktu yang singkat. Proyek pendirian Baitul Mal tersebut berhenti ketika MIAI dibubarkan karena dianggap lebih mengidealkan Islam daripada mendukung Dai Nippon.²⁵

Proyek pembangunan masjid nasional dan universitas belum terwujud sampai organisasi ini dibubarkan. Namun demikian,

semangat mendirikan universitas terus digelorakan dan menjadi propaganda gerakan yang disebarakan melalui majalah *Soeara MIAI*. Hampir pada setiap edisi, majalah tersebut terus memuat tulisan-tulisan yang bersifat mendorong dan memacu timbulnya sebuah lembaga pendidikan Islam. Salah satunya adalah pada edisi 30 Radjab 1362 (1942) yang memuat tulisan yang bertajuk “Menghadapi Pendidikan Ra’jat”.²⁶

Pada tahun 1938, Dr. Soekiman Wirjosandjojo di Jawa Tengah pernah menyelenggarakan musyawarah dengan beberapa ulama dan kaum cendekiawan untuk membicarakan usaha mendirikan Perguruan Tinggi Islam, yang diberi nama “Pesantren Luhur”.²⁷

Dr. Satiman Wirjosandjojo juga pernah melontarkan pentingnya lembaga pendidikan tinggi Islam dalam majalah *Pedoman Masyarakat* No. 15 Tahun IV 1938, menyusul ide yang disampaikan Dr. Soekiman di atas. Alasan yang dikemukakan Satiman ialah sebagai berikut:

Sewaktoe Indonesia tidoer, onderwijs (pengadjaran) agama di pesantren

²³ Ahmad Mansur Suryanegara, *Api Sejarah...*, 566-569.

²⁴ Studi komprehensif tentang filantropi Islam ditulis oleh Amelia Fauzia, dosen sejarah dan kebudayaan Islam UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, yang berjudul *Filantropi Islam: Sejarah dan Kontestasi Masyarakat Sipil dan Negara*, diterbitkan oleh Gading di Yogyakarta tahun 2016. Buku tersebut merupakan terbitan dalam bahasa Indonesia, setelah sebelumnya diterbitkan dalam bahasa Inggris *Faith and the State: A History of Islamic Philanthropy in Indonesia*, yang diterbitkan penerbit ternama, EJ Brill di Leiden dan Boston tahun 2013. Buku itu semula merupakan disertasi untuk menyelesaikan S3 di Studi Asia, Melbourne University, Australia. Tidak tanggung-tanggung, sebagai sebuah kajian

tentang filantropi yang komprehensif, buku tersebut diberi pengantar oleh dua ahli sejarah dunia, Prof. Azyumardi Azra dan Prof. MC. Ricklefs.

²⁵ Harry J Benda, *The Crescent and The Rising Sun Indonesian Muslim under the Japanese Occupation* (USA: Foris Publication, 1983), 144. Lihat juga Ameli Fauzia, *Filantropi Islam: Sejarah dan Kontestasi Masyarakat Sipil dan Negara* (Yogyakarta: Gading, 2016), 172 dan 185.

²⁶ *Soeara MIAI*, 30 Radjab 1362 H (1942).

²⁷ Komaruddin Hidayat dan Hendro Prasetyo (ed.), *Problem dan Prospek IAIN, Antologi Pendidikan Islam* (Jakarta: Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam, Direktorat Jenderal Pembinaan Agama Islam Departemen Agama RI, 2000), xviii.

soedah mentjoekoepi keperluan oemoem. Akan tetapi setelah Indonesia bangoen, maka diperloekan adanja sekolah tinggi agama. Apalagi dengan kedatangan kaoem Kristen jang banjak mendirikan sekolah dengan biaja rendah dan dikelola oleh orang-orang berpendidikan tinggi, maka keperluan adanja sekolah tinggi agama Islam itoe semakin terasakan lagi, sebab kalaoe tidak, pengaroeh Islam akan semakin ketjil.²⁸

Dr. Satiman Wirjosandjojo, selain menuliskan gagasannya dalam majalah tersebut juga menyampaikannya ke dalam forum Muktamar *Majlis Islam A'la Indonesia* (MIAI) tahun 1939. Tindak lanjut dari hasil muktamar tersebut kemudian didirikan Perguruan Tinggi Islam di Solo, yang dimulai dari tingkat menengah atas yang diberi nama IMS (*Islamische Middelbare School*). Perguruan ini hanya dapat hidup sampai tahun 1941 dan terpaksa ditutup karena pecahnya Perang Dunia II.²⁹

Wacana tentang pendirian lembaga pendidikan Islam terus digulirkan, bukan saja melalui forum-forum resmi seperti muktamar, tetapi juga melalui tulisan-tulisan para tokoh muslim yang diterbitkan di berbagai media massa. Salah satunya adalah tulisan H. A. Alisaad yang berjudul “Pendidikan Tinggi

Islam” dimuat dalam Surat Kabar Mingguan “Penoentoen Pikiran” yang terbit pada bulan Maret 1939 M.³⁰

Pada perkembangan berikutnya, keinginan untuk mendirikan sebuah lembaga pendidikan tinggi Islam terus digulirkan oleh MIAI, sebagai sebuah organisasi yang telah diakui secara sah sebagai Pusat Pimpinan Persatuan Umat Islam di Indonesia.³¹

Ketika MIAI dibubarkan, organisasi pengganti, yakni Masjoemi meneruskan cita-cita perjuangan MIAI tersebut. Pada rencana Pidato di Radio tentang “Penjelasan Lahirnya Masjoemi”, KH.M. Mansoer menerangkan bahwa organisasi tersebut selain melanjutkan usaha-usaha yang telah dilakukan MIAI, juga bertujuan sebagai berikut:

Mengendalikan dan merapatkan perhubungan antara perkumpulan-perkumpulan agama di Jawa dan Madura, serta memimpin dan memelihara pekerjaan perkumpulan perkumpulan itu untuk mempertinggi peradaban, agar supaya segenap umat Islam membantu dan menyumbangkan tenaganya untuk membentuk lingkungan kemakmuran bersama di Asia Timur Raya di bawah pimpinan Dai Nippon, yang memang sesuai dengan perintah Allah.³²

²⁸ *Pedoman Masyarakat* No. 15 Tahun IV 1938.

²⁹ Dahlan Thaib dan Moh. Mahfud, *5 Windu UII, Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Universitas Islam Indonesia Jogjakarta 1945 – 1984*, (Yogyakarta: Liberty, 1984), 11.

³⁰ *Penoentoen Pikiran*, Maret 1939

³¹ Pengakuan tersebut mengemuka melalui sidang para pemuka Islam di Jakarta tanggal 5 September 1942 dan sekaligus juga diputuskan melalui sidang tersebut untuk menyerahkan segala hal yang berkenaan dengan Islam di Indonesia

kepada MIAI. Pada “Sidang MIAI Genap Lengkap” tanggal 5 Nopember 1942, selain menguatkan keputusan di atas, juga mengesahkan Rancangan Anggaran Dasar MIAI yang baru. Pada pasal 3 ayat 6 anggaran dasar tersebut ditegaskan bahwa tujuan MIAI adalah memperbaiki segala kepentingan umat Islam yang termasuk dalam urusan pengajaran dan pendidikan. Lihat *Soeara MIAI*, 3 Dzulqo’dah 1362/1 Nopember 1943, 6-7.

³² *Pandji Poestaka* edisi Peringatan 8-12-’01, 1036.

Usaha yang dilakukan Masjoemi juga hampir sama dengan MIAI, yaitu di antaranya menerbitkan majalah yang bernama “Soeara Moeslimin Indonesia” yang juga terbit tiap tengah bulan sekali. Pada berbagai edisi, majalah tersebut menerbitkan berbagai tulisan tentang cita-cita Indonesia merdeka dan dorongan pentingnya pendidikan bagi rakyat untuk mengisi Indonesia merdeka. Salah satu yang menarik adalah pidato Drs. Moh. Hatta yang berjudul “Pendidikan Rakjat Oentoek Mentjapai Indonesia Merdeka” pada tanggal 27 Desember 1944 di depan Panti Pengetahuan Umum Jakarta. Menurut Moh. Hatta, sebagaimana disampaikan dalam pidato tersebut, yang terpenting bagi rakyat untuk menuju cita-cita Indonesia merdeka adalah dengan pendidikan, bukan saja pendidikan bagi para pemimpin, pangreh praja, kaum terpelajar, dan saudagar, tetapi yang terpenting justru pendidikan bagi rakyat jelata.³³

Keinginan untuk mempunyai sebuah Perguruan Tinggi Islam juga didasarkan pada keprihatinan karena tidak adanya sebuah lembaga pendidikan tinggi Islam yang mampu mengajarkan Islam secara mendalam. Memang pada waktu itu di Jawa telah ada 1.300 buah lembaga pendidikan, tetapi dari jumlah itu sangat sedikit yang mempunyai peralatan lengkap hingga layak disebut sekolah. Pada jumlah itu pun yang disebut Sekolah Islam Tinggi (setingkat SMU), hanya

20 buah. Oleh karena itu, pemuda-pemuda yang ingin memperdalam agama secara sungguh-sungguh terpaksa meninggalkan Indonesia untuk belajar Islam di Mesir atau di India. Akan tetapi di antara mereka, sedikit sekali yang mampu menyelesaikan studinya dengan baik karena kurangnya pengetahuan dasar yang diterimanya sewaktu di tanah air.³⁴

Sejak Indonesia di bawah jajahan Jepang (1942 – 1945), seluruh partai Islam dibubarkan kecuali empat organisasi besar yang tergabung dalam MIAI, yaitu NU, Muhammadiyah, PUI yang berpusat di Majalengka, dan PUII yang berpusat di Sukabumi. Empat organisasi tersebut kemudian bergabung dalam satu wadah, yaitu Masjoemi, yang merupakan penjelmaan baru dari MIAI.

Pada tahun 1945, Masjoemi mengadakan rapat yang menghasilkan dua keputusan penting, yaitu: *pertama*, membentuk barisan *mujahidin* dengan nama *Hizbullah*, untuk berjuang melawan sekutu bersama-sama dengan pemerintah *Dai Nippon* (Jepang) untuk mewujudkan kemakmuran bersama di Asia Timur Raya. *Kedua*, mendirikan Perguruan Tinggi Islam dengan nama Sekolah Tinggi Islam (STI) yang kemudian menjadi University Islam Indonesia.

Sebagai realisasi dari keputusan itu, kemudian pada bulan April 1945, Masjoemi mengadakan rapat yang dihadiri oleh wakil-

³³ Moh. Hatta, “Pendidikan Bagi Rakjat Oentoek Mentjapai Indonesia Merdeka”, *Soeara Moeslimin Indonesia*, No. 2 Th. 3, 13 Muharam 1364/15 Januari 1945, 3.

³⁴ *Soeara Moeslimin Indonesia*, No. 12 Th. 3, 4 Radjab 1364/15 Januari 1945, 13

wakil dari PBNU, PB Muhammadiyah, PB PUI, PB PUII, para ulama dan intelektual serta para pejabat pemerintah dari Departemen Agama (*Gunseikanbu Syunobu*). Secara lengkap, yang ikut hadir dalam rapat tersebut adalah: (1) Perwakilan dari PBNU (KH. Abdul Wahab, KH. Bisri, KH. Wahid Hasyim, KH. Masykur dan KH. Zainul Arifin); (2) perwakilan dari PB Muhammadiyah (Ki Bagus Hadikusumo, KH. Mas Mansur, KH. Hasyim, KH. Faried Ma'ruf, KH. Abdul Mukti, KH. M. Yunus Anis dan Kartosudarmo); (3) perwakilan PB Persatuan Umat Islam (KH. Abdul Halim dan Djunaedi Mansur); (4) PB PUII (KH. Ahmad Sanusi, KH. Zarkasyi dan Somaatmadja); (5) kalangan ulama dan intelektual (KH. Imam Ghazali, Dr. Soekiman Wirjosandjojo, Wondoamiseno, Abikusno Cokrosujoso, Anwar Cokroaminoto, Harsono Cokroaminoto, Mr. Moeh. Roem, Baginda H. Dahlan Abdullah); dan (6) perwakilan dari Departemen Agama (*Gunseikanbu Syunobu*) (KH. A. Kahar Muzakkir, KH.R. Mohammad Adnan dan Imam Zarkasyi).³⁵

Rapat tersebut berhasil memutuskan untuk membentuk Panitia Perencana Pendirian STI. Panitia pendirian STI yang dibentuk dalam rapat tersebut terdiri dari 9 (sembilan) orang –biasa disebut dengan “panitia sembilan”–yang terdiri dari: Ketua (Drs. Moh. Hatta), Wakil Ketua (Mr. Suwandi), Sekretaris (Dr. Ahmad Ramali),

Anggota (KH. Mas Mansur, KH. A. Wahid Hasyim, KH. R. Fatchurrahman Kafrawi, KH. Farid Ma'ruf, KH. Abdul Kahar Muzakkir, dan Notulis (Kartosudarmo).³⁶

Tugas panitia sembilan mirip formatur yang menyiapkan semua aspek teknis dan non teknis, antara lain: (1) Peraturan Umum STI; (2) Peraturan Rumah Tangga; (3) Peraturan Penerimaan Mahasiswa Baru; (4) Menetapkan Susunan Badan Wakaf Pendiri STI yang terdiri dari: Pengurus Badan Wakaf, Dewan Pengurus/Dewan Kurator dan Senat STI; dan (5) Susunan Dewan Guru (dosen) dan Mata Pelajarannya.³⁷ Setelah semua perangkat siap, maka dilakukan penerimaan mahasiswa baru STI.

Sampai batas waktu pendaftaran yang telah ditetapkan tersebut, terdapat 78 orang yang mendaftarkan diri. Setelah diadakan tes seleksi oleh tim penguji yang diketuai oleh KH. A. Kahar Muzakkir, dari 78 calon mahasiswa yang mendaftarkan diri, terdapat 14 orang yang diterima, 11 orang dari Sekolah Menengah Tinggi (SMT) dan 3 orang dari Madrasah Islam Menengah (MIM), sedangkan sisanya, 64 orang yang tidak lulus diterima di Tingkat Pendahuluan. Murid-murid Tingkat Pendahuluan dibagi dalam dua kelompok, yaitu Kelompok A dan Kelompok B. Kelompok A adalah kelompok murid yang berasal dari SMT untuk diberi Agama dan Bahasa Arab, dan Kelompok B adalah kelompok murid yang berasal dari MIM,

³⁵ Dewan Pengurus Pusat University Islam Indonesia, *10 Tahun University Islam Indonesia*, (Yogyakarta: 1955), 61.

³⁶ Djauhari Muhsin dkk., *Sejarah dan Dinamika UII* (Yogyakarta: Badan Wakaf UII, 2002), 28.

³⁷ *Ibid.*, 29

untuk diberikan pelajaran ilmu umum setingkat kelas III SMT.³⁸

Setelah persiapan kelengkapan untuk berdirinya sebuah perguruan tinggi terpenuhi, maka Sekolah Tinggi Islam yang telah dicita-citakan tersebut dapat segera dibuka secara resmi. Untuk kepentingan upacara pembukaan dan modal awal pendidikan, Departemen Agama Pemerintah Balatentara Jepang memberikan bantuan sebesar Rp. 100.000,- (seratus ribu rupiah).³⁹ Bantuan modal awal mengandung maksud bahwa berdirinya STI mendapatkan dukungan kuat dari pemerintah.

Pelaksanaan upacara pembukaan STI dipilih Hari Ahad Legi tanggal 27 Rajab 1364 atau tanggal 8 Juli 1945 di Kantor Imigrasi Pusat, Gondangdia, Jakarta. Dipilihnya tanggal 27 Rajab sebagai hari peresmian yang bertepatan dengan hari Isra' dan Mi'raj Nabi Muhammad Saw, karena para pendiri waktu itu mengharap *tafa'ul* (harapan baik) agar STI menjadi lambang kesucian turunnya perintah shalat dan dapat mencapai kemajuan kemajuan yang terus meningkat.

Pada upacara yang dimulai pukul 10.00 WIB tersebut, turut hadir memberikan sambutan secara berturut-turut adalah; Perdana Menteri Jepang P.J.M. Gunseikan; Kenkoku Gagkuintyoo, Ika Daigakutyoo, KH. Abdul Kahar Muzakkir, Ir. Soekarno, dan KH. A Wachid Hasyim. Selain sambutan-sambutan, upacara tersebut juga dilengkapi

dengan pembacaan ikrar janji mahasiswa STI yang secara lengkap berbunyi sebagai berikut:

A'udzubillahi minasyaithanirrajim, Bismillahirrahmanirrahim, Kami pelajar-pelajar Sekolah Tinggi Islam di Jakarta, mengikrarkan janji dan membulatkan niat akan menyerahkan segenap tenaga kami dalam menuntut ilmu ilmu yang diajarkan pada Sekolah Tinggi Islam ini serta menjunjung tinggi akan akhlak dan budi pekerti Islam, agar kami dengan pertolongan Allah SWT., menjadi muslim Indonesia yang utama dan anggota yang berguna bagi masyarakat Indonesia, sejajar dengan lain-lain bangsa Asia Timur Raya, serta dapatlah menunaikan kewajiban kami sebagai pemimpin.⁴⁰

Berdirinya STI (yang kelak menjadi UII), atas prakarsa umat Islam Indonesia yang tergabung dalam organisasi MIAI. Cita-cita diteruskan Masjoemi setelah MIAI dibubarkan, dan sampai dengan pendiriannya ditopang kuat oleh organisasi besar yang tergabung dalam Masjoemi sebagaimana disebutkan di atas (Muhammadiyah, NU, PUI, dan PUII), selain itu juga mendapat dukungan dari pemerintah. Sampai di sini terbaca jelas, bahwa berdirinya UII merupakan strategi perjuangan umat Islam dalam strategi kultural dan mobilitas sosial. Strategi jangka panjang untuk mengangkat peradaban Islam dan mempersiapkan pemimpin bangsa mengisi Indonesia merdeka.

UII: Modernisme dan Tradisionalisme yang Menyatu dalam Satu Gerakan

³⁸ Dewan Pengurus Pusat Badan Wakaf Universitas Islam Indonesia, *10 Tahun University Islam Indonesia*, 64

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Soeara Moeslimin Indonesia*, No. 14 Tahun 3, 15 Juni 1945/4 Sya'ban 1364, 6-8.

Mempertentangkan antara modernisme dan tradisionalisme dalam sejarah perjuangan Islam di Indonesia pasca terbentuknya MIAI, wadah persatuan umat Islam, tampaknya tidak terlalu relevan. Pesatuan dan kebangkitan umat tampak lebih penting dibandingkan dengan sifat gerakan masing-masing organisasi. Namun demikian, pada perkembangan-perkembangan berikutnya, bahkan sampai Indonesia merdeka, watak pergerakan masing-masing organisasi tetap saja berbeda. NU dianggap sebagai representasi dari gerakan tradisionalisme sedang Muhammadiyah sebagai representasi gerakan modernism. Penyebutan ini tanpa bermaksud mempertentangkan, keduanya saling mengisi dalam gerakan perjuangan. KH. Hasyim Muzadi, mantan ketua PBNU, dalam sebuah unggahan video yang sempat viral di media media sosial, menyebut Muhammadiyah dan NU ibarat sepasang sandal. “Meskipun NU dan Muhammadiyah berbeda dalam *furu'* bahkan *ibnu al-furu'* tetapi wawasan keumatan dan wawasan kebangsaannya sama”.⁴¹ Penyebutan sepasang sandal tersebut untuk menggambarkan bahwa NU dan Muhammadiyah adalah organisasi besar di Indonesia yang saling mengisi, berbeda tetapi saling melengkapi.

Meskipun demikian, menelusuri watak ideologis UII melalui penelusuran tokoh pendiri tetap penting untuk dilakukan. Watak ideologis dari sebuah institusi pada umumnya

dapat ditelusuri dari ideologi pendiri institusi tersebut. Pendiri dalam hal ini akan diwakili oleh Panitia Persiapan Pendirian STI, yang dibentuk rapat besar organisasi-organisasi Islam yang tergabung dalam Masjoemi (Muhammadiyah, NU, PUI, dan PUII) dan pemerintah (yang diwakili *Shumubu*, departemen Agama), sebagaimana disebutkan di atas. Panitia pendirian yang dimaksud selanjutnya disebut dengan Panitia Sembilan, karena terdiri dari sembilan orang, yaitu: Ketua (Drs. Moh. Hatta), Wakil Ketua (Mr. Soewandi), Sekretaris (Dr. Ahmad Ramali), Anggota (KH. Mas Mansur, KH. A. Wahid Hasyim, KH. R. Fatchurrahman Kafrawi, KH. Farid Ma'ruf, KH. Abdul Kahar Muzakkir, dan Notulis (Kartosudarmo).⁴²

Akar ideologi UII dapat dilacak dari ideologi dari masing-masing tokoh yang terlibat sebagai panitia perencana pendirian STI di atas. Sebagai panitia perencana, mereka diyakini sebagai arsitek, peletak dasar ideologi, konseptor filosofis dari berdirinya UII, selain kerja-kerja administrative yang harus dilakukan untuk berdirinya sebuah lembaga, apalagi perguruan tinggi Islam pertama. Oleh karenanya, akan ditelusuri biografi ringkas dari masing-masing tokoh tersebut, sepanjang yang dapat ditelusuri, untuk menemukan benang merah ideologi lahirnya UII. Biografi yang dimaksud setidaknya terkait dengan pendidikan dan afiliasi organisasi yang diikuti.

⁴¹ Ceramah disampaikan dalam rangka Reuni Akbar Alumni dalam peringatan 90 Tahun Pondok Modern Gontor tanggal 3 September 2016. Video lengkap diunggah dalam akun Youtub

https://www.youtube.com/watch?v=ETeG_fQve6Q, diakses tanggal 5 Mei 2020 pukul 08.47 WIB.

⁴² Djauhari Muhsin dkk., *Sejarah dan Dinamika UII* (Yogyakarta: Badan Wakaf UII, 2002), 28.

Muhammad Hatta. Keterlibatan Muhammad Hatta dalam pendirian UII sepertinya mewakili kelompok intelektual. Pemikiran-pemikirannya sangat mempengaruhi berdirinya UII pada masa awal, termasuk saat dibukanya kembali STI yang pindah dari Jakarta ke Yogyakarta, pidato pembukaan juga disampaikan oleh Hatta. Lahir di Bukittinggi Sumatra Barat 12 Agustus 1902 dan wafat 14 Maret 1980 di Jakarta dalam usia 77 tahun. Mohammad Hatta pertama kali mengenyam pendidikan formal di sekolah swasta. Setelah enam bulan, ia pindah ke sekolah rakyat dan sekelas dengan Rafiah, kakaknya. Namun, pelajarannya berhenti pada pertengahan semester kelas tiga. Ia lalu pindah ke ELS di Padang (kini SMA Negeri 1 Padang) sampai tahun 1913, dan melanjutkan ke MULO sampai tahun 1917. Di luar pendidikan formal, ia pernah belajar agama kepada Muhammad Jamil Jambek, Abdullah Ahmad, dan beberapa ulama lainnya. Selain keluarga, perdagangan memengaruhi perhatian Hatta terhadap perekonomian. Di Padang, ia mengenal pedagang-pedagang yang masuk anggota Serikat Oesaha dan aktif dalam Jong Sumatranen Bond sebagai bendahara. Kegiatannya ini tetap dilanjutkannya ketika ia bersekolah di Prins Hendrik School. Mohammad Hatta tetap menjadi bendahara di Jakarta. Mulai tahun 1921 ia meneruskan pendidikan di Belanda, bersekolah di *Handels Hogeschool* (kelak sekolah ini disebut

Economische Hogeschool, sekarang menjadi Universitas Erasmus Rotterdam), selama bersekolah di sana, ia masuk organisasi sosial *Indische Vereeniging* yang kemudian menjadi organisasi politik dengan adanya pengaruh Ki Hadjar Dewantara, Cipto Mangunkusumo, dan Douwes Dekker.⁴³

Tercatatnya Muhammad Hatta sebagai murid dari Muhammad Djamil Djambek dan Abdullah Ahmad, dua tokoh modernis Islam di Sumatra Barat serta pada saat yang sama ia ditunjuk sebagai ketua panitia perencanaan pendirian STI (UII) menunjukkan bahwa UII adalah bagian dari gerakan modernisme Islam di Indonesia.

Panitia berikutnya adalah Mr. Soewandi, lahir Oktober 1899 di Kebumen dan meninggal 6 Maret 1964. Setelah lulus dari sekolah pangreh praja, meraih gelar sarjana hukum dari *Rechtshoogeschool te Batavia*, kemudian ia mengantungi ijazah notaris. Berikutnya menjadi Menteri Kehakiman dalam Kabinet Sjahrir II dan Sjahrir III. Dalam kabinet Sjahrir III, Soewandi menjabat Menteri Pendidikan dan Pengajaran. Ia menggagas sistem ejaan yang kemudian dikenal dengan nama sistem Ejaan Soewandi atau dikenal juga sebagai sistem Ejaan Republik Indonesia. Ejaan Soewandi menggantikan *Ejaan van Ophuijsen* pada 19 Maret 1947 dan berlaku selama 25 tahun sebelum diganti oleh pemerintah Orde Baru dengan Ejaan Bahasa Indonesia yang Disempurnakan (EYD) pada bulan Agustus

43

https://id.wikipedia.org/wiki/Mohammad_Hatta#

[CITEREFImran1991](#), diakses tanggal 5 Mei 2020 jam 09.56 WIB.

1972.⁴⁴ Keterlibatan Mr. Soewandi dalam panitia pendirian STI mewakili kelompok intelektual.

Sebagai sekretaris Dr. Ahmad Ramali, tidak ditemukan biografi. Berikutnya anggota tercatat KH Ahmad Mansur, lahir pada hari Kamis tanggal 25 Juni 1896 di Surabaya. Ibunya bernama Raudhah, seorang wanita kaya yang berasal dari keluarga Pesantren Sidoresmo, Wonokromo, Surabaya. Ayahnya bernama K.H. Mas Ahmad Marzuqi, seorang pioneer Islam, ahli agama yang terkenal di Jawa Timur pada masanya. Dia berasal dari keturunan bangsawan Astatinggi Sumenep, Madura. Dia dikenal sebagai imam tetap dan khatib di Masjid Agung Ampel Surabaya, suatu jabatan terhormat pada saat itu. Ia tercatat sangat senang mengikuti majelis pengajian yang diselenggarakan KH Ahmad Dahlan. Pendidikan diperoleh dari keluarganya, menjadi satri Kia Khalil Bangkalan, dan 1908 menunaikan ibadah haji sekaligus belajar agama kepada Syekh Mahfud Termas di Mekah. Empat tahun belajar di Mekah, karena situasi politik Arab Saudi, memaksanya untuk pindah dan meneruskan pendidikan di Al-Azhar Cairo Mesir, kurang lebih dua tahun. Pada tahun 1915 ia kembali ke Indonesia setelah sebelumnya singgah ke Mekah selama kurang lebih satu tahun. Sekembalinya ke tanah air, bergabung di Sarekat Islam pimpinan HOS Cokroaminoto. Bersama KH. Abdul Wahab Chasbullah, ia membentuk majelis diskusi

yang diberinama *tashwir al-afkar*. Majelis ini menjadi tempat berkumpulnya para ulama di Surabaya mendiskusikan berbagai macam persoalan umat Islam, termasuk masalah politik perjuangan melawan penjajah. Aktifitas di *Tashwirul Afkar* mengilhami aktifitas di berbagai kota seperti *Nahdhah al-Wathan* (Kebangkitan Tanah Air) yang menitikberatkan pada pendidikan. Sebagai kelanjutan Nahdhah al-Wathan, Mas Mansur dan Abdul Wahab Hasbullah mendirikan madrasah yang bernama *Khitab al-Wathan* (Mimbar Tanah Air), kemudian madrasah *Ahl al-Wathan* (Keluarga Tanah Air) di Wonokromo, *Far'u al-Wathan* (Cabang Tanah Air) di Gresik dan *Hidayah al-Wathan* (Petunjuk Tanah Air) di Jombang. KH. Mas Mansur keluar dari *Tashwirul Afkar* karena terjadi perbedaan pendapat dengan KH. Abdul Wahab Chasbullah tentang khilafiyah, ijihad dan madzhab. Ia menjadi Ketua PP Muhammadiyah tahun 1937 – 1941.⁴⁵ Latar belakang pendidikan dan kehidupan KH. Mas Mansur tersebut menunjukkan bahwa gerakan dan pemikirannya mencerminkan kelompok modernis.

Panitia yang lain seperti KH. Wahid Hasyim, masyhur dari kalangan Nahdhatul Ulama, begitu juga dengan Prof. KH. Fatchurrahman Kafrawi. Sedangkan KH. Farid Ma'ruf dan Prof. KH. Abdul Kahar Mudzakir masing-masing adalah aktivis Muhammadiyah.

⁴⁴ <https://id.wikipedia.org/wiki/Soewandi>, diakses tanggal 11 Mei 2020

⁴⁵ m.muhammadiyah.or.id/id/content-159-det-kh-mas-mansyur.html, diakses tanggal 11 Mei 2020

Latar belakang dari panitia pendiri STI tersebut dapat dikatakan merupakan representasi dari gerakan modernisme Islam sekaligus gabungan dengan kaum tradisional. Sekalipun demikian, watak modernismenya lebih kuat, dan diharapkan menjadi universitas Islam kebanggaan Indonesia.

Watak modernis, bahkan progresif dari UII juga terlihat dari dikembangkannya STI dalam waktu singkat dari sekolah tinggi menjadi universitas. Di tengah perjuangan bangsa Indonesia di masa revolusi, para pimpinan STI berpikir progresif, dalam bahasa Suwarsono melampaui zaman, mengembangkan STI menjadi UII setelah pindah dari Jakarta ke Yogyakarta.

Dalam buku *10 Tahun University Islam Indonesia*, keinginan untuk mengembangkan STI menjadi universitas didasari oleh beberapa hal: (1) Dalam Islam tidak ada pemisahan antara paham kenegaraan dan paham agama; (2) Adanya kewajiban bagi umat Islam untuk melaksanakan hukum-hukum Allah; (3) Belum adanya perguruan tinggi yang berdasarkan Islam yang mampu menyiapkan tenaga ahli dalam berbagai lapangan; (4) Pada zaman penjajahan, pendidikan hanya diselenggarakan untuk mendukung kepentingan penjajah; (5) Umat Islam kekurangan tenaga-tenaga ahli dalam berbagai lapangan; dan (6) Dirasakan perlunya memberikan kesempatan (penyaluran) kepada sekolah-sekolah agama

(madrasah) dan pelajar-pelajar dari pesantren untuk dapat meneruskan pelajaran ke Perguruan Tinggi yang memberikan ilmu-ilmu keahlian (praktis kemasyarakatan).⁴⁶

Untuk mewujudkan keinginan mengembangkan STI menjadi universitas, pada tanggal 3 November 1947 dibentuk Panitia Perbaikan STI yang terdiri dari: KH. Fatchurrahman Kafrawi (Ketua), H. Farid Ma'roef (Wakil Ketua), K. Malikus Suparto (Sekretaris), KH. Wachid Hasyim, KH. A. Kahar Muzakkir, Drs. Sigit, Mr. Soenarjo, Dr. A. Ramali, M. Kartosudarmo, Sulaiman (Anggota). Pada tanggal 14 Desember 1947 (satu bulan lebih sejak dibentuk) panitia menetapkan untuk mengubah Sekolah Tinggi Islam menjadi "University Islam Indonesia (UII)".

Rasionalitas pengembangan STI menjadi UII terekam pula dalam laporan panitia yang menyiratkan keprihatinan karena tidak adanya sebuah perguruan tinggi yang mampu mengajarkan secara integral dengan ilmu-ilmu umum, sehingga pelajar harus rela "menderita" di negeri orang untuk memperdalam agama. Kondisi itu terekam dalam dokumen laporan panitia perbaikan STI sebagai berikut:

...sudah berpuluh-puluh tahun anak-anak kita yang berjiwa nasional terpaksa mengembara ke negeri orang, meninggalkan kaum keluarga dan tanah air, berbulan-bulan bahkan bertahun-tahun menderita untuk menjadi pelajar pada bermacam-macam university, terserak di Eropah, Mesir, Mekah, bertaburan di Baghdad dan India dan

⁴⁶ Dewan Pengurus Pusat Badan Wakaf Universitas Islam Indonesia, *10 Tahun University Islam Indonesia*, 64

sebagainya, jauh dan terasing dari tiap-tiap pergaulan masyarakat dan perjuangan bangsa. Apakah kita tidak sanggup dan tidak mampu mendirikan university sendiri? Apakah umat Islam Indonesia dengan penjajahan ganas selama 350 tahun telah menjadi lumpuh sehingga tidak mampu mendirikan dan memelihara sekolah-sekolah tinggi dan university sendiri?⁴⁷

Setelah persiapan-persiapan untuk menjadikan Sekolah Tinggi Islam (STI) menjadi University Islam Indonesia (UII) dirasa cukup, pada tanggal 22 Maret 1948 dilakukan upacara pembukan UII untuk Kelas Pendahuluan, bertempat di Dalem BPH Poeroebojo Ngasem Yogyakarta.⁴⁸

Pengembangan STI menjadi UII dalam waktu singkat sejak berdirinya, menunjukkan para pengelola UII sangat progresif dalam mengembangkan UII. Watak progresif ini menjadi salah satu karakteristik UII dan bagian dari identitas keislamannya.

Penutup

Integrasi keilmuan dan keislaman di UII yang menjadi salah satu pesan dari Muhammad Hatta pada pembukaan kembali STI di Yogyakarta, dapat ditemukan akarnya jauh sebelum pernyataan Muhammad Hatta itu. Secara genealogis, akar ideologis integrasi keilmuan dan keislaman dapat dilacak pada semangat berdirinya UII, menandakan beberapa ciri: *Pertama*, UII lahir sebagai kelanjutan dari system pendidikan madrasah. Sistem pendidikan madrasah di Indonesia

merupakan bentuk modernisasi pendidikan, yang di dalamnya ada keterpaduan system pendidikan Barat (Belanda) yang sekuler dan system pendidikan pesantren yang khas Islam. Pemaduan kedua system itu dimaksudkan juga sebagai bentuk keterpaduan konsep keilmuan dari keduanya. Madrasah yang berdiri kala itu lebih pada level menengah ke bawah, belum ada yang tingkat perguruan tinggi.

Lahirnya STI yang kelak berkembang menjadi UII merupakan bentuk keterpaduan ilmu dan Islam itu pada level perguruan tinggi. *Kedua*, UII lahir sebagai bentuk eklektisisme gerakan tradisional dan modern. Sejarah mencatat bahwa pendiri UII berasal dari berbagai kalangan Islam (Muhammadiyah, NU, Persis, PUI, PUII, kalangan intelektual) yang bersatu padu dalam membangun perguruan tinggi. Organisasi-organisasi kemasyarakatan Islam tersebut secara umum dapat dikategorikan sebagai representasi dari gerakan tradisional dan gerakan modern. Oleh karena itu, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa UII merupakan bentuk eklektisime gerakan modern dan tradisional. Implikasi yang lebih jauh dari itu adalah, keterpaduan ilmu dan agama menjadi isu sentral. *Ketiga*, UII lahir sebagai gerakan kultural dan mobilitas sosial. Meminjam istilah Kuntowijoyo, gerakan struktural Umat Islam yang memakai strategi politik seringkali berakhir tidak efektif, sehingga beralih ke gerakan kultural. Salah satu bentuk gerakan

⁴⁷ Laporan Panitia Perbaikan STI, Yogyakarta, 1948

⁴⁸ Mahmud Junus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia* (Jakarta: Hidakarya Agung, 1996), 288.

kultural adalah melahirkan sebuah lembaga pendidikan. Lahirnya lembaga pendidikan bukan hanya dipandang sebagai gerakan kultural, tetapi juga mobilitas sosial, lebih tepatnya mobilitas sosial vertikal.

UUI lahir untuk mengangkat harkat dan martabat bangsa, sekaligus menyiapkan pemimpin bangsa. Pemimpin bangsa yang dimaksud adalah mereka yang terbekali dengan ilmu-ilmu umum sekaligus ilmu agama sebagai ruh kompetensinya. Dalam konteks ini, maka semangat melahirkan pemimpin bangsa yang menjadi cita-cita besar berdirinya UUI perlu ditopang dengan kemampuan mengintegrasikan keilmuan dan keislaman.

Daftar Pustaka

- Azra, Azyumardi. Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII. Jakarta: Kencana, 2013.
- Benda, Harry J. The Crescent and The Rising Sun Indonesian Muslim under the Japanese Occupation. USA: Foris Publication, 1983.
- Dewan Pengurus Pusat University Islam Indonesia, 10 Tahun University Islam Indonesia. Yogyakarta: Panitia Peringatan 10 tahun UII, 1955.
- Fauzia, Amelia. Filantropi Islam: Sejarah dan Kontestasi Masyarakat Sipil dan Negara. Yogyakarta: Gading, 2016.
- Hatta, Moh. "Pendidikan Rakjat Oentuk Mentjapai Indonesia Merdeka". Majalah Soeara Moeslimin Indonesia. No. 2 th. 3. 13 Muharram 1364H/15 Januari 1945
- Hidayat, Komaruddin dan Hendro Prasetyo (ed.). Problem dan Prospek IAIN, Antologi Pendidikan Islam. Jakarta: Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam, Direktorat Jenderal Pembinaan Agama Islam Departeman Agama RI, 2000.
- Junus, Mahmud. Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia. Jakarta: Hidakarya Agung, 1996.
- Kuntowijoyo. Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam bingkai Strukturalisme Transendental. Bandung: Mizan, 2001
- Makdisi, George. The Rise of College: Institutions of Learning in Islam and the West. Texas: Edinburg University Press, 1981.
- Muhammad, Suwarsono. UII Way: Menjadi Islami, Indonesiawi, dan Mondial. Depok: Rajawali Press, 2019.
- Muhsin, Djauhari, Arief Akhyat, Suyanto, M. Roy Purwanto, Nurudin Muhammad Ali, Fahrurrozi, dan M. Zainal Abidin. Sejarah dan Dinamika UII. Cet. Ke-5. Yogyakarta: Badan Wakaf UII, 2006.
- Murtadho, Muhammad. Dinamika Sejarah Madrasah di Asia Tenggara. Jakarta: Pesagi Mandiri Perkasa, kerjasama naskah Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Kementerian Agama RI degan UIN Jakarta Press, 2018.
- Nasihin. Sarekat Islam Mencari Ideologi 1924-1945. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012
- Noer, Deliar. Mohammad Hatta: Biografi Politik. Jakarta: Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial, 1990.
- Ricklefs, M.C. Sejarah Indonesia Modern 1200 – 2004. Jakarta: Serambi, 2008.
- _____. A History of Modern Indonesia C. 1200. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Steenbrink, Karel A. Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern. Jakarta: LP3ES, 1986.
- Suryanegara, Ahmad Mansur. Api Islam 2: Mahakarya Perjuangan Ulama dan Santri dalam Menegakkan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Bandung: Salamadani, 2013.
- Suryanegara, Ahmad Mansur. Api Sejarah 1. Cet. Ke-4. Bandung: Salamadani, 2013.
- Thaib, Dahlan dan Moh. Mahfud. 5 Windu UII, Sejarah Pertumbuhan dan Perkembangan Universitas Islam Indonesia Jogjakarta 1945 – 1984. Yogyakarta: Liberty, 1984.
- Yusuf, M. Yunan dkk. Ensiklopedi Muhammadiyah. Jakarta: Raja Grafindo, 2005.

Manajemen Integrasi Keilmuan dan Keislaman UII Yogyakarta: *Pondasi Filosofis, Orientasi Futuristik dan Strategi Menuju World Class University*

Muhammad Thoyib

IAIN Ponorogo, Indonesia
thoyib@iainponorogo.ac.id

INFO ARTIKEL

Diterima 10 November 2019
Direvisi 4 Januari 2020
Dipublikasi 22 Maret 2020

Kata kunci:

Manajemen Integrasi Keilmuan dan
Keislaman, Pondasi Filosofis, Orientasi
Futuristik, Strategi

ABSTRAK

Eskalasi kompetisi pendidikan tinggi saat ini begitu pesat dan kompleks, baik di level nasional, maupun internasional. Disisi lain, disrupsi teknologi dan moralitas menjadi pemicu kehidupan sosial manusia semakin terdegradasi. Sementara, eksistensi universitas secara historis dipatform sebagai solusi atas problem global tersebut. Artikel dengan pendekatan kualitatif reflektif ini berupaya menyuguhkan 'potret' orientatif UII Yogyakarta menuju world class university sekaligus perannya sebagai 'problem solver' dilema peradaban tersebut melalui pengembangan integrasi keilmuan dan keislamannya. Pondasi filosofis pengembangan integrasi keilmuan dan keislaman di UII Yogyakarta menitiktekan pada peneguhan spirit founding father melalui komitmen 'berilmu amaliyah-beramal ilmiah', sehingga eksistensi universitas mampu menjadi platform ragam keilmuan, serta penguatan universalisme nilai 'Rahmatan lil 'Alamiin', yang diharapkan menjadi 'oase institusional' yang selalu menawarkan kebermanfaat global. Orientasi futuristik UII berfokus pada pewujudan SDM unggul secara kompetitif-komparatif, sekaligus tata kelola kelembagaan yang humanis akan diversifikasi keberagaman dan keilmuan global, sehingga diharapkan mampu 'mengharmonikan' dinamika kajian 'Timur dan Barat'. Disisi lain, strategi pengembangannya dapat dikatakan cukup komprehensif, karena berupaya mengintegrasikan pengembangan kurikulum berwawasan ulul albab dengan institusi berbasis academic global partnership. Namun begitu, masih menyisahkan perlunya penyempurnaan strategi, yaitu pengembangan university knowledge berbasis konektivitas multi keilmuan serta intensifikasi program research university berbasis kolaborasi secara akseleratif dan masif. Mengingat, hal itu yang saat ini menjadi 'big assignment' banyak universitas di dunia.

Pendahuluan

Dewasa ini, dunia dihadapkan dengan laju disrupsi global yang begitu dahsyat. Tidak hanya mengguncang sektor pendidikan dengan segala perubahan teknologi dan ilmu pengetahuan, tetapi juga mengikis soliditas kemanusiaan yang semakin rapuh, sehingga

menyebabkan 'keadaban' peradaban dunia terancam punah. Tingginya angka kekerasan dan kejahatan sosial, ditunjang eskalasi komersialisasi pendidikan bermutu yang semakin terlihat tanpa kompromi saat ini, menjadi bukti problem peradaban manusia kekinian tersebut sudah cukup genting untuk

perlu disikapi secara serius dan komprehensif. Dengan kata lain, bagaimana kehadiran ilmu pengetahuan yang semakin canggih saat ini mampu mendorong lahirnya manusia yang tidak hanya berperadaban, namun sekaligus juga berkeadaban. Meminjam bahasa Belchenko, et.al., sebagai '*civilizio educatio*,' manusia berperadaban yang tidak hanya bertumpuh pada ilmu pengetahuan, tetapi juga spirit kemanusiaan dalam jiwanya (Belchenko et al., 2019). Yang dalam perspektif Golshani (Golshani, 2004), spirit kemanusiaan itu hanya dapat lahir dari keberagaman yang benar.

Dalam konteks itulah, setidaknya, menurut penulis, gentingnya problem peradaban akan 'harmoni' ilmu pengetahuan dan semangat kemanusiaan dalam laras keberagaman tersebut dipertegas dengan sejumlah problem global. *Pertama*, problem *split personality of global humanity* atau runtuhnya rasa empati kemanusiaan global. Problem ini sempat memuncak pada saat yang lalu dengan meledaknya rasisme global yang terjadi di Amerika sebagai akibat kasus pembunuhan George Floyd yang disinyalir sebagai tindakan yang seharusnya tidak perlu terjadi. Bahkan fenomena tersebut laksana mencairnya gunung es, sampai meluas ke Kanada, Inggris, Jerman hingga Perancis, yang nota bene merupakan negara adi kuasa akan ilmu pengetahuan, namun disinyalir tipis akan sentuhan spiritualitas. Bahkan, George Clooney, salah seorang bintang film Hollywood, Amerika dalam tulisan panjang yang dipublikasi oleh *The Daily Beast* pada 1 Juni 2020 mengungkapkan kekesalannya akan

rasisme yang terjadi di Amerika Serikat tersebut sebagai 'pandemi terbesar di Amerika' yang tak tuntas sejak 400 tahun yang lalu, yang hingga kini belum ditemukan vaksinya (Arifin, H. 2020).

Kedua, terjadinya *social-economic global war without humanity sense* atau perang sosial ekonomi negara dunia tanpa pendekatan rasa kemanusiaan. Sinyalemen merebaknya virus Corona dan 'bisnis terselubung' antivirus yang 'disematkan' kepada sejumlah pihak di tengah terjadinya resesi dunia, termasuk Bill Gate maupun WHO, semakin menguatkan indikasi terjadinya perang tersebut. Apalagi, bisnis tersebut diawali dengan ketegangan perang dagang antara Amerika dan China yang hingga kini masih berkobar begitu hebatnya. Kedua fenomena tersebut menegaskan tiadanya kehesivitas (keterkaitan erat) akan pentingnya agama sebagai modal perilaku sosial ekonomi dunia, sekaligus kontruksi peradaban manusia dewasa ini, yang pada akhirnya memunculkan kegersangan kontribusi substantif ilmu pengetahuan maupun terjadinya degradasi moralitas kemanusiaan kontemporer.

Kedua problem global sebagai representasi dari dinamika peradaban umat tersebut semakin mempertegas terjadinya kesenjangan 'hubungan subtansi' antara perkembangan ilmu pengetahuan dengan realitas kemanusiaan yang ada. Eksistensi ilmu pengetahuan seolah-olah berdiri sendiri, memisahkan diri, bahkan enggan menyapa empati kemanusiaan, yang pada akhirnya melahirkan *global social problem*.

Kesenjangan yang menafikan empati kemanusiaan tersebut disinyalir sebagai akibat semakin menipisnya nilai religiusitas (agama) pada setiap individu. Tak terkecuali kemungkinan itu juga terjadi pada diri para ilmuwan yang berada di perguruan tinggi. Sementara satu sisi, perguruan tinggi sejatinya adalah tempat menyemai tumbuh dan berkembangnya empati kemanusiaan itu sendiri. Oleh karena itu menurut Lutfiyah, sudah saat nya hubungan antara ilmu pengetahuan dan agama perlu untuk ‘semakin didekatkan’ kembali, tidak hanya sekedar dalam wacana teoritis, namun sekaligus praksisnya. Salah satu proyek orientatif tersebut adalah pengintegrasian ilmu pengetahuan dan agama yang lebih komplementer (Luthfiyah, 2019). Hal ini tidak lain, agar fungsi dan peran perguruan tinggi Islam khususnya sebagai laboratorium peradaban keilmuan yang *par religious* dapat lebih dirasakan kontribusinya oleh umat.

Dalam konteks itulah, ada sejumlah pertimbangan penting akan tulisan reflektif berbasis literer ini dengan menjadikan Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta sebagai ‘potret’ *future integration project* di bidang keilmuan dan keislaman. Diantaranya: *pertama*, UII merupakan embrio perguruan tinggi Islam di Indonesia yang secara tidak langsung merupakan cermin ‘Keindonesiaan Islam’ yang majemuk, karena organisasi institusinya diinisiasi dan digerakkan oleh tokoh-tokoh dari berbagai ragam ormas, ada NU, Muhammadiyah, dan sebagainya (Muhsin, et al., 2002). Dengan kata lain, UII lahir dan berdiri di atas semua golongan

keislaman sebagai ‘proyek sejarah’ akan integrasi keilmuan Islam Indonesia. *Kedua*, UII memiliki komitmen yang tinggi akan pengembangan nilai *Rahmatan Lil ‘Alamiin* sebagai platform utama institusi pendidikan tingginya. Hal itu nampak pada kontribusinya yang tidak hanya bergerak di sektor pendidikan tinggi *ansich*, tetapi lebih dari itu, juga bergerak di bidang sosial, keagamaan sekaligus kesehatan. *Ketiga*, UII Yogyakarta mengelola ragam keilmuan pada sejumlah fakultasnya, tidak hanya keislaman, tetapi juga teknik, pengetahuan alam, sosial humaniora, dan kedokteran, sebagai upaya ‘integrasi keilmuan dan keislamaan’ pendidikan tinggi yang paripurna (Universitas Islam Indonesia, 2020). Belum lagi, UII disupport oleh eksistensi Pondok Pesantren Unggulannya yang lahir pada tahun 1996 dimana telah mampu menginisiasi lahirnya banyak cendekiawan muda muslim dalam beragam profesi keilmuan, ada yang menjadi dosen PTKI/PTU, peneliti LIPI, hakim, pengacara, guru agama, pengasuh pesantren, maupun entrepreneur dengan sejumlah prestasi yang membanggakan, baik di level nasional maupun internasional.

Narasi diatas menarik untuk ditelusuri secara lebih komprehensif melalui telaah riset sederhana, yang secara spesifik mengulas tentang sejumlah aspek terkait pondasi filosofis, orientasi futuristik dan strategi manajemen integrasi keilmuan dan keislaman menuju *world class university* yang telah dikembangkan oleh UII Yogyakarta hingga sejauh ini, sekaligus memberikan sejumlah ‘catatan’ substantif dalam rangka penguatan

gagasan historis yang adiluhung sekaligus prestisius sebagai salah satu ‘proyek peradaban’ tersebut.

Kajian Teori Eksistensi Manajemen Integrasi Keilmuan dan Agama di Perguruan Tinggi Islam

Pada awal tulisannya yang berjudul *Issues in Islam and Science*, Golshani mengawalinya dengan penegasan bahwa Islam tidak membedakan antara ilmu pengetahuan (sains) dan agama karena masing-masing diorientasikan untuk memahami Tuhan. Allah adalah pusat dari segala aktivitas manusia, meskipun aktivitas tersebut tidak berbentuk peribadatan formal namun ketika ia menjadi penjuror dan tujuan utama, maka ilmu pengetahuan pun mempunyai kedudukan yang sama dengan ilmu agama (Golshani, 2004). Hal itu pun ditegaskan pula oleh Haught, bahwa tidak ada relasi yang bernuansa konflik atau independen dalam ilmu pengetahuan dan agama (Haught, 2002). Bahkan secara lebih tegas Cortes, mengungkapkan bahwa sejatinya ilmu pengetahuan dan agama memiliki muara yang bersifat tunggal, yaitu Tuhan. Sehingga ketika manusia memahami betul akan pentingnya kedua entitas itu dalam kehidupan, nicaya perang di dunia tidak akan pernah terjadi dalam sejarah manusia (Cortes, M.E. et.al., 2015).

Pemahaman tersebut secara literatif dalam perpektif penulis, berangkat dari sebuah *hadith* yang menegaskan bahwa setiap muslim wajib menuntut ilmu. Dalam perspektif Islam, kriteria berharga atau

tidaknya pengetahuan bergantung pada kegunaan yang dimilikinya dan kapasitasnya dalam mengantarkan pemahaman tentang Tuhan. Oleh sebab itu, segala bentuk pengetahuan yang berguna dan mempunyai kapasitas untuk menggapai Tuhan adalah bagian dari ibadah dan tentunya adalah sebuah keharusan untuk mempelajarinya.

Kehadiran ilmu pengetahuan telah membawa sejumlah kegunaan bagi peradaban umat manusia serta mendorong manusia untuk lebih mengenal dan dekat dengan penciptanya. Signifikansi ilmu pengetahuan bagi umat muslim oleh Hasyim dalam tulisannya *Islam dan Ilmu Pengetahuan (Pengaruh Temuan Sains terhadap Perubahan Islam)*, mengidentifikasi setidaknya memiliki sejumlah urgensi antara lain adalah: *pertama*, ilmu pengetahuan mampu meningkatkan pemahaman tentang Tuhan. *Kedua*, ilmu pengetahuan secara efektif mampu meningkatkan peradaban Islam dan mewujudkan cita-cita Islam. *Ketiga*, ilmu pengetahuan berfungsi sebagai panduan umat manusia dalam menghadapi tantangan kehidupan (Hasyim, 2013). Jika kehadiran ilmu pengetahuan (sains) dibungkus oleh pemahaman seperti di atas maka tidak diragukan lagi ia tidak bertentangan dengan agama, bahkan sains adalah bagian dari agama itu sendiri. Dengan itu pula ilmu pengetahuan menjadi sakral dan jauh dari nilai-nilai yang bertentangan dengan agama (keilahian). Beragam pengetahuan tidak bersifat asing satu dengan yang lain karena dengan caranya masing-masing

mencoba memaknai ciptaan Allah yang terhampar luas di semesta ini.

Dalam konteks yang lebih spesifik, tentunya eksistensi ilmu pengetahuan dan agama dalam dinamika pengelolaan perguruan tinggi Islam, dapat dikatakan, sejatinya kedua entitas itu merupakan 'jatidiri' akan universalisme perguruan tinggi Islam itu sendiri. Mengingat, perguruan tinggi Islam, tanpa didukung dengan kehadiran rumpun ilmu pengetahuan yang bersifat saintis, akan meniscayakannya hanya sebagai 'rumah' tanpa ornamen kehidupan yang seharusnya kaya akan rahasia alam semesta. Disatu sisi lainnya, perguruan tinggi Islam yang menafikan pentingnya kajian rumpun ilmu keagamaan (*Islamic studies*), laksana 'rumah ilmu' yang gersang, yang tidak memiliki basis ontologi guna memastikan nilai kebermanfaatannya secara global akan berbagai ilmu pengetahuan itu sendiri. Sehingga pengelolaan (manajemen) integrasi ilmu pengetahuan dan agama di perguruan tinggi Islam yang tepat dan baik, menjadi penting guna memastikan signifikansi kontribusinya bagi peradaban umat kekinian.

Perspektif urgensi pengembangan integrasi tersebut, selaras dengan pandangan Golshani yang mendefinisikan substansi peran ilmu pengetahuan (sains) sebagai alat untuk memahami fenomena alam, yang digunakan untuk memperkaya atau memperdalam pengetahuan orang-orang yang beriman tentang Tuhan. Ada lebih dari 750 ayat dalam Al-Qur'an yang menyebut tentang fenomena alam dan kebanyakan di dalamnya berupa perintah untuk mempelajari dan merenungkan

fenomena-fenomena tersebut (Golshani, 2004). Dalam perspektif Al-Qur'an fenomena yang terjadi di alam semesta tidak bisa dilepaskan dari eksistensi Tuhan. Pengetahuan terhadap penciptaan manusia, langit dan bumi adalah bagian penting dari kehadiran Tuhan. Golshani mengutip ayat Al-Qur'an berikut (Golshani, 2004): "*And one of His signs is the creation of the heavens and the earth and the diversity of your tongues and colour; most surely there are signs in this for the learned.*" (QS. 30: 22).

Eksistensi ilmu pengetahuan dalam pandangan Gholshani harus selalu dihubungkan dengan entitas keilahian sehingga mendorong seorang ilmuwan di perguruan tinggi Islam untuk semakin mengenal sang pencipta. Ia juga menegaskan bahwa pernyataan-pernyataan yang ada dalam al-Qur'an tidak berupa penjelasan rinci tentang fenomena alam, "*Kitab suci bukanlah sebuah ensiklopedi sains*" (Golshani, 2004). Uraian-uraian kitab suci tentang proses pergantian siang-malang, turunnya hujan, dan diciptakannya manusia stimulus agar manusia mengungkap fenomena-fenomena tersebut. Fungsi dari kitab suci adalah sebagai sumber inspirasi sekaligus sebagai titik acuan untuk merefleksi segala bentuk kejadian. Oleh sebab itu, tidak akan pernah terjadi pertentangan antara ilmu pengetahuan dan agama karena masing-masing saling mendukung dan mengokohkan. Dengan kata lain, pengembangan integrasi ilmu pengetahuan dan agama di perguruan tinggi Islam adalah jati diri perguruan tinggi itu sendiri. Wajar, bahkan patut diapresiasi jikalau kemudian

proses metamorfosis (perubahan) status sekolah tinggi agama Islam/institut agama Islam (STAI/IAI), baik negeri maupun swasta, menjadi Universitas Islam secara masif, selama hampir dua dekade terakhir ini sebagai buah perenungan kontemplatif yang sangat berharga akan fungsi dan peran perguruan tinggi Islam yang sesungguhnya (Aziz, 2013). Dengan begitu, kiprah perguruan tinggi Islam, khususnya di Indonesia akan jauh lebih luas dan kontributif bagi peradaban umat manusia.

Landasan Filosofis Integrasi Keilmuan dan Agama di Perguruan Tinggi Islam

Sebagaimana Golshani, Haught dalam tulisan kontemporeranya yang berjudul *Science and Religion: From Conflict to Conversation*, memandang eksistensi metafisika, sebagai dasar integrasi keilmuan dan agama yang tidak hanya diartikan sebagai aspek-aspek non-fisik yang terlibat dalam ilmu pengetahuan (sains), namun ia membuat kategori yang lebih khusus dengan meletakkan prakonsepsi atau pandangan hidup sebagai ranah metafisis. Dalam praduga itulah segala kecenderungan, nilai, dan pandangan hidup terlibat secara intens. Segala bentuk kecenderungan dan pandangan hidup tersebut berakar atau berbasis pada agama (Haught, 2002). Di sinilah letak agama sebagai rujukan bangunan metafisika yang akhirnya menempatkannya sebagai basis ilmu pengetahuan. Integrasi antara agama dan ilmu pengetahuan di perguruan tinggi Islam meniscayakan keterajutan, ketika kerangka metafisika dijadikan sebagai fondasi ilmu pengetahuan. Terhubungnya ilmu

pengetahuan dan agama menjadi mungkin karena metafisika yang menjadi landasan integrasi berisi nilai-nilai atau pandangan-pandangan agama.

Bentuk nyata dari terintegrasiannya bangunan ilmu pengetahuan dengan praduga metafisis yang akhirnya mengantarkan pada hadirnya agama menunjukkan bahwa muatan religiusitas seseorang menjadi entitas yang sangat menentukan. Jika ilmuwan itu seorang muslim, maka nilai-nilai keislaman yang ia miliki yang akan mempengaruhi orientasi-orientasi keilmuannya. Di sinilah pentingnya Islam sebagai sebuah cara pandang yang turut serta dalam konstruksi ilmu pengetahuan (sains). Golshani menawarkan sains Islam (*Islamic science*), sebagai sebuah bentuk konkrit penyatuan yang menempatkan sains dan Islam sebagai bangunan yang komplementer. Misalnya yang muncul adalah bagaimana mendefinisikan secara tepat apa yang dimaksud dengan sains Islam. Golshani menolak pandangan yang menyatakan bahwa sains bersifat bebas nilai, sehingga tidak mungkin memasukkan konsep sains Islam kepada sebuah bangunan yang bersifat independen (Golshani, 2004). Begitu juga Fahyuni et.al., seraya menguatkan argumentasi Golshani, tidak menyepakati dengan banyak kalangan yang memaksudkan sains Islam sebagai sebuah disiplin yang membicarakan mukjizat al-Qur'an atau tradisi Islam sebagai cara untuk membuktikan keberadaan Tuhan (Fahyuni et al., 2020).

Perspektif tersebut semakin menegaskan bahwa integrasi keilmuan dan agama, dapat dilakukan oleh siapapun yang

memiliki kepedulian terhadap eksistensi ilmu pengetahuan sekaligus kegunaannya bagi kemanusiaan yang berpijak pada nilai metafisis, yaitu agama. Dengan begitu, ilmu pengetahuan dapat diproyeksikan untuk kebaikan dan kebermanfaatan peradaban manusia secara global (*global human civilization*). Disinilah, peran perguruan tinggi, khususnya universitas Islam turut andil dalam memastikan eksistensi ilmu pengetahuan berfungsi dan berorientasi secara tepat dan benar untuk kepentingan umat manusia dan alam semesta, melalui penegasan akan pentingnya integrasi keilmuan dan agama (keislaman), khususnya di perguruan tinggi Islam.

Senada dengan pandangan penulis diatas, Stenmark dalam tulisannya *A Religiously Partisan Science? Islamic and Christian Perspectives*, juga menegaskan hal yang sama bahwa cara kerja ilmu pengetahuan (sains), misalnya pemilihan teori, sangat bergantung pada apa yang ia sebut praduga metafisik seorang ilmuwan. Dalam uraiannya komitmen metafisik juga memegang peranan yang sangat penting dalam pengembangan bahkan interpretasi sebuah teori (Stenmark, 2005). Dalam konteks itu pula, menurut Golshani, di sinilah letak dimana nilai keislaman seseorang sangat mempengaruhi pola kerja dan cara interpretasi yang dilakukannya. Sehingga Golshani sampai menegaskan : *“If science was simply based on simple observation, then there would be no*

difference between Islamic or non-Islamic science.” (Golshani, 2004).

Cara pandang metafisika (*metaphysical outlook*) seorang ilmuwan tentang alam atau realitas fisik dengan jelas mempengaruhi teori atau pandangan ilmiah yang dibuatnya. Dan cara pandang tersebut dibentuk oleh filsafat atau komitmen religius yang dimiliki seorang ilmuwan. Dalam catatan Stenmark adalah kenyataan bahwa ide religiusitas mempunyai dampak dalam perbuatan, proses seleksi, dan evaluasi sebuah teori (Stenmark, 2005).¹ Berpihak pada pandangan ini pula, penulis meyakini bahwa agama harus menjadi bagian integral dari perkembangan ilmu pengetahuan. Dalam konteks itu pula, pandangan hidup Islam (*Islamic worldview*) sebagai kunci bagaimana ilmu pengetahuan dibentuk oleh agama, termasuk dalam penerapannya di perguruan tinggi Islam. Sebuah perspektif praksis yang absah, selagi orientasinya untuk kemaslahatan umat manusia dan alam semesta. Umar menyebut tiga elemen pandangan hidup Islam yang mempengaruhi ilmu pengetahuan (Umar, 2016), yang dalam implementasinya dapat dijadikan pijakan filosofis dalam pengembangan integrasi ilmu pengetahuan dan agama di perguruan tinggi Islam. Elemen-elemen tersebut antara lain:

1. Sifat tunggal Tuhan (*al-Tauhid*). Konsep ini berdampak pada munculnya pandangan akan kesatuan penciptaan dan saling terkaitnya antara berbagai ciptaan yang ada di muka bumi. Begitu

¹. *Ibid*, h.50

juga dengan pengetahuan, segala bentuk pengetahuan merupakan satu kesatuan yang menjadi manifestasi dari ciptaan atau segala yang ada di muka bumi. Oleh sebab itu pencarian ilmiah di perguruan tinggi harus disintesis demi terwujudnya keharmonisan dunia.

2. Iman pada supra-natural dan keterbatasan pengetahuan manusia. Pandangan ini menegaskan bahwa realitas tidak hanya terdiri dari yang bersifat fisik semata namun ada realitas yang tidak terjangkau oleh inderawi manusia. Iman pada realitas supra-natural dan keterbatasan manusia akan menghasilnya pemahaman pada tingkat inderawi, non inderawi serta tiada batas tertentu. Oleh karena itu, perguruan tinggi Islam harus mampu mengakomodir segala potensi ilahiah itu dalam dinamika pengembangan integrasi ilmu dan agama secara tepat, baik pada tataran konseptual maupun praksisnya.
3. Percaya pada sifat kebertujuan semesta. Allah menegaskan (al-Qur'an 38:27) bahwa penciptaan langit dan bumi serta segala sesuatu yang ada diantaranya bukan untuk permainan. Dalam sifat kebertujuan itu disertai dengan adanya keberakhiran (dunia akhirat). Dimana segala sesuatu akan menjumpai nasibnya. Tanpa kehadiran dunia akhirat segala bentuk ciptaan akan menjadi sia-sia.
4. Berkomitmen pada nilai-nilai moral. Pengembangan ilmu pengetahuan

(sains) harus disertai pengetahuan tentang etika. Ilmu pengetahuan tanpa disertai oleh pertimbangan-pertimbangan etika akan menjumpai banyak masalah. Pendidikan etika menjadi hal yang sangat penting untuk menumbuhkan perhatian moral dan tanggung jawab. Oleh karena itu, kehadiran agama dalam proses integrasi di perguruan tinggi Islam, akan menjadi *ethical religion* yang dapat menjadi pendamping bagi ilmu pengetahuan agar senantiasa selaras dengan kebutuhan kemanusiaan maupun tantangan global.

Metodologi

Tulisan artikel ini menggunakan pendekatan kualitatif reflektif yang mencoba menggali data obyek penelitian berbasis lapangan sekaligus literatif. Data berbasis lapangan berpijak pada sejumlah dokumen portofolio UII yang terkait dengan data fokus penelitian ini, yaitu tentang gagasan besar pengembangan integrasi keilmuan dan keislaman UII Yogyakarta dalam aras globalisasi dan kompetisi pendidikan tinggi. Penelitian ini juga menggunakan model analisis interaktif yang merupakan gagasan utama Miles dan Huberman dalam melacak sisi kontinuitas data, baik pada dimensi penggalan data, penyajian data maupun penarikan kesimpulan (Miles dan Huberman, 1992).

Perspektif tersebut selaras dengan pandangan Creswell yang menegaskan bahwa proses penggalan, penyajian dan penarikan

kesimpulan penting dilakukan secara simultan untuk memastikan data riset kualitatif memiliki legalitas keabsahan yang dapat dipertanggungjawabkan secara akademis (Cresswell, 2015). Termasuk dalam konteks ini, ikhtiar penulis dalam melakukan penyisiran data dokumentatif yang ada di UII Yogyakarta, baik yang bersifat *hard data*, maupun *soft data* berbasis digital yang dapat dieksplorasi secara komprehensif dalam rangka menghasilkan paparan dan analisis data yang lebih *acceptable* sekaligus *reliable*, yang tentunya terkait dengan pondasi filosofis, orientasi futuristik serta strategi manajemen (pengembangan) integrasi keilmuan dan keislaman yang dikembangkan oleh UII Yogyakarta.

Ketiga fokus kajian dari riset literer-reflektif ini, tentunya oleh peneliti diawali dengan melakukan eskplorasi secara dokumentatif terhadap sejumlah sumber informasi, baik yang bersifat digital (website institusi UII) maupun sejumlah dokumen protfolio yang dihimpun berdasarkan hasil pelacakan secara institusional, seperti halnya berasal dari buku *Universitas Islam Indonesia: Sejarah dan Dinamikanya* (2002), ataupun dokumen *Pedoman Induk Pengembangan* (RIP) UII tahun 2008-2038, dan sebagainya. Dengan sejumlah data dokumentatif tersebut, diharapkan dapat terbangun rekontruksi sketsa konsepsional integrasi keilmuan dan keislamaan yang terus dikembangkan oleh UII Yogyakarta secara lebih proporsional dan analitis, meskipun tentunya akan senantiasa meniscayakan

munculnya subyektivitas interpretasi penulis dalam memahami substansi data riset tersebut.

Pondasi Filosofis Manajemen Integrasi Keilmuan dan Keislaman UII Menuju World Class University

Keberhasilan UII Yogyakarta sebagai salah satu perguruan tinggi Islam yang semakin maju, tentunya tidak dapat dilepaskan dari pengelolaan institusinya yang semakin profesional dan modern. Keberhasilan yang ditunjang dengan kemampuan manajerial institusional tersebut membawa UII mampu menorehkan berbagai prestasi yang prestisius. Diantaranya misalnya, pada tahun 2016 dan 2019, UII Yogyakarta dinobatkan sebagai perguruan tinggi yang menduduki peringkat terbaik dalam hal kinerja penelitian versi Kemenristekdikti. Hal itu dipertegas dengan substansi gagasan pada renstra (rencana strategis) pendidikan tingginya yang menempatkan point ‘keunggulan pembelajaran berbasis riset’ menjadi salah satu nilai distingsi utama (pembeda) sebagai platform *research university*. Realitas tersebut dikuatkan pula oleh status akreditasi institusi UII telah terakreditasi A sekaligus memiliki 4 program studi internasional dengan akreditasi internasional (dari JABEE/Jepang, ACCA, KAAB/Korea, dan ABET) yang membuatnya semakin aktif dan produktif dalam pengembangan keilmuan berskala internasional (Universitas Islam Indonesia, 2020).

Sejumlah keberhasilan institusional dengan kematangan manajemen kelembagaan

yang semakin baik tersebut, tentunya secara praksis menyiratkan adanya komitmen dan nilai-nilai institusional yang begitu kuat, yang menjadi spirit sekaligus platform UII dalam merealisasikan tujuan institusinya. Hal tersebut relevan dengan penegasan Belchenko, et.al., yang mengungkapkan *the key factors of higher education success*, bahwa keberhasilan manajemen institusi pendidikan tinggi modern sangat ditentukan oleh nilai-nilai dasar organisasi yang menjadi penggerak laju sukses kebijakan dan program pendidikan secara masif (Belchenko et al., 2019). Hal itu pula yang dilakukan oleh UII Yogyakarta. Tidak hanya memiliki komitmen akan pentingnya pengembangan tata kelola institusi yang baik (*good university governance*), yang selalu *up to date* dengan kebutuhan zaman. Namun juga, penguatan platform nilai religiusitasnya selalu *upgradeable* dan selaras dengan gagasan besar para *founding father* UII sendiri.

Dalam konteks itulah, berdasarkan analisa penulis, setidaknya terdapat dua pondasi filosofis utama yang menjadi ‘nyawa’ manajerial institusi UII Yogyakarta dalam pengembangan integrasi keilmuan dan keislaman menuju *the world class university*, yaitu: *pertama*, peneguhan *spirit founding father* melalui penekanan pentingnya nilai ‘Berilmu Amaliyah-Beramal Ilmiah’ dalam segenap aktivitas akademis maupun non akademis, sehingga eksistensi universitas mampu menjadi platform ragam keilmuan (Muhsin, et al., 2002). Lebih dari itu, substansi pondasi nilai ‘berilmu amaliyah-beramal ilmiah’ yang begitu brilian tersebut

menegaskan betapa pentingnya universitas agar mampu tampil memberikan kontribusi implikatif, tidak hanya di level institusi, akan tetapi lebih dari itu di level global sebagaimana harapan historis pendiri UII. Di sisi lainnya, nilai filosofis tersebut juga mengisyaratkan betapa pentingnya universitas untuk selalu memegang kaidah keilmuan dalam berkontribusi, sehingga dampak yang ditimbulkan tidak hanya untuk memastikan bahwa kontribusi yang diberikan bermanfaat bagi institusi dan masyarakat global, tetapi sekaligus mereduksi, bila perlu menegaskan potensi konflik atas nama keragaman dan keilmuan yang sudah menjadi jatidiri UII Yogyakarta.

Pondasi filosofis yang pertama dari manajemen integrasi keilmuan dan keislaman yang ada di UII tersebut menunjukkan betapa universitas Islam tersebut sejak berdirinya sudah dikonstruksi dengan begitu elegan oleh para pendirinya dengan nilai-nilai yang pada akhirnya menjadi akar ideologis akademis keorganisasian pendidikan tinggi yang sangat kuat, yaitu etos ilmu, etos amal, dan etos kontribusi. Sehingga secara tidak langsung, konsepsi tentang integrasi tersebut telah menjadi spirit institusional. Hal ini pula yang diungkapkan oleh Darda, bahwa sepanjang perhelatan sejarah perkembangan pendidikan tinggi di Indonesia, sejatinya senyawa integrasi keilmuan dan keagamaan sudah ada karena besarnya pluralitas keberagaman cendekiawan Indonesia. Diperkuat lagi dengan kondisi sejarah waktu itu yang mengharuskan komponen bangsa untuk bersatu melawan penjajahan, maka

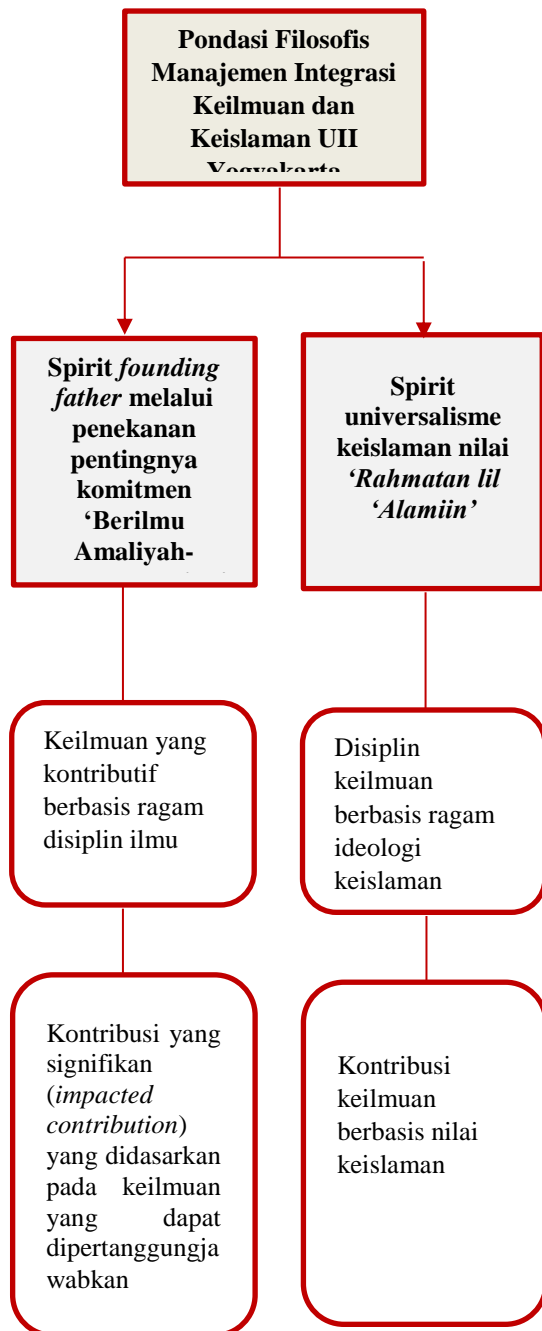
munculnya pendidikan tinggi yang diiniasi oleh anak bangsa dengan keragaman keilmuan dan keislaman, namun memiliki satu tujuan yang sama. (Darda, 2015). Atau meminjam bahasa Mubarak, sebagai pergulatan integrasi keilmuan dan keislamaan yang lahir atas paksaan sejarah anak bangsa (Mubarak, 2017).

Kedua, pengokohan spirit universalisme keislaman '*Rahmatan lil 'Alamiin*' dalam jiwa seluruh civitas akademiknya, agar universitas mampu menjadi 'oase ruh' keilmuan yang selalu menawarkan kebermanfaatannya global. Pondasi nilai filosofis kedua ini, tidak kalah utamanya. Mengingat substansi spirit universalisme keislaman dalam platform *Rahmatan lil 'Alamiin* yang diusung oleh UII Yogyakarta tersebut mengisyaratkan betapa beragamnya ideologi keislamaan civitas akademiknya. Tidak hanya saat ini. Akan tetapi sejarah mencatat dengan detail, kehadiran KH. Wahid Hasyim, Moh. Hatta, KH. Muzdakkir, dan sebagainya sebagai pelopor lahirnya UII, menguatkan akan sisi pluralitas dan besarnya komitmen stakeholdernya dalam merajut komitmen keragaman dalam pengembangan pendidikan tinggi hingga saat ini (Universitas Islam Indonesia, 2020). Disisi lain yang tak kalah pentingnya, platform tersebut juga menegaskan orientasi dari eksistensi UII, yang tidak hanya diharapkan hadir sebagai solusi perekat komitmen internal, tetapi lebih dari itu sebagai solusi keummatan berdimensi global (*global society benefits*).

Begitu pun dengan pondasi filosofis keduanya tersebut, UII Yogyakarta

memandang bahwa kebermaknaan sekaligus kebermanfaatannya secara global akan kehadiran integrasi keilmuan dan keislaman dalam peta pengembangan perguruan tingginya sebagai bagian dari nilai 'kasih sayang' Tuhan yang harus dapat ditransformasikan seluas-luasnya kepada masyarakat, baik di level nasional maupun internasional. Paradigma ini selaras dengan pemikiran Khoirudin dalam tulisannya yang berjudul *Sains Islam Berbasis Nalar Ayat-ayat Semesta*, yang menegaskan bahwa keilmuan yang lahir dan berkembang dalam sanubari lembaga pendidikan Islam, memiliki tanggungjawab untuk memastikan kebermanfaatannya dirasakan oleh umat. Dengan demikian, secara tidak langsung telah terjadi komplementasi antara kontribusi keilmuan dengan perilaku islami sebagai bagian dari konstruksi nilai agama (Khoirudin, 2017).

Alur pikir gagasan akan pondasi filosofis manajemen integrasi keilmuan dan keislaman UII Yogyakarta tersebut sangat komprehensif sekaligus faktualitatif. Komprehensif, karena menyuguhkan pola pikir yang penting, substantif dan selaras dengan spirit historis perannya sebagai pelopor kebangsaan dan keindonesiaan. Faktualitatif, karena gagasan filosofis tersebut, selaras dengan kebutuhan global sekaligus tantangan kompetisi pendidikan tinggi yang semakin kompleks saat ini. Secara substantif, gagasan akan pondasi filosofis tersebut dapat dideskripsikan melalui gambar 1., sebagai berikut:



Gambar 1.
**Pondasi Filosofis Manajemen Integrasi
Keilmuan dan Keislaman UII
Yogyakarta**

Berdasarkan deskripsi dan analisis substantif diatas, dapat ditegaskan bahwa manajemen integrasi keilmuan dan keislaman yang dikembangkan oleh UII Yogyakarta dalam rangka menuju *the world class university* dibangun berdasarkan sejumlah pondasi akademis filosofis yang mencakup;

(a). Peneguhan *spirit founding father* melalui penekanan pentingnya komitmen 'Berilmu Amaliyah-Beramal Ilmiah' dalam segenap aktivitas akademis maupun non akademis, sehingga eksistensi universitas mampu menjadi platform ragam keilmuan; serta (b). Pengokohan spirit universalisme keislaman nilai '*Rahmatan lil 'Alamiin*' dalam jiwa seluruh civitas akademiknya, agar universitas mampu menjadi 'oase ruh' keilmuan yang selalu menawarkan kebermanfaatan global.

Orientasi Futuristik Manajemen Integrasi Keilmuan dan Keislaman UII Menuju World Class University

Setiap upaya meniscayakan adanya sebuah tujuan institusional, yang diharapkan tidak hanya mampu direalisasikan dalam jangka pendek (*short term*). Namun tak kalah penting dari itu, ketercapaian sekaligus kesinambungan tujuan jangka panjangnya (*long term*). Hal itu mengingat ketercapaian dua sisi tujuan institusional tersebut tidak hanya menegaskan betapa sehatnya institusi pendidikan tinggi tersebut, tetapi juga mengisyaratkan betapa bagusnya tata kelola organisasi pendidikan tingginya. Hal tersebut selaras dengan pandangan Marchis dalam tulisannya *Educating Integral Innovators in a European Academic Network New Horizons for Innovation in European Higher Education Institution* yang menegaskan bahwa universitas modern dan unggul di dunia semisal Harvard, MacGill, dan sebagainya selalu melihat pentingnya kesehatan dan kualitas manajemen pendidikan tinggi dalam

merespon kompetisi global. Semakin baik kedua aspek tersebut, universitas tidak hanya mampu merespon tantangan global, tetapi sekaligus memenangkan kompetisi global tersebut (Marchis, 2015). Hal ini pula yang tentunya terus diupayakan oleh UII Yogyakarta dalam konteks pengembangan integrasi keilmuan dan keislamannya di tengah tantangan pluralitas dan kompetisi global yang semakin kompleks saat ini.

Dalam konteks itu pula, setidaknya menurut analisa substantif penulis, terdapat 2 orientasi futuristik yang menjadi konsen dan komitmen UII dalam rangka pengembangan integrasi keilmuan dan keislaman yang terus diupayakannya. **Pertama**, terwujudnya SDM unggul dan kompetitif dalam dinamika keberagaman dan keilmuan dunia. Dengan sentuhan spirit integrasi akan lebih memacu potensi lahirnya calon cendekiawan yang diharapkan dapat menjadi *inspiring and innovative leader* di masa yang akan datang (Universitas Islam Indonesia, 2020). Orientasi ini setidaknya terlihat dari keragaman disiplin keilmuan SDM tenaga pendidik yang dimiliki oleh UII, yang direpresentasikan melalui ragam fakultas yang ada. Mulai dari fakultas yang membincang disiplin keilmuan keislaman, hukum, ekonomi, teknik sipil, sosial budaya, hingga kedokteran. Keragaman keilmuan yang dibingkai dengan nilai keislaman moderatif (*islam wasathiyah*) itulah yang menjadikan UII semakin matang dalam mengembangkan ‘proyek mercusuar’ integrasi keilmuan dan keislamannya. Hal itu sekaligus menegaskan SDM tenaga pendidiknya tidak hanya ahli di bidang

keislaman, tetapi sekaligus di bidang keilmuan, baik dari dalam negeri (Indonesia) maupun luar negeri (Timur Tengah dan Barat).

Orientasi futuristik UII yang pertama tersebut, menyiratkan betapa pentingnya SDM yang unggul dan kompetitif dalam dinamika keberagaman sekaligus keragaman keilmuan guna memantapkan pengembangan integrasi tersebut dapat berjalan dengan baik dan maksimal. Hal ini mengingat, kualitas SDM akan sangat menentukan keberhasilan implementasinya. Semakin baik kualitas SDM nya, akan semakin memungkinkan tumbuh dan berkembangnya dinamika keilmuan dan keberagaman (keislaman) yang ‘sehat’ dan konstruktif, tidak hanya bagi institusinya, tetapi juga bagi civitas akademiknya secara personal. Hal tersebut selaras dengan pandangan Amin Abdullah, et.al., yang menegaskan bahwa kesadaran akademis SDM perguruan tinggi yang bersifat kolektif akan memacu tumbuhnya relasi keilmuan dan keberagaman yang genuine dan sehat, yang tidak hanya akan mendorong lahirnya keilmuan universitas yang semakin mapan. Lebih dari itu, akan memberikan warna dan kontribusi yang lebih besar bagi peradaban bangsa dan dunia (Abdullah et al., 2014). Atau dalam bahasa akademisnya, universitas Islam berwawasan moderatif, karena tumbuh dan besar dengan modal akar keilmuan yang pluralistik *par excellent* (Z. Arifin et al., 2014).

Kedua, terwujudnya tata kelola kelembagaan yang berkualitas dan humanis

akan diversifikasi keilmuan dan keberagaman, sehingga universitas akan mampu menjadi 'kiblat' dunia kajian keilmuan, tidak hanya di level Asia, tetapi juga dunia. Tidak hanya menawarkan kajian berdimensi 'Barat', tetapi sekaligus 'Timur.' Hal ini terlihat dari manajemen pendidikan tinggi UII yang semakin mapan dengan penerapan ISO 9001:2015 dengan melihat pentingnya keselarasan ragam pluralitas milliu pendidikan tingginya (Universitas Islam Indonesia, 2020). Tidak hanya dimensi akademis, tetapi juga non akademis. Tidak hanya potensi internal, tetapi juga potensi eksternalnya. Hal itu mengindikasikan akan kemapanan manajerial institusi UII Yogyakarta.

Namun, dibalik keunggulan institusionalnya, meniscayakan sebuah kekurangan yang perlu direvitalisasi secara sistematis. Termasuk dalam konteks ini, yaitu masih perlunya upaya penguatan program intensifikasi kerjasama global (*global partnership*) antar institusi pendidikan tinggi melalui program *joining higher learning education* yang akan semakin memperkokoh eksistensi UII di level manca negara. Hal tersebut misalnya dapat terlihat dari berapa banyak mahasiswa asing yang studi di UII ataupun seberapa besar jumlah mahasiswa UII yang mendapatkan kesempatan untuk studi kolaboratif dengan perguruan tinggi di luar negeri, baik di level Asia, Eropa, maupun Timur Tengah. Dengan begitu, sketsa 'wajah' UII akan semakin terpatri dalam konteks integrasi global partnership, sekaligus semakin mendekatkan dirinya untuk menjadi

salah satu kiblat kajian keilmuan di level dunia. Semakin banyak mitra global dalam proyek integrasi ini akan semakin menegaskan nilai '*rahmatan lil 'alamiin*' UII benar-benar mampu 'membumi' yang pada akhirnya, tidak hanya membuat UII semakin unggul di pentas kompetisi dunia, namun juga mampu menawarkan dirinya sebagai salah satu *problem solver* atas berbagai problem peradaban dunia yang saat ini semakin memprihatinkan. Setidaknya gagasan stakeholdersnya melalui integrasi keilmuan dan keislaman berbasis kerjasama global, 'didengar' oleh banyak ilmuwan dunia, serta 'dinikmati' oleh masyarakat global sebagai kontribusi rekonsiliatif keilmuan peradaban yang religius.

Berdasarkan analisa deskriptif tersebut, setidaknya dapat ditarik sejumlah kesimpulan substantif terkait orientasi futuristik manajemen integrasi keilmuan dan keislaman UII, yang mencakup 2 orientasi utama yaitu: (a). Terwujudnya SDM unggul dan kompetitif dalam dinamika keberagaman dan keilmuan dunia. Dengan sentuhan spirit integrasi akan lebih memacu potensi lahirnya calon cendekiawan yang diharapkan dapat menjadi *inspiring leader* di masa yang akan datang; serta (b). Terwujudnya tata kelola kelembagaan yang humanis akan diversifikasi keilmuan dan keberagaman, sehingga universitas akan mampu menjadi 'kiblat' dunia kajian keilmuan, tidak hanya di level Asia, tetapi juga dunia. Tidak hanya menawarkan kajian berdimensi 'Barat', tetapi sekaligus 'Timur,' yang lebih elegan.

Strategi Manajemen Integrasi Keilmuan dan Keislaman UII Menuju *World Class University*

Setiap institusi pendidikan yang unggul dan kompetitif dalam pengelolaan program pendidikan tingginya, tentunya meniscayakan akan adanya strategi yang matang dan terencana dalam tataran praksisnya. Meminjam bahasa Thoyib, dalam tulisannya *Haught, Golshani and The Scientific Viewpoint of State Islamic University In Indonesia*, strategi menempati posisi utama dalam kesuksesan implementasi program perguruan tinggi. Tak terkecuali dalam pengembangan upaya integrasi keilmuan dan keislaman PTKI di Indonesia. Karena strategi, adalah jantung institusi yang mengarahkan pada pencapaian orientasi perguruan tinggi (Thoyib, 2016). Tak mengherankan pula, bila melihat UII Yogyakarta sebagai perguruan tinggi yang semakin mapan dan maju, strategi dipandang sebagai investasi masa depan kesuksesan yang berkesinambungan. Hal tersebut terlihat dari sejumlah strategi yang termaktub dalam Rencana Induk Pengembangan (RIP) UII 2008-2038, yang secara substantif begitu konsen akan berbagai tahapan dan mekanisme pengelolaan keragaman potensinya menuju *world class university* (Universitas Islam Indonesia, 2008). Termasuk dalam konteks itu adalah strategi dalam pengembangan integrasi keilmuan dan keislamannya yang lebih paripurna.

Dalam konteks itulah, penulis mengidentifikasi setidaknya terdapat sejumlah strategi manajemen integrasi

keilmuan dan keislaman UII menuju *world class university* yang cukup komprehensif. **Pertama**, pengembangan kurikulum berwawasan *ulul albab*. Strategi ini setidaknya terlihat dari proporsi mata kuliah keislamaan dalam seluruh rumpun keilmuan yang ada pada seluruh fakultas yang ada, sehingga memperlihatkan komitmen dalam memproduksi calon cendekiawan yang tidak hanya handal dalam satu bidang keilmuan, tetapi juga ‘fasih’ dalam bersikap dan berperilaku kecendekiawanan yang islami, moderat serta berwawasan keindonesiaan yang *genuine*. Di samping itu juga, strategi tersebut terlihat dari besarnya komitmen akan tujuan pendirian dan pengembangan pondok pesantren mahasiswa unggulannya, yang sejak berdirinya pada tahun 1996 hingga saat ini, telah mampu mempersembahkan beragam prestasi yang prestisius dalam ragam keilmuan, baik di level nasional maupun internasional. Di pesantren unggulannya ini, mahasiswa ‘pilihan’ dengan beragam disiplin keilmuan utamanya, tidak hanya mendapatkan penguatan studi keislaman yang lebih *provan* sebagai profil calon cendekiawan masa depan. Namun sekaligus, mendapatkan penguatan keterampilan hidup (*personal life skill*), baik di bidang keorganisasian, *public speaking*, seni berkompetisi, dan sebagainya (Universitas Islam Indonesia, 2020).

Kedua, pengembangan kelembagaan berbasis *academic global partnership*. Strategi kedua ini, dalam perspektif penulis, dapat dikatakan sudah cukup masif dilakukan oleh UII Yogyakarta, baik dalam level nasional maupun internasional. Hal ini dapat

dicermati dari sejumlah program strategis UII yang telah dilakukannya. Semisal kerjasama dengan Timur Tengah, Asia dan Eropa dalam penguatan studi keislaman dan keilmuan dalam bingkai pelatihan, seminar maupun pengembangan program kelas internasional, yang hingga saat ini terus diinisiasi oleh UII. Namun strategi ini perlu dipertajam dalam relasi kerjasama jangka panjang yang lebih konkrit dan praksis, semisal adanya *pilot project* penempatan dosen ahli luar negeri di UII. Ataupun sebaliknya, adanya penempatan dosen ahli UII pada universitas partnership di luar negeri. Hal ini tidak hanya, akan membuka akses pengembangan integrasi keilmuan dan keislaman UII yang semakin mengglobal, tetapi lebih dari itu, proyek integrasi itu akan dapat ‘dilihat’ sekaligus ‘dinikmati’ oleh pangsa pasar dunia, sehingga menjadikan UII semakin terdepan dalam inovasi pendidikan tinggi yang berdimensi *Rahmatan lil ‘Alamiin*.

Namun untuk menyempurnakan kedua strategi tersebut, dalam perspektif penulis, UII Yogyakarta perlu mempertimbangkan untuk menambahkan 2 strategi yang tak kalah penting sebagai prasyarat menuju *world class university*, yang tentunya dalam upaya penguatan orientasi integrasi keilmuan dan keislamannya yang lebih *par excellence*. **Pertama**, pengembangan *university knowledge* berbasis kuantitas-kualitas konektivitas kinerja multi keilmuan. Hal ini yang selama ini banyak tidak ‘dilirik’ oleh civitas akademika di banyak perguruan tinggi, sebagai ‘kerja kolektif integrasi’ yang pada akhirnya, banyak temuan riset yang hanya

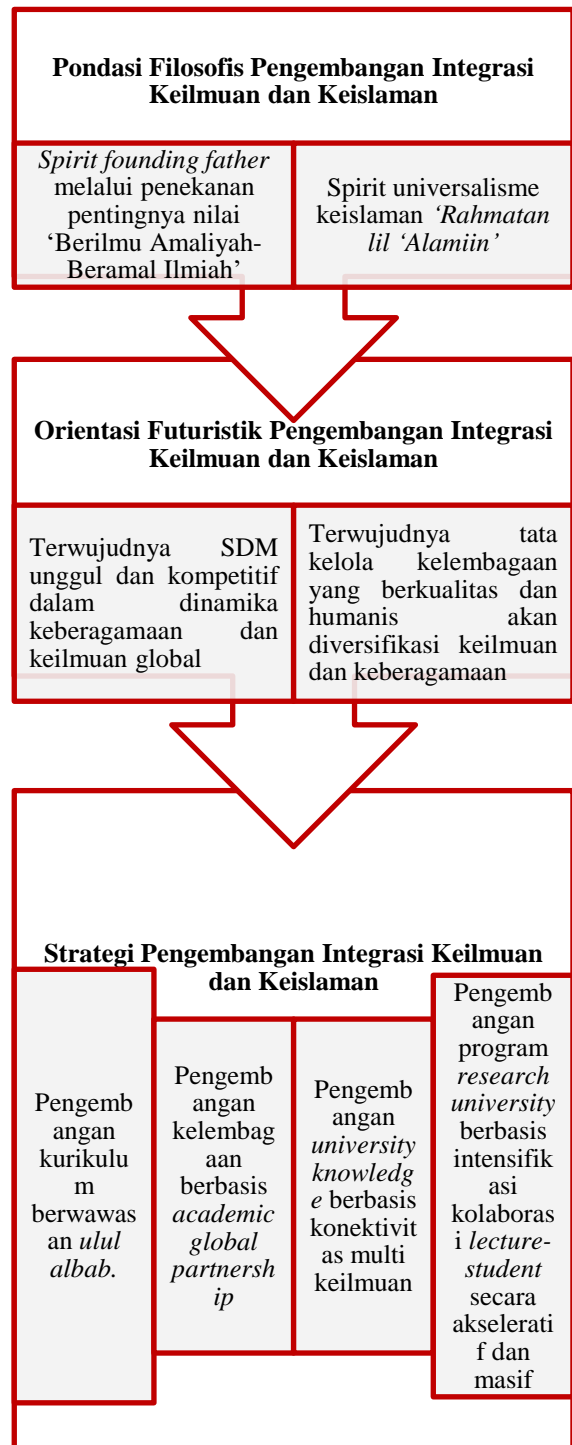
menghasilkan satu perspektif, tanpa mengandung *double functions* dalam pemecahan problem keilmuan kekinian. Semisal riset di bidang kedokteran dengan pendekatan agama, akan menghasilkan orientasi riset yang lebih futuristik sekaligus menjadi jawaban problem lintas keilmuan yang saat ini menjadi gejala kegelisahan global.

Kedua, pengembangan program *research university* berbasis intensifikasi kolaborasi *lecture-student* secara akseleratif dan masif. Strategi ini tak kalah urgen untuk dipertimbangkan dimana kinerja riset kolaboratif antara dosen-mahasiswa, tidak hanya akan membawa pamor universitas melesat seiring dengan banyaknya hasil riset kolaboratif tersebut, tetapi juga sebagai langkah strategis dalam pengembangan kesadaran pentingnya riset sejak dini di kalangan mahasiswa, sehingga mahasiswa tidak hanya ‘mahir riset’ secara teoritis, namun juga ‘fasih riset’ dalam tataran praksisnya. Walaupun kerja riset kolaboratif ini telah dilakukan oleh UII. Namun, kuantitas dan kualitasnya penting untuk diakselerasi secara masif. Hal inilah yang dilakukan oleh banyak perguruan tinggi dunia yang telah berada pada level *world class university*, seperti halnya *Harvard University*, *McGill University*, dan sebagainya di level Eropa. Ataupun seperti *National University of Singapore*, di level Asia. Dengan penambahan dua strategi tersebut diyakini UII sebagai lokomotif penggerak lahirnya PTKI di Indonesia akan mampu menjadi *world class university*, yang tidak hanya semakin kuat dan

tangguh dalam tradisi keilmuan modern, tetapi juga sekaligus kokoh akan tradisi keislaman yang menjadi ‘ruh’ organisasi institusionalnya.

Paparan dan analisis di atas menyimpulkan adanya gagasan besar yang menegaskan bahwa strategi manajemen integrasi keilmuan dan keislaman UII menuju *world class university* dapat dipandang sudah cukup komprehensif, yang mencakup: (a). Strategi pengembangan kurikulum berwawasan *ulul albab*, yang menekankan pentingnya pembentukan jatidiri mahasiswa yang memiliki kepribadian islami, kemampuan analisis yang tajam, sekaligus kemampuan praktikal berbasis keilmuan yang mumpuni; dan (b). Strategi pengembangan kelembagaan berbasis *academic global partnership*, yang tidak hanya dapat menjembatani kebutuhan institusinya, tetapi sekaligus menjawab dan menjemput tantangan global pendidikan tinggi yang semakin pesat dan kompleks saat ini. Yang tentunya, perlu untuk mempertimbangkan strategi pengembangan *university knowledge* berbasis konektivitas kinerja multi keilmuan sekaligus pengembangan program *research university* berbasis intensifikasi kolaborasi *lecture-student* secara akseleratif dan masif.

Secara generatif, manajemen integrasi keilmuan dan keislaman UII Yogyakarta yang mencakup pondasi filosofis, orientasi futuristik dan strategi pengembangannya tersebut dapat disimpulkan subtansinya melalui gambar 2, sebagai berikut:



Gambar 2. Manajemen Integrasi Keilmuan dan Keislaman UII Yogyakarta

Sketsa manajemen integrasi keilmuan dan keislaman UII Yogyakarta diatas tersebut menegaskan adanya linieritas hubungan substantif antara pondasi filosofis, orientasi futuristik dan strategi yang dikembangkannya

dalam rangka menuju *world class university* dimana pondasi filosofis hadir sebagai pedoman dasar penancangan tujuan jangka panjang integrasi keilmuan dan keislaman UII sebagai universitas yang mengedepankan *open minded principles* akan perubahan ilmu pengetahuan kekinian, sekaligus strategi kebaruan dalam merespon tantangan global tanpa harus menafikan ‘kadar kualitas’ nilai-nilai keislaman sebagai kebutuhan fundamen paradigma institusionalnya.

Kesimpulan

Berpijak pada deskripsi dan analisis substantif diatas dapat disimpulkan sejumlah point penting yang menjadi penegasan tulisan ini yaitu: *pertama*, manajemen integrasi keilmuan dan keislaman di UII Yogyakarta dalam rangka menuju *the world class university* dibangun berdasarkan sejumlah pondasi akademis filosofis yang mencakup; peneguhan *spirit founding father* melalui penekanan pentingnya komitmen ‘Berilmu Amaliyah-Beramal Ilmiah’ dalam segenap aktivitas akademis maupun non akademis, sehingga eksistensi universitas mampu menjadi platform ragam keilmuan; serta pengokohan spirit universalisme keislaman nilai ‘*Rahmatan lil ‘Alamiin*’ dalam jiwa seluruh civitas akademiknya, agar universitas mampu menjadi ‘oase keilmuan’ yang selalu menawarkan kebermanfaat global.

Kedua, manajemen integrasi keilmuan dan keislaman UII, secara substantif diorientasikan kepada 2 orientasi futuristik sekaligus yaitu: terwujudnya SDM unggul dan

kompetitif dalam dinamika keberagaman dan keilmuan dunia. Dengan sentuhan spirit integrasi akan lebih memacu potensi lahirnya calon cendekiawan yang diharapkan dapat menjadi *inspiring leader* di masa yang akan datang; serta terwujudnya tata kelola kelembagaan yang humanis akan diversifikasi keilmuan dan keberagaman, sehingga universitas akan mampu menjadi ‘kiblat’ dunia kajian keilmuan, tidak hanya di level Asia, tetapi juga dunia. Tidak hanya menawarkan kajian berdimensi ‘Barat’, tetapi sekaligus ‘Timur.’

Ketiga, strategi manajemen integrasi keilmuan dan keislaman UII menuju *world class university* dapat dikatakan sudah cukup komprehensif, karena berupaya memadukan strategi pengembangan kurikulum berwawasan *ulul albab* dengan pengembangan kelembagaan berbasis *academic global partnership*. Namun untuk menyempurnakan strategi tersebut, perlu dipertimbangkan strategi pengembangan *university knowledge* berbasis konektivitas kinerja multi keilmuan serta pengembangan program *research university* berbasis intensifikasi kolaborasi *lecture-student* secara akseleratif. Dengan penambahan dua strategi tersebut diyakini UII sebagai lokomotif penggerak lahirnya PTKI di Indonesia akan mampu menjadi *world class university*, yang tidak hanya semakin kuat dan tangguh dalam tradisi keilmuan modern, tetapi juga sekaligus kokoh akan tradisi keislaman yang menjadi ‘ruh historis’ organisasi institusionalnya.

Daftar Pustaka

- Abdullah, A., et.al., (2014). Praksis Paradigma Integrasi-Interkoneksi dan Transformasi Islamic Studies di UIN Sunan Kalijaga.
- Arifin, H. (2020). Pendidikan dan Problem Rasialisme Global. *Republika*, 23 Juli.
- Arifin, Z., Ilmu, F., dan, T., Uin, K., Kalijaga, S., Marsda, Y. J., & Yogyakarta, A. (2014). Integrasi Pendidikan Agama-sains Berbasis Eksperimental untuk Membentuk Character Building Mahasiswa Pengembangan Keilmuan Integratif di Universitas Islam Negeri. *Insania*, 19(2), 385–402. <https://doi.org/https://doi.org/10.24090/ins.v19i2.2014.pp385-402>
- Aziz, A. (2013). Paradigma Integrasi Sains dan Agama Upaya Transformasi IAIN Lampung Kearah UIN. *Al-Adyan*, 8(2), 67–90.
- Belchenko, M. A., et.al. (2019). Features of The Educational Process in Modern Higher Education. *Journal of Krasnoyarsk Science*, 8(2), 83. <https://doi.org/10.12731/2070-7568-2019-2-83-97>
- Cortés, M.E., et.al. (2015). The Harmonious Relationship between Faith and Science from The Perspective of Some Great Saints: A Brief Comment. *Journal of Religious Education*, 85(1), 22–31. <https://doi.org/10.1179/0024363914Z.00000000097>
- Cresswell. (2015). *Research Disegn: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixes*. Terj.Royan (3rd ed.). Pustaka Pelajar.
- Darda, A. (2015). Integrasi Ilmu dan Agama: Perkembangan Konseptual di Indonesia. 1, 40.
- Fahyuni, E. F., et.al. (2020). Integrating islamic values and science for millennial students' learning on using seamless mobile media. *Jurnal Pendidikan IPA Indonesia*, 9(2), 231–240. <https://doi.org/10.15294/jpii.v9i2.23209>
- Golshani, M. (2004). Issues in Islam and Science. Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS).
- Hasyim, B. (2013). Islam dan Ilmu Pengetahuan (Pengaruh Temuan Sains terhadap Perubahan Islam). *Jurnal Dakwah Tabligh*, 14(1), 127–139.
- Haight, J. F. (2002). *Science and Religion: From Conflict to Conversation*.
- Huberman, M. dan. (1992). *Analisis Data Kualitatif*. UI Press. [www: uui.ac.id](http://www.uui.ac.id)
- Khoirudin, A. (2017). Sains Islam Berbasis Nalar Ayat-ayat Semesta. *At-Ta'dib*, 12(1), 195. <https://doi.org/10.21111/at-tadib.v12i1.883>
- Luthfiyah. (2019). Mengurai Kebekuan Hubungan Agama dan Sains melalui Pemahaman Saintific Method Perspektif Ian G. Barbour. *Muaddib: Studi Kependidikan Dan Keislaman*, 09(01), 77–99.
- Marchis, G. (2015). Educating Integral Innovators in a European Academic Network New Horizons for Innovation in European Higher Education Institutions. 1(3), 405–411.
- Mubarak, H. (2017). From Aceh for Nusantara: The Contribution of 18th Century Acehnese Ulama's Work in The Integration of Science. *International Journal Of Religious Literature And Heritage*, 6(1). jurnallektur.kemenag.go.id/index.php/heritage/article/download/218/301
- Muhaya, A. (2015). Unity of Sciences According to Al-Ghazali. *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*, 23(2), 311. <https://doi.org/10.21580/ws.23.2.281>
- Muhsin, D., et al., (2002). *Universitas Islam Indonesia Yogyakarta: Sejarah dan Dinamika* (1st ed.). Badan Wakaf UII Yogyakarta.
- Munif, M., & Baharun, H. (2018). Perguruan Tinggi Berbasis Pesantren: Menggagas Interkoneksi Agama dan Sains. *Jurnal Penelitian*, 12(1), 137. <https://doi.org/10.21043/jp.v12i1.4928>
- Stenmark, M. (2005). A Religiously Partisan Science? Islamic and Christian Perspectives. In *Theology and Science*, 3(1), 22–31.
- Thoyib, M. (2016). Haight, Golshani and The Scientific Viewpoint of State Islamic University in Indonesia. *Jurnal Pendidikan Islam*. <https://doi.org/10.15575/jpi.v1i1.612>
- Umar, M. (2016). Konvergensi Agama dan Sains dalam Melacak Basis Ontologi Semesta: Tinjauan Hermeneutika Hadis

Penciptaan. Jurnal Theologia, 27(1),
173.
[https://doi.org/10.21580/teo.2016.27.1.
925](https://doi.org/10.21580/teo.2016.27.1.925)

Universitas Islam Indonesia. (2008). Rencana
Induk Pengembangan (RIP)
Universitas Islam Indonesia
Yogyakarta 2008-2038.

Universitas Islam Indonesia. (2020). Profil
Universitas Islam Indonesia
Yogyakarta. www.uui.ac.id

Proyek Menggapai “Islamic Intellectualism” *Ikhtiar Mencari Alternatif*

Yusdani

Doktor Hukum Islam, Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia
yusdani@uii.ac.id

INFO ARTIKEL

Diterima 10 November 2019
Direvisi 8 Desember 2019
Dipublikasi 22 Maret 2020

Kata kunci:

Islamic intellectualism, integration, Islam,
science and revelation

ABSTRAK

The following article tries to trace the way out of the problem dichotomic regarding religion and science relation. The moslem scholars' response and the solution toward the problem can be classified into islamization and integration. But in the context of islamization still emerges the debates and pros and cons among moslem scholars. As the best solution of this problem according to critical moslem scholars and also that of the founding fathers of Islamic University of Indonesia - UII - between reiligion ang science is the integration. The basic aspect of the integration based on the philosophy of science including of ontology, epistemology and axiology. As the consequent, Islam as revelation can contribute to three pilars of philosophy of science and the building theory of Islamic science must accomodate empirical data and science must consider revelation. Departing from the integration, the direction of Islamic sciences reconstruction based on culture strategy. This strategy needs comprehensive and systematics Islamic horizon that does not only in accordance with circumstance but also denotes the demand of Islamic teaching to express Islam itself as charity that in harmony with time, functional and humanitarian Islam. Only by this, it is possible to produce Islamic Intellectualism in Islamic universities

Pendahuluan

Salah satu alternatif jawaban dan solusi atas persoalan dikhotomik hubungan dan pola relasi antara agama dan ilmu pengetahuan, pilihannya adalah islamisasi ilmu pengetahuan. Islamisasi ilmu pengetahuan dengan demikian bukan barang asing dalam pergumulan antara Islam dengan berbagai bidang ilmu, misalnya ilmu pendidikan Islam dan filsafat ilmu. Diskursus ini, secara historis

telah dipergunakan seperti, *International Institute of Islamic Thought (IIIT)* di Washington DC, Amerika Serikat. Selajutnya, langkah ini juga diikuti menjadi perguruan tinggi atau universitas Islam di Indonesia.¹ Lalu yang menjadi persoalan adalah apakah islamisasi ilmu pengetahuan sebagai sebuah tawaran betul-betul solutif sehingga dapat mengintegrasikan dan dapat menghilangkan dikhotomik antara agama

¹Muhaimin, *Arah Baru Pengembangan Pendidikan Islam, Pemberdayaan, Pengembangan Kurikulum, hingga Redefinisi*

Islamisasi Pengetahuan, (Bandung : Nuansa, 2003), hlm. 330.

dan ilmu pengetahuan secara komprehensif dan integralistik.

Islamisasi ilmu pengetahuan sebagaimana dikemukakan di atas masih menjadi kontroversi dan polemik serta perdebatan di kalangan sarjana Islam.² Inilah alasan mengapa proyek islamisasi ilmu pengetahuan ini terus menjadi bahan perdebatan di dalam studi islam. Persoalan mendasar keilmuan yang diperkarakan di dalamnya, seperti soal keobjektifan dan keuniversalan ilmu, studi di era modern atau kontemporer sekarang ini,³ seperti lontaran kritik paradigmatis oleh Thomas Kuhn.⁴

Terminologi “islamisasi” dapat dipahami sebagai suatu upaya untuk mengislamkan sesuatu - *Islamize* atau *Islamizing*. Langkah menuju islamisasi ilmu pengetahuan ini dipertanyakan oleh sebagian besar sarjana muslim. Karena bagi mereka basis pengembangan ilmu pengetahuan dan fondasi peradaban yang telah dirintis oleh para ilmuwan Islam pada era klasik dan tengah, di era kontemporer ini justru harus diislamisasi.⁵ Secara historis dalam peradaban muslim, umat Islam di era klasik dan tengah memiliki keunggulan dan tradisi keilmuan yang kokoh. Temuan dalam bidang ilmu pengetahuan oleh para ilmuwan Islam

menjadi landasan pokok bagi perkembangan ilmu pengetahuan di era itu dan periode berikutnya. Dalam hubungan inilah proyek islamisasi menimbulkan suatu persoalan serius yaitu mungkinkah islamisasi ilmu pengetahuan dapat dilakukan?

Semangat dan keinginan untuk mengembangkan ilmu pengetahuan berbasis Islam juga dilakukan di Indonesia. Konsep islamisasi ilmu pengetahuan juga diterapkan di berbagai institusi atau lembaga pendidikan level pendidikan dasar, pendidikan menengah hingga perguruan tinggi. Di dalam institusi pendidikan Islam seperti itu dalam berbagai bidang disiplin yang sudah diislamisasi, seperti politik, sosiologi, psikologi, dan lain-lain, di samping pengajaran pada ilmu keislaman yang telah ada, seperti fikih, tasawuf, nahwu, lugah, dan lain-lain. Dari rancangan ini yang hendak dicapai adalah menghasilkan *Islamic Intellectualism* (*ulul albab*) yaitu para sarjana yang dalam diri mereka terintegrasi secara komprehensif dan terpadu ilmu umum dan sekaligus memahami agama secara komprehensif. Oleh karena itu, produk yang ingin dihasilkan adalah ilmuwan selain menguasai ilmu-ilmu yang mereka tekuni,

²Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam: Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik*. (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2012), hlm. 124.

³Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2003), hlm. 129.

⁴ Thomas Kuhn, *Peran Paradigma dalam Revolusi Sains*. (Bandung: Rosdakarya, 1993), hlm. 43-51.

⁵Abu Bakar Adenan Siregar, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, (Medan: UIN Sumatera Utara, 2010), hlm. 91.

para ilmuwan ini menguasai sisi keislaman. Dengan ilmu yang mereka kuasai dapat pula menguatkan kebenaran Islam berdasarkan ilmu yang ditekuninya. Begitu pula sebaliknya sarjana muslim dalam disiplin ilmu-ilmu yang lain, tidak hanya semata-mata memahami ilmu-ilmu yang ditekuninya, juga mampu menangkap rahasia kebenaran Islam di balik ilmu yang ditekuninya itu.⁶ Atas dasar itulah kiranya dapat dimengerti bahwa islamisasi ilmu pengetahuan merupakan sebuah upaya mengikis habis adanya dikhotomi keilmuan Islam dan ilmu pengetahuan pada umumnya.

Islamisasi dalam Perdebatan

Gagasan dan proyek islamisasi ilmu pengetahuan sebagaimana dikemukakan di atas, dibarengi dengan terbitnya beberapa karya akademik,⁷ dan karya-karya lainnya. Dengan demikian, proyek islamisasi ilmu pengetahuan di era kontemporer menjadi

pembahasan penting terkait masa depan Islam dan masa depan pengembangan ilmu pengetahuan dan peradaban berbasis keislaman.⁸

Munculnya proyek dan wacana islamisasi ilmu pengetahuan dilatarbelakangi karena ilmu pengetahuan modern yang dikembangkan oleh Barat era kontemporer sekarang ini sekalipun makin memperlihatkan perkembangannya yang sangat spektakuler tetapi tidak berkorelasi positif dengan pencapaian peningkatan kesejahteraan umat manusia.⁹

Namun wacana dan proyek islamisasi ilmu pengetahuan di atas menjadi polemik dan kontroversi serta perdebatan. Ada beberapa tipologi yang menggambarkan tentang sikap terhadap ilmu pengetahuan dan teknologi modern.¹⁰ Sekurang-kurangnya penyikapan terhadap proyek islamisasi ini terdapat empat kecenderungan, yaitu

⁶ Hajar Mutahir, "Permikiran Mulyadhi Kartanegara tentang Islamisasi Ilmu dan relevansinya dengan Pengembangan Ilmu Pengetahuan di Universitas Islam", dikutip dari <http://repo.iain-tulungagung.ac.id/5831/> diakses 14 Juni 2020.

⁷ Ismail Al-Faruqi, *Islamization of knowledge: General Principle and Work Plan*, (Washington: IIIT, 1982), Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), Ziauddin Sardar, "An Early Crescent: The Future Knowledge and the Environment In Islam", (London: Mansell, 1989), "Exploration In Islamic Science", (London: Mansell, 1989), "Islamic Future, The Shape of Ideas to Come", (London: Mansell, 1985). Edisi inonesia buku Sardar, "Jihad intelektual: merumuskan parameter-parameter Sains Islam", (Surabaya: Risalah Gusti, 1998), "Rekayasa Masa Depan Peradaban Islam", (Bandung: Mizan 1986), Perves Hoodbhoy, *Islam and Science:*

Religious Orthodoxy and The Battle for Rationality, (London: Zed Books, 1991).

⁸ Zainal Abidin Bagir dalam pengantar *Melacak Jejak Tuhan Dalam Sains: Tafsir Islami atas Sains*, (Bandung: Mizan, 2004), hlm. xii.

⁹ Fritjof Capra menyebutnya sebagai penyakit-penyakit peradaban, "Titik Balik Peradaban, Sains, Masyarakat, dan Kebangkitan Kebudayaan (terjemah dari *The Turning Point: Science, Society and The Rising Culture*)", (Yogyakarta: Benteng Budaya 1997), hlm. 8.

¹⁰ Ziauddin Sardar, "Exploration in Islamic Science", (Mansell Publishing Ltd, 1989), Osman Bakar, "Tawhid and Science", (Kuala Lumpur: Secretariat Islamic Philosophy and Science, 1991), atau Ibrahim Kalin, "Three Views of Science in The Islamic World", dalam Ted Petters, Muzaffar Iqbal, dan S.N. Haq, "God Life and The Cosmo's", (Ashgate, 2002).

1. Sekelompok sarjana yang beranggapan bahwa ilmu pengetahuan sepenuhnya bebas nilai. Fokus para sarjana kelompok ini merupakan suatu keharusan bagi umat Islam untuk berusaha keluar dari keterbelakangan dalam bidang penguasaan ilmu pengetahuan. Kalaupun terdapat kelemahan dan kekurangan dalam bidang ini terkait dengan penerapan ilmu pengetahuan dan teknologi. Dengan begitu, penerapannya yang harus disesuaikan dengan etika Islam. Bahkan kelompok sarjana ini bahwa kemajuan ilmu pengetahuan di Barat merupakan perkembangan kemajuan lebih lanjut dari prestasi yang pernah dicapai oleh kaum muslimin dalam bidang peradaban umat manusia.¹¹

2. Kelompok sarjana atau ilmuwan muslim lainnya berpendirian bahwa Alquran perlu ditafsirkan kembali sehingga tampak sesuai dengan inovasi paling mutakhir dari ilmu pengetahuan modern dan teknologi. Bahkan itulah yang disebut sebagai mukjizat ilmiah yang dapat menjadi bukti kebenaran Alquran.¹²

3. Bagi kelompok ini ilmu pengetahuan yang dikembangkan sekarang dipengaruhi oleh tata nilai kebaratan, dan bagi orang Islam tidak dapat menerima ilmu pengetahuan tersebut. Oleh karena itu, etika Islam dapat dijadikan dasar pijak

dalam pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, itulah yang disebut islamisasi ilmu pengetahuan.¹³ Penting dicatat di sini para sarjana kelompok ini belum ada kesepakatan tentang apa yang disebut ilmu pengetahuan yang islami. Dalam hubungan ini, ada ilmuwan yang terfokus pada aspek epistemologi ilmu pengetahuan. Sedangkan di sisi lain ada sekelompok sarjana muslim yang lebih menekankan sisi ontologisnya.¹⁴

4. Terdapat kelompok lain di satu pihak menolak dan mengkritik teori yang dikembangkan oleh Barat, seperti teori evolusi (neo-) Darwinian. Sedangkan di lain pihak mereka menerima teori yang dikembangkan di Barat, seperti teori kosmologi *Big Bang*. Baik penolakan maupun penerimaan ini didasarkan pandangan dan pemahaman mereka terhadap ajaran Islam.¹⁵

Para ilmuwan pengkritik gagasan islamisasi ilmu pengetahuan di atas antara lain adalah Rahman, Hoodbhoy, Abdussalam, Sourosh, Bassam Tibi, dan Muhsin Mahdi. Kemudian ilmuwan muslim lain yang menolak islamisasi ini adalah Fazlur Rahman, karena baginya *pertama*, pertanggungjawaban moral para pelaku islamisasi ilmu pengetahuan. *Kedua*, mendesaknya dilakukan identifikasi terhadap khazanah yang

¹¹ Zainal Abidin Bagir dalam makalah yang ditulis untuk seminar sehari, "*Pemikiran Murtadha Muthahhari, Teologi Islam dan Persoalan Kontemporer: Islam dan Sains Modern Perspektif Muthahhari*", (Yogyakarta, Mei, 2004), hlm .1.

¹² Zainal Abidin Bagir, hlm. 1.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid*, hlm. 2.

¹⁵ Zainal Abidin Bagir, hlm. 2.

dimiliki umat Islam jika ingin melakukan gerakan proyek islamisasi ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan modern, dianggap gagal dalam menghadirkan sebuah peradaban. Selain itu, juga Ilmu pengetahuan pada kenyataannya tidak dapat mendatangkan kesejahteraan hidup bagi umat manusia.¹⁶

Problema ilmu pengetahuan dan teknologi telah disalahgunakan karena didasarkan pada asumsi bebas nilai. Sehingga pengislaman ilmu pengetahuan tidak dapat dilakukan sebab faktor kekeliruannya terletak pada penyalahgunaannya. Dalam kaitan ini, ilmu pengetahuan memiliki dua kualitas, seperti pisau bermata dua yang penggunaannya harus dengan berhati-hati, penuh pertanggungjawaban dalam mempergunakannya secara benar ketika memperolehnya.¹⁷ Oleh karena itu, selama masalah ini masih menyangkut islamisasi ilmu pengetahuan, dalam pandangan juru bicara neo-modernisme ini, lebih baik dan lebih strategis jika kaum muslimin untuk lebih banyak berkreasi untuk meningkatkan kreativitas ketimbang menciptakan ilmu pengetahuan yang terislamkan.¹⁸

Dalam hubungan ini yang dimaksud dengan berkreasi adalah menghasilkan cendekiawan muslim yang mempunyai kemampuan berfikir kreatif dan progresif

untuk mengejar ketertinggalan dunia Islam terhadap Barat dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi. Untuk melangkah ke arah itu, harus berpijak pada Alqur'an, untuk melakukan, *pertama*, perlu melakukan rekonstruksi total atas warisan khazanah intelektual Islam dengan kriterium etika Alquran sebagai penilai. Bersamaan dengan itu, dilakukan pengkritisan terhadap kelemahan/kekurangan ilmu pengetahuan modern yang dikembangkan saat ini.¹⁹ Adapun tujuan dari semua ini adalah menciptakan *islamic intellectualism* untuk mengembangkan ilmu pengetahuan dan peradaban.

Integrasi Agama dan Ilmu Pengetahuan

Dalam wacana relasi antara Islam dan *science*, secara umum teori yang dijadikan sebagai rujukan adalah pandangan Barbour dan John F. Hought. Terhadap teori Barbour ini, muncul beberapa kritik tajam, terutama kritik dari S.H. Nasr dan Smith. Dalam pandangan dua kritikus ini dikemukakan bahwa teori integrasi yang digagas oleh Barbour diasumsikan dapat berdampak negatif yaitu sisi teologi karena seolah tampak teologi ditundukkan atau menyesuaikan diri secara total pada teori ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, bagi kedua ilmuwan di atas yang merupakan

¹⁶ Fritjof Capra, *Titik Balik Peradaban, Sains, Masyarakat, dan Kebangkitan*, (Yogyakarta: Benteng Budaya, 1997), 8.

¹⁷ Adnin Armas, "Westernisasi dan Islamisasi Ilmu", hlm.15.

¹⁸ Syahril, "Islamisasi Sains dan Penolakan Fazlur Rahman", dalam *Lentera*, Vol. 1, No. 1, Juni 2017, hlm. 78.

¹⁹ *Ibid.*

pendukung filsafat perenial, ideal dan seharusnya justru sebaliknya yaitu teologi atau tradisi yang menjadi indikator dasar bagi teori-teori ilmiah ilmu pengetahuan. Sebagaimana Barbour, juga bagi kedua ilmuwan di atas memandang ilmu pengetahuan terutama dari sisi dasar filsafatnya dan dasar keagamanya. Sedangkan bagi Barbour sangat memungkinkan terjadinya perubahan konseptual pada teologi karena didasarkan pada temuan ilmu pengetahuan. Bagi kedua tokoh ini melihat implikasi teologis bagi pengembangan ilmu pengetahuan mesti dinilai dari perspektif tradisi yang sudah tidak dipertanyakan kebenarannya lagi sepanjang berabad-abad.²⁰

Selanjutnya pandangan serupa sekalipun tidak sama persis dengan pandangan Barbour, pandangan yang membagi relasi ilmu pengetahuan dengan agama menjadi *conflict*, *contrast*, *contact*, dan *confirmation*. Klasifikasi ini dapat dikatakan merupakan suatu *stage* pengembangan lebih lanjut dari kategori seperti dalam pandangan yang dikemukakan oleh Barbour.²¹ Relasi Konflik antara agama dan ilmu pengetahuan terjadi karena sebagai akibat tidak jelasnya pembatasan antara ilmu pengetahuan dan agama. Dalam hubungan ini, ilmu pengetahuan dan agama dipahami sebagai

relasi yang selalu berkompetisi dan rival berat, terutama dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan yang sama dalam dua bidang ini, sehingga seolah orang harus memilih salah satu apakah ilmu pengetahuan atau agama. Karenanya, langkah pertama yang perlu dilakukan adalah menarik garis pemisah yang tegas antara wilayah ilmu pengetahuan dan agama. Pandangan demikian ini menyerupai teori independensi antara ilmu pengetahuan dan agama. Selanjutnya menuju tahapan lebih lanjut. Tahapan ini dipengaruhi faktor psikologis bahwa dalam lapangan ilmu yang tidak sejenis berbeda dibutuhkan suatu koherensi. Akan tetapi hal ini diartikan menginterpretasikan scientific data berdasarkan kerangka keagamaan untuk meningkatkan pemahaman teologi. Asumsi ini berangkat dari keyakinan bahwa temuan ilmu pengetahuan mengenai alam punya keterkaitan dengan pemahaman keagamaan. *Body of knowledge* ilmu pengetahuan membutuhkan dukungan data empiris.²²

Gagasan tersebut di atas menuju langkah lebih jauh yaitu pada *confirmation stage* untuk usaha pendasaran ilmu pengetahuan dan asumsi teologis-metafisisnya berdasarkan pandangan dasar agama mengenai kenyataan sekurang-kurangnya untuk agama samawi. Pada akhirnya akan sampai pada pengakuan akan

²⁰ Waston, "Hubungan Sains dan Agama: Refleksi Filosofis atas Pemikiran Ian G. Barbour", dalam *Profetika*, Jurnal Studi Islam, Vol. 15, No. 1, Juni 2014: 76.

²¹ Ian G. Barbour, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, (San Fransisco: Harper SanFransisco, 1990).

²² John F. Haught. *Perjumpaan Sains dan Agama*. Terjemahan Franciscus Burgias. (Bandung: Mizan bekerja sama dengan CRCS, dan ICAS Jakart, 2004), hlm. 17-19.

adanya wujud Tuhan. Asumsi teologis-metafisis ilmu pengetahuan sebagaimana dikemukakan Hought.²³

Dalam konteks penjelasan tentang relasi ilmu pengetahuan dengan agama, sekalipun mempunyai pemikiran yang berbeda, Hought dan Golshani memiliki pandangan yang sama dalam hal penggunaan metafora yang akarnya sama. Haught berusaha untuk mendasarkan ilmu pengetahuan pada pandangan keagamaan tentang realitas. Ketika menjelaskan tentang *Islamic Science* dan *Secular Science*, Golshani mengemukakan argumentasi yaitu bahwa asumsi metafisis ilmu pengetahuan dapat didasarkan pada *worldview* agama.²⁴

Sebagaimana juga dijelaskan oleh Haught, ilmu pengetahuan berangkat dari berasumsi bahwa alam yang menjadi objek kajiannya adalah alam yang rasional: teratur dan memiliki hukum-hukum. Pada dirinya sendiri, ilmu pengetahuan itu sendiri dalam hubungan ini tidak ada kandungan penjelasan tentang asumsi tersebut. Asumsi seperti ini bagi ilmu pengetahuan sekuler, dijadikan sebuah aksioma. Dengan demikian, dalam pandangan kedua ilmuwan ini agama dapat dijadikan pijakan bagi aktivitas ilmu pengetahuan.²⁵

Bertitik-tolak dari berbagai penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa sekalipun terminologi islamisasi ilmu pengetahuan, merupakan usaha pemberian pentingnya etika

agama dalam pengembangan ilmu pengetahuan, perlu disadari ilmu pengetahuan dapat dikembangkan baik untuk konteks keagamaan maupun non keagamaan. Dalam kaitan ini, Golshani dengan tegas menyatakan bahwa temuan akademis dan hukum-hukum alam, klasifikasi dan pengidentitasan Barat sebagai sekuler atau Timur sebagai agamis menjadi tidak begitu relevan. Perbedaan mendasar akan terjadi sewaktu peneliti memaknai temuan ilmiah. Penting untuk dicatat bahwa pandangan seperti ini sebagai tahap kontak bagi Haught.²⁶ Dalam konteks ini, Golshani dapat dikatakan merupakan ilmuwan mutakhir dalam diskursus mutakhir tentang relasi agama dan ilmu pengetahuan ini. Sebagaimana diketahui periode sebelumnya bahwa para sarjana muslim yang muncul membahas ilmu pengetahuan dan agama adalah seperti, “*dewesternisasi ilmu*”, Islamisasi Ilmu; ilmu pengetahuan Islam kontemporer. Para pemikir ini ada yang dalam atau aspek epistemologi, sedikit perhatian pada sisi metafisika kecuali Al-Attas, yang sangat mendalam membahas aspek metafisis.²⁷

Gagasan para pemikir muslim tersebut di atas sudah tentu berbeda-beda antara satu sama lain. Akan tetapi, salah satu kelemahan paling mendasar dari wacana islamisasi ilmu pengetahuan adalah terutama dari sisi konstruksi dan basis filosofis pengembangan

²³ *Ibid.*, hlm. 27-29. Waston, “Hubungan, hlm. 85.

²⁴Mehdi Gholshani, *Filsafat Sains Menurut Al Qur'an*. Terjemahan Agus Effendi. (Bandung : Mizan, 1999), hlm. 48.

²⁵ Waston, “Hubungan, hlm. 86.

²⁶Mehdi Gholshani, *Filsafat*, hlm. 72-73.

²⁷Waston, “Hubungan, hlm. 86.

ilmu pengetahuan itu sendiri. Implikasinya adalah menyebabkan proyek islamisasi ini telah disalahpahami. Oleh karena itu, dalam pandangan Golshani sebenarnya gagasan islamisasi ilmu pengetahuan bukan suatu gagasan merombak ilmu pengetahuan yang ada sekarang secara subversif dan total. Akan tetapi untuk memberikan filosofis-etik berbasis pandangan Islam. Dengan begitu, walaupun ada ilmu pengetahuan Islam, merupakan pengembangan lebih maju dari ilmu pengetahuan saat ini, dan sekaligus bukan mendekonstruksi secara total ilmu pengetahuan yang sudah ada. Dikatakan lebih jauh itu, adalah karena berkeinginan memberikan kerangka dasar baik aspek epistemologis, sisi etis dan metafisis yang didasarkan pada moral Islam untuk mengembangkan aktivitas ilmiah dan ilmu pengetahuan. Dalam pandangan Golshani penjelasan sisi fisik alam merupakan aktivitas ilmiah atau ilmu pengetahuan, agama masuk dan baru dibutuhkan ketika penjelasan akhir tentang ilmu pengetahuan.²⁸

Bertitik-tolak dari penjelasan di atas, untuk hal yang lebih implementatif, ilmu pengetahuan yang dikembangkan oleh umat Islam tidaklah merupakan bukanlah jenis ilmu pengetahuan baru dan berbeda sama sekali dengan ilmu pengetahuan yang sudah dikembangkan sekarang ini, sebagai yang ideal adalah bahwa ilmu pengetahuan itu didasarkan pada pemahaman yang

komprehensif mengenai *Islamic Worldview*. Dengan demikian dalam kaitan ini, yang sangat dibutuhkan dalam pengembangan ilmu pengetahuan adalah mencakup tiga hal sekaligus yaitu aspek epistemologi, metafisika, dan juga etika Islam sebagai dasar pijak pengembangan ilmu pengetahuan.²⁹

Dalam spektrum yang begitu luas pandangan mengenai hubungan ilmu pengetahuan dan Islam, sebagaimana telah dikemukakan dalam uraian sebelumnya sebagai juru bicara neo-modernisme Islam, yaitu Rahman, yang menolak gagasan islamisasi ilmu pengetahuan di atas. Pandangan Rahman ini berdasarkan pada suatu asumsi dasar bahwa ilmu pengetahuan adalah *value free*.³⁰ Akan tetapi yang merupakan problema mendasar dalam pandangan tokoh ini adalah kemampuan sarjana muslim dalam menyediakan sebuah sistem etika komprehensif yang bisa memberikan jawaban terhadap problem baru secara responsif sebagai dampak dari kemajuan ilmiah. Dengan demikian, dalam kaitan ini yang urgen dan mendesak bagi Rahman adalah memformulasikan etika yang dapat dijadikan dasar untuk melakukan jawaban responsif dan cepat terhadap persoalan-persoalan baru dari perkembangan ilmu pengetahuan.³¹

Dalam wilayah etika sebagai basis pengembangan ilmu pengetahuan di atas, diskursus umat Islam dalam pengembangan

²⁸ Mehdi Gholshani, *Filsafat*, hlm. 246.

²⁹ Waston, "Hubungan, hlm. 87

³⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*,

(Chicago & London: The University of Chicago Press, 1992), hlm. 18.

³¹ Waston, "Hubungan, hlm. 85

ilmu fikih. Tampaknya para ahli fikih dapat memberikan jawaban secara kreatif terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan kontemporer secara cepat dan responsif karena ahli fikih relatif lebih akomodatif dengan perkembangan baru sehingga ada koherensi epistemik antara fikih dan ilmu pengetahuan. Akan tetapi dinamika ini mengalami kemunduran di era belakangan ini. Hal ini terjadi disebabkan hampir mandeknya pengembangan ilmu pengetahuan di dunia Islam dan ilmu pengetahuan berkembang begitu pesat sebagaimana yang dapat disaksikan sekarang ini.³²

Sejauh berbagai penjelasan dan uraian di atas, menunjukkan ada beberapa pola atau model integrasi antara ilmu pengetahuan dan Islam. Tampaknya dengan beragamnya model integrasi di atas mungkin dan dapat dikembangkan lebih lanjut sudah tentu yang perlu memperoleh perhatian yang serius adalah bahwa munculnya beberapa jenis integrasi.³³

Citra Dualisme Pendidikan Islam di Indonesia

Perguruan Tinggi Islam adalah sebuah institusi pendidikan tinggi sebagai image Islam di Indonesia. Penamaan perguruan tinggi atau universitas dengan Islam tentu saja mencitrakan misi yang diemban dan

dikembangkannya. Sudah tentu, Universitas Islam bertitik tolak dari nilai dan ajaran Islam universal. Image tersebut sebagai wujud dan manifestasi dari Islam yang *rahmatan li al-'alamin*.³⁴

Universitas Islam pertama dan tertua di Indonesia adalah Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta.³⁵ Didirikannya berbagai perguruan tinggi Islam di Indonesia tampaknya bercita-cita dan berkeinginan kuat mempunyai landasan filsafat ilmu dan filsafat pendidikan yang berkarakter Islam. Dengan demikian dapat dipahami bahwa kelahiran perguruan tinggi Islam karena adanya tuntutan dan realitas objektif bangsa Indonesia di satu pihak dan keinginan mengimplementasikan filsafat bidang pendidikan dan ilmu pengetahuan bersumber Islam di pihak lain. Akan tetapi citra dan keistimewaan atau *excellency* universitas atau perguruan tinggi Islam sampai sekarang dalam pengamatan beberapa pihak belum dapat membuktikan keunggulan dimaksud dibandingkan dengan universitas lain pada umumnya. Hal ini disebabkan mungkin karena belum tertatanya filsafat ilmu-ilmu Islam.³⁶

Secara historis, universitas atau perguruan tinggi Islam di atas yang awal pendiriannya dibuka Fakultas Ilmu Agama (FIAI), ada pula yang awal pendiriannya

³² Ibrahim Moosa, *God, Life and Cosmos. Cristian and Islamic Perspectives* (Lahore: Ausgate, 2000), hlm. 329-356.

³³ Waston, "Hubungan, hlm. 88.

³⁴ Juhaya S. Praja, *Filsafat dan Metodologi dalam Islam dan Penerapannya di Indonesia*, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm.134.

³⁵ Tim Editor, *Setengah Abad UII Sejarah Perkembangan Universitas Islam Indonesia*, (Yogyakarta: UII Press, 1995), hlm.17-25.

³⁶ *Ibid*, hlm.134 – 135.

dibuka fakultas umum. Universitas atau perguruan tinggi Islam model yang pertama, misalnya Universitas Islam Bandung. Sedangkan universitas Islam model kedua, seperti Universitas Islam Nusantara Bandung. Universitas dengan pola yang awal dengan sangat jelas menunjukkan tujuan dan citra Islamnya. Sementara untuk universitas model yang kedua, citra keislamannya terbaca dalam statuta, tujuan dan penerapannya terlihat dalam struktur kurikulum. Universitas Islam kedua ini dengan menunjukkan keinginan untuk memilih model integrasi seperti yang terlihat jelas pada Universitas Pasundan di Bandung.³⁷

Universitas Islam yang pendiriannya dimulai dengan Fakultas Agama umumnya didirikan oleh tokoh-tokoh yang mempunyai pandangan bahwa Islam adalah agama yang mencakup petunjuk hidup dalam keseluruhan aspeknya. Oleh karena itu, Islam hendaklah menjadi titik tolak dalam setiap tindakan. Sementara itu, Universitas Islam yang pada awal pendiriannya hanya membuka fakultas-fakultas bukan agama, pada umumnya didirikan oleh mereka yang berlatar belakang pendidikan Barat atau setidaknya mempunyai pandangan bahwa model pendidikan Barat yang telah maju dapat dijadikan sarana atau instrumen untuk mencitrakan Islam. Dengan kata lain, islamisasi ilmu pengetahuan dapat dilakukan melalui pengislaman kaum intelektual dan instrumen institusional ala Barat. Istilah yang

lahir pada 1970 dan 1980-an adalah mengulamakan intelektual. Ini berarti bahwa kaum terpelajar yang menguasai bidang disiplin ilmu perlu dibekali dengan ilmu pengetahuan agama secara akademik.³⁸

Bertitik-tolak dari kedua latar belakang pendirian universitas Islam tersebut dalam perkembangan selanjutnya mempunyai persoalan masing-masing. Universitas Islam model yang pertama terjebak pada bentuk legalisasi/formalisasi disiplin ilmu-ilmu berdasarkan dalil-dalil *naqli*. Teori-teori Barat dalam berbagai bidang disiplin ilmu diberikan justifikasi ayat-ayat Alquran dan atau hadis (ayatisasi). Sementara universitas Islam model yang kedua terjebak kebingungan dalam memulai pengembangan Islam sebagai disiplin ilmu sesuai dengan fakultas-fakultas yang dimilikinya.³⁹

Kelemahan universitas Islam model yang pertama tampaknya disebabkan oleh kelemahan dalam menguasai teori-teori dan filsafat ilmu yang ditransmisi dari Barat. Di samping itu, tampaknya pengetahuan para tokohnya sangat dominan dalam penguasaan ilmu-ilmu spekulatif dan normatif atau terlalu kaku berpegang pada aspek-aspek teologis dan yuridis-formal. Sedangkan kelemahan pada Universitas Islam model yang kedua kiranya disebabkan karena para tokohnya yang cukup menguasai teori dan filsafat ilmu Barat, ternyata relatif lemah dalam penguasaan ilmu-ilmu keislaman atau khazanah warisan keislaman klasik.

³⁷*Ibid*, hlm.135.

³⁸*Ibid*, hlm.135- 136.

³⁹*Ibid*, hlm.136.

Akibatnya, mereka terlalu terkonsentrasi pada struktur keilmuan yang dibangun atas data empiris. Jalan keluar yang ada pada kedua model universitas Islam dan mengeliminasi masing-masing kelemahannya. Kecenderungan terakhir ini tampaknya tengah dirintis oleh kedua tipologi universitas Islam di Indonesia itu. Dengan demikian, citra dualisme pendidikan diharapkan dapat teratasi.⁴⁰

Mencari Paradigma Alternatif

Secara historis berdirinya universitas Islam di Indonesia diharapkan dapat terpenuhinya dua kepentingan sekaligus. *Pertama*, sebagai institusi akademik, yang bertugas untuk melaksanakan aspek pengajaran, pendidikan, riset dan pengabdian masyarakat. *Kedua* sebagai lembaga pendidikan keagamaan Islam. Tujuan kedua ini sudah tentu berbeda dengan model kelembagaan yang pertama. Dalam hubungan inilah terdapat perbedaan mendasar misi dan visi antara perguruan tinggi Islam dengan perguruan tinggi pada umumnya. Akan tetapi hal ini juga menunjukkan adanya *overlapping* perguruan tinggi Islam di satu pihak sebagai lembaga akademik sedangkan di pihak sebagai lembaga keagamaan sehingga menimbulkan dilemma. Fenomena tumpang tindih antara misi keilmuan pada satu pihak

dan misi keagamaan di pihak lain terkadang kurang begitu disadari oleh para pihak. Sepanjang dua misi ini dapat berjalan seimbang tidak ada persoalan tetapi jika terjadi sebaliknya dapat berimplikasi pada mematikan kreativitas.⁴¹

Merespons sinyalemen adanya dikotomik dalam pengembangan ilmu pengetahuan di dunia Islam dan perguruan tinggi tersebut berawal dari kesulitan pengembangan filsafat ilmu dalam Islam berakar pada kesulitan ilmuwan muslim yang *committed-involved* untuk dapat membedakan secara jernih dan tegas batas-batas antara aspek “*al-aql al-dini al-qadim al-lahuti dan al-aql al-dini al-qadim al-lahuti*” (terjemahan bebasnya adalah *aksiomatik positivistik monistik dan asumtif probabilistik pluralistik*)⁴² dalam pengembangan ilmu dalam Islam. Terjadi proses hubungan yang bersifat dialogis dan interdependensi wilayah ontologi, epistemologi dan aksiologi.⁴³ Ilmu apapun yang disusun mesti mempunyai paradigma kefilosofatan (keilmuan) atau sering disebut sebagai struktur fundamental keilmuan.

Citra dualisme pendidikan universitas Islam sebagaimana digambarkan di atas berasal dari krisis bangunan teori - *Theory Building* - keilmuan Islam karena bersumber dari selain kurangnya dimensi empirisitas dan

⁴⁰*Ibid*, hlm.136 - 137.

⁴¹ Wardani, "Integrasi dan Filsafat: Perspektif Filsafat Ilmu", dalam *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 18, No. 1, Januari - Juni 2019, hlm. 1-18.

⁴² M.Arkoun, *al-Fikr al-Usuli wa Istihalat al-Ta'sil Nahwa Tarikh* (Beirut: Dar al-Saqi, 2002). M.Arkoun, *Tarikhayatuh al-Fikr al-Arabi al-Islami*, terjemahan Hashim Salih (Beirut:

Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1986), hlm.143 dan dalam bukunya *al-Fikr al-Islami: Naqd wa Ijtihad*, terjemahan Hashim Salih (Beirut: Dar al-Saqi, 1990), hlm.267-269.

⁴³ John Bousfield, " Islamic Philosophy in South East Asia", dalam M.B. Hooker (ed.), *Islam in South East Asia* (Leiden, E.J. Brill, 1983), hlm.96,128-129.

juga belum adanya sistematisasi secara menyeluruh, hal ini semua telah disadari oleh kalangan ilmuwan Islam merupakan problem serius yang mendesak untuk dicarikan solusinya secara akademis dan religius sekaligus.¹⁵ Namun demikian, pencarian solusi atas persoalan ini tidak dapat jawab dengan menerapkan proyek islamisasi ilmu pengetahuan (*natural sciences*) dan ilmu-ilmu sosial (*social and humanitites sciences*) modern Barat. Karena *theoretical framework* ilmu pengetahuan dan ilmu-ilmu sosial modern juga tengah dilanda krisis akut sisi epistemologisnya. Jika *theoretical framework* keilmuan dan kajian Islam sedang terjebak pada dikhotomik yaitu cara berpikir deduktif teologis normatif dan kurang mengapresiasi dimensi induktif historis sosiologis. Sedangkan, keilmuan Barat sekuler terjebak pada positivistik yang tidak pernah mengakomodasi, mengapresiasi dan mempertimbangkan aspek wahyu sebagai *theoretical frameworknya*.⁴⁴

Berdasarkan uraian di atas, sesuatu langkah yang mendesak dan urgen untuk dilakukan adalah usaha mendekatkan dan sekaligus mendialogkan serta mengintegrasikan aspek epistemologis dari karakteristik dua keilmuan tersebut sehingga diharapkan dapat melahirkan sebuah sintesa kreatif alias integrasi yang dapat

diharapkan menjadi mutual-simbiosis, dapat diterimanya dimensi wahyu transendental di dalam pengembangan ilmu pengetahuan pada umumnya dan dapat memasukkan fakta sosial empiris di dalam analisis transendental deduktif teologis normatif bagi ilmu-ilmu keislaman, menyatukan elemen etis religius ke wilayah ilmu pengetahuan dan ilmu sosial modern ini.⁴⁵ Dalam hubungan inilah pilihan integrasi antara Islam dan ilmu pengetahuan merupakan pilhan yang sangat mungkin dilakukan, akan tetapi perlu dicatat di sini integrasi yang dimaksud ini tidak bersifat eklektik⁴⁶ namun lebih merupakan orientasi baru ilmu pengetahuan didasarkan pada etika agama.

Tawaran yang dikemukakan di atas,⁴⁷ adalah dalam kerangka integrasi dua tradisi keilmuan di atas. Sebagaimana diusulkan di atas adalah bahwa disadari secara penuh bahwa setiap gugus ilmu pengetahuan tidak dapat dipisahkan dari *basic assumptions* yang dibangun dan mendasarinya serta alias tidak bebas nilai (*value free*) tetapi bebas untuk dinilai; dalam kaitan ini sudah sewajarnya wahyu dan realitas wahyu serta realitas empiris yang dapat menjadi sumber bagi pengembangan ilmu pengetahuan. Dengan begitu, mendikhotomikan atau bahkan memarginalkan kebenaran wahyu dari studi ilmiah terutama dalam wilayah kajian ilmu

⁴⁴ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, (Selangor: IIU & IIIT, 1996), hlm. 171-196.

⁴⁵ Abdul Hamid A. Abu Sulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, 1st Edition (Herndon, Virginia: IIIT, 1983), hlm. 21.

⁴⁶ *Ibid*, hlm. 6.

⁴⁷ Muhammad Anas az-Zarqa, "Tahqiq Islamiyah 'Ilm al-Iqtisad: al-Mafhum wa al-Manhaj," dalam *Toward Islamization of Disciplines*, kumpulan makalah seminar (Herdon: IIIT, 1989).hlm.324.

pengetahuan alam dan *social sciences* maupun ilmu-ilmu kemanusiaan merupakan suatu pandangan yang tidak dapat dipertanggungjawabkan kebenarannya baik dari sisi ilmu maupun agama sekaligus.⁴⁸

Perlu diperhatikan dalam kaitan ini bahwa ilmu pengetahuan dan ilmu sosial yang dimaksudkan di atas merupakan ilmu pengetahuan (*natural sciences*) dan ilmu sosial serta humaniora (*social and humanities sciences*) pada umumnya. Oleh sebab itu, ilmu pengetahuan dan ilmu sosial kemanusiaan tidak hanya terbatas pada kategori dan klasifikasi yang sudah *established* bahkan dapat dikembangkan lebih jauh lagi. Penolakan inspirasi dan intervensi wahyu dalam kegiatan akademis merupakan suatu yang kurang begitu relevan. Implikasinya adalah bahwa referensi ilmu juga harus diinspirasi dari wahyu dan data empiris. Akan tetapi, *unified model* ini dimaksudkan untuk mengintegrasikan ilmu yang diinspirasi oleh wahyu dan didasarkan realitas pengalaman empiris manusia dalam berbagai bidang.⁴⁹

Dari berbagai model tawaran integrasi ilmu agama dengan ilmu umum, sebagaimana dikemukakan, ada aksentuasi yang sama tentang bahwa wahyu, baik Alquran dan Sunnah, menjadi sumber atau setidaknya inspirasi. Kekuatan tawaran ini adalah pada pelapisan dan skala prioritas, seperti metode dan pendekatan adalah hal pertama yang

dipahami sebelum mempelajari ilmu-ilmu Islam dan ilmu-ilmu umum. Kekuatan lain adalah kemampuannya mempertemukan pada tingkat epistemologis antara ilmu-ilmu empiris (Barat Sekuler) sebagai “peradaban ilmu” (*hadârat al-‘ilm*), ilmu-ilmu yang basisnya teks keagamaan dalam Islam sebagai “peradaban teks” (*hadârat al-nas*), dan ilmu-ilmu rasional-filosofis sebagai peradaban filsafat” (*hadârat al-falsafah*).⁵⁰ Dalam sejarah awal berdirinya Universitas Islam, IAIN, Islam diperkenalkan bergerak dari pengenalan umum ke spesialisasi bidang. Berbeda dengan penekanan pada materi (*mâddah*) kajian Islam komprehensif dan menyeluruh, lebih menekankan pada aspek metode (*tarîqah*).⁵¹ Namun, sisi kelemahan dari tawaran seperti ini hanya menunjukkan pintu gerbangnya atau jembatan dari kejauhan, padahal mendialogkan antara kebenaran wahyu dengan ilmu “sekuler” tidak semudah seperti yang dibayangkan, karena ilmu-ilmu “sekuler” lahir dari penelitian empiris di masyarakat Barat yang awalnya tidak mengakui kebenaran wahyu, dan memang tidak mudah merangkul secara bersama antara agama dan ilmu pengetahuan sebagai kesatuan kajian dalam sebuah tenunan kajian ilmiah.⁵²

Selangkah lebih maju dengan tidak hanya menyatakan bahwa wahyu dapat menjadi sumber pengetahuan, melainkan

⁴⁸ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge*, hlm. 172, 174, 176, 172-173, dan 178, 179.

⁴⁹ *Ibid.* hlm. ix-x.

⁵⁰ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies*, hlm. 399-405.

⁵¹ M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 61.

⁵² Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (New York dan Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 3-4.

dapat dijadikan sebagai dasar dalam perumusan *grand theory* (bangunan teori). Langkah dan gagasan ini kurang-lebih hampir sama dengan keinginan agar wahyu dianggap sebagai sumber kebenaran dan sebagai prinsip transendensi. Bangunan sebuah teori (*theory-building*) seperti ini bertolak dari pengalaman masyarakat muslim sendiri. Alquran dapat dijadikan sebagai cara berpikir sebagai paradigma. Caranya adalah mengangkat premis-premis *distinctive values* Alquran sebagai rumusan untuk melahirkan teori-teori empiris dan rasional. Proses seperti ini, ditempuh dalam perumusan teori ilmu-ilmu modern.⁵³ Alquran juga berfungsi sebagai *self-regulation*, yaitu penambahan apa pun terhadap bangunan keislaman, tidak akan menggoyah dasar fundamentalnya. Integrasi ilmu agama dan ilmu sekuler menggandeng antara ilmu umum dan kebenaran wahyu. Integrasi seperti ini merupakan sebuah integrasi kreatif yaitu mengintegrasikan antara temuan rasional-empiris manusia dengan kebenaran wahyu transendental.

Kekuatan di atas adalah terletak pada upaya sterilisasi kepentingan etnis, kolonialis, atau bias Barat dalam ilmu-ilmu “sekuler”. Akan tetapi tawaran tentang langkah-langkah yang tidak hanya dalam perspektif keilmuan jelas batasnya, melainkan lebih dapat diaplikasikan.

Berbagai tawaran integrasi tersebut di atas, sudah tentu masing-masing memiliki kekuatan. Oleh karena itu, kebenaran wahyu

atau peradaban teks agama dalam kajian Islam, tentu saja, tetap menjadi *core* (inti) kajian, karena ini yang menjadi “jantung” Islam. Pendekatan ini bersifat *doktriner-normatif*, seperti dalam kajian kalâm, fikih, usûl fikih, tasawuf, tafsîr, dan hadîs. Namun, kebenaran wahyu dapat menjadi titik-tolak perumusan teori berbagai penelitian lebih lanjut dalam penelitian kealaman (*natural sciences*) maupun sosial (*social sciences*) dan humaniora. Caranya adalah sebagaimana ditawarkan oleh gagasan pengilmuwan Islam. Dengan cara begini pula, dapat dijelaskan tawaran agar ilmu-ilmu sosial bertolak dari premis Alquran dan penelitian terhadap masyarakat muslim, untuk menyatakan, tidak di masyarakat Barat saja.

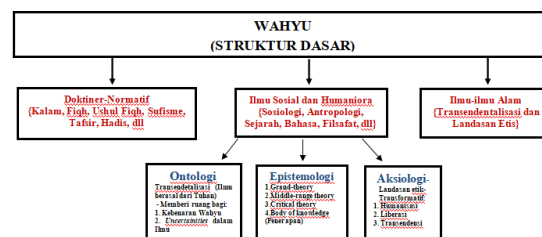
Sebagian dari tawaran-tawaran tersebut memfokuskan perhatian pada islamisasi ilmu pengetahuan (*islamization of science*), seperti pada pemikiran tentang bagaimana ilmu-ilmu sekuler diberikan muatannya dari perspektif Islam, baik dari aspek ontologi, epistemologi, maupun aksiologi. Tawaran ini harus diimbangi dengan “pengilmuwan Islam” (*scientization of Islam*). Istilah terakhir ini digunakan sebagai alternatif terhadap istilah pertama. Namun, yang diuraikan adalah lebih banyak islamisasi ilmu, dibandingkan “pengilmuwan Islam”, terlihat dari tahap-tahap sebagaimana diuraikan di atas. Kemudian terdapat pula dalam beberapa tulisan yang menyoroti persoalan tentang bagaimana ilmu-ilmu umum, termasuk

⁵³ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu*, hlm. 24.

filsafat, dapat diterapkan dalam kajian keislaman. Gagasan ini hendak mengusulkan filsafat ilmu-ilmu keagamaan Islam.⁵⁴ Atas dasar itu kemudian diusulkan untuk mempergunakan analisis dan paradigma filsafat ilmu menunjukkan pintu-pintu pembuka integrasi. Diadopsilah istilah-istilah filsafat ilmu untuk diterapkan dalam studi Islam, terutama studi Islam di Indonesia.⁵⁵

Berbagai tawaran pemikiran tersebut dapat dianggap sebagai unsur-unsur yang dapat saling melengkapi. Secara ontologis, dapat diterima tawaran tentang transendentalisasi, yaitu bahwa ilmu sebenarnya berasal dari Tuhan, sehingga dengan begitu ada ruang kebenaran bagi wahyu yang selama ini di Barat disingkirkan, dan juga memberi ruang adanya ketidakpastian-ketidakpastian (*uncertainties*) di samping kepastian-kepastian, karena bagaimana pun manusia berupaya memahami kebenaran, upaya tersebut masih sangat terbatas. Ide tentang perumusan teori juga dapat dipertimbangkan karena kebenaran wahyu mengambil bagian dalam perumusan tersebut. Dalam hal ini, ide ini memiliki kesamaan dengan ide pengilmuwan Islam. Pada dataran aksiologis, ide pengilmuwan Islam menawar Islam sebagai landasan etis dan landasan transformatif. Di lain pihak,

gagasan filsafat keilmuwan keagamaan Islam lebih banyak berbicara pada level epistemologis. Sesungguhnya yang ditekankan dengan mengadopsi perangkat-perangkat filsafat ilmu adalah agar ilmu-ilmu keislaman tidak menjadi tertutup, melainkan segala asumsi dan hasil formulasinya, karena sifat historisitasnya, selalu terbuka untuk dikaji ulang, difalsifikasi, atau dalam ungkapan yang lebih populer “terbuka untuk didiskusikan” (*qâbil al-niqâsy*).⁵⁶ Untuk lebih jelasnya tentang integrasi ilmu dan Islam dapat dibaca pada bagan di bawah ini.⁵⁷



UUI sebagai sebuah perguruan tinggi atau universitas Islam yang tertua di Indonesia dari sisi perkembangan strata pendidikan yang dikelolanya sudah sampai jenjang program studi doktor, pencapaian ini dapat dikatakan sudah mencapai titik kulminasi jenjang pendidikan secara akademis. Akan tetapi diskusi dan pembahasan yang bersahaja tentang filsafat ilmu, terutama relasi antara Islam dan ilmu di internal UUI masih terkesan

⁵⁴ M. Amin Abdullah, “Studi-studi Islam: Sudut Pandang Filsafat”, dalam bukunya, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 101-120.

⁵⁵ Seperti *hard core, protective belt, normal sciences, revolutionary sciences, context of justification*, dan *context of discovery*. M. Amin Abdullah, “Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science”, dalam

al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies, No. 61, Th. 1998,

⁵⁶ Wardani, “Agenda Pengembangan Studi Islam di Perguruan Tinggi: Mempertimbangkan Berbagai Tawaran Model Integrasi Ilmu”, dalam *KHAZANAH, Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, Vol. 13, No.2, Desember 2015.

⁵⁷ Bagan tersebut dimodifikasi dari bagan yang ditulis oleh Wardani, “Agenda”, hlm. 278.

kurang memperoleh atensi. Bahkan berdasarkan amatan sepintas ada sementara kalangan janggakan secara serius mau mendiskusikan filsafat ilmu, terutama untuk mencari alternatif dan solusi atas hubungan agama dan ilmu pengetahuan sebagai topik pembahasan filsafat ilmu, mendengar dan membicarakan kata filsafat saja sudah mengkerut keningnya atau bahkan terindikasi bersifat apriori. Sementara dalam masyarakat akademis internasional dalam hubungan ini telah menawarkan diskursus *conflict*, *independece*, *dialogue*, dan *integration*, atau dinamika perkembangan yang ditawarkan melalui tahapan *conflict*, *contrast*, *contact*, dan *confirmation*, yang banyak dijumpai sekarang, masih berkuat dalam tahapan konflik atau sedikit maju tidak saling mengganggu alias independen. Belum sampai pada tahap dialog apalagi menuju ke arah integrasi.⁵⁸

Berangkat dari kondisi ini, pernyataan Dr. Moh. Hatta pada pembukaan Sekolah Tinggi Islam (sekarang UII) 10 April 1946 sebagai berikut:

... dalam lingkungan Sekolah Tinggi Islam bisa diselenggarakan didikan agama yang berdasarkan pengetahuan tentang filsafat, sejarah dan sosiologi. Agama dan filsafat memperdalam kepercayaan dan memperhalus perasaan agama. Membawa orang tunduk semata-mata, dan cinta kepada Tuhannya yang Maha Pengasih dan Maha Adil yang menjadi pedoman dalam segala tindakan hidup. Dengan perasan yang murni itulah baru orang sanggup memahami sedalam-

dalamnya isi surat Al Fatihah, yang menjadi pokok agama Islam.”

“Agama dan sejarah memperluas pandangan agama. Membawa orang ke arah mengerti tentang lahir dan kembangnya agama di berbagai tempat dan berbagai masa di dunia ini, dan mengajar mengerti tentang pendirian agama lain. Perhubungan agama dan sejarah memberi persiapan pikiran kepada orang untuk mendapat pandangan yang tepat tentang kedudukan agama dalam masyarakat pada tiap-tiap waktu.”

Agama dan sosiologi mempertajam pandangan agama ke dalam masyarakat yang hendak dipimpin. Perhubungan yang dua ini memberi pengertian tentang pengaruh agama dalam masyarakat, yang berlain-lainan dari masa ke masa, memberi keterangan pula tentang sikap masyarakat terhadap agama adalah tempat dan waktu. Kalau hal-hal ini diketahui dari pada dasarnya, barulah bisa agama berikhtiar untuk memberikan coraknya kepada masyarakat. Masyarakat memperoleh bentuk dan susunannya yang teratur dengan adanya negara yang meliputinya. Sebab itu hukum Negara menjadi satu vak yang penting dalam pendidikan Sekolah Tinggi“.

Dengan keterangan ini nyatalah, bahwa ujud Sekolah Tinggi Islam ialah membentuk ulama yang berpengetahuan dalam dan berpendidikan luas serta mempunyai semangat yang dinamis. Hanya ulama yang seperti itulah yang bisa menjadi pendidikan yang sebenarnya dalam masyarakat. Di sekolah Tinggi Ilmu itu akan bertemu AGAMA dengan ILMU dalam suasana kerjasama untuk

⁵⁸ Ian G Harbour, *Issues in Religion and Science*, (New York : Harper Torchbooks, 1996), Holmes Rolston III, *Science and Religion : A Critical Survey*, (New York : Random House,

1987), Mohammad Abid al-Jabiry, *Madkhal ila falsafah al-Ulum: al-Aqlaniyyah al-Mu'asirah wa Tatawwur al-Fikr al-Ilmy*, (Beirut: Markaz Dirasaat al-Wihdah al-Arabiyyah, 2002).

membimbing masyarakat ke dalam kesejahteraan”.⁵⁹

Dari pernyataan tersebut di atas paling tidak ada dua poin penting yang dapat dipahami bahwa relasi Islam dan ilmu pengetahuan berada pada posisi integrasi. Akan tetapi posisi dan relasi Islam dan ilmu pengetahuan bersifat integratif perlu dielaborasi lebih lanjut bersifat kritis karena ternyata pilihan dan model integrasi ini masih menyisakan beberapa persoalan keilmuan yang bersifat fundamental dan filosofis. Di samping itu, yang tidak kalah krusialnya adalah derivasinya pada level kurikulum dan lain-lain. Selain itu, juga poin penting lainnya adalah keterkaitan erat antara agama (Islam) dengan tiga bidang ilmu, yaitu filsafat, sejarah dan sosiologi. Pertanyaannya adalah mengapa pendiri UII mengaitkan Islam dengan tiga disiplin ilmu ini, tidak dengan ilmu-ilmu lain di luar tiga disiplin? Apakah itu menunjukkan ke mana arah dan orientasi pengembangan ilmu dan agama/Islam ke masa depan?. Nampaknya persoalan ini sepertinya di internal UII belum begitu menarik untuk didiskusikan.

Sementara itu ada fenomena yang cukup menarik untuk dicermati gelombang besar-besaran beberapa perguruan tinggi Islam yang notebenanya lahir dari rahim UII, seperti STAIN menjadi IAIN dan IAIN bertransformasi menjadi UIN dalam beberapa tahun terakhir ini dengan mantap berangkat dari semangat untuk mengembangkan

integrasi Islam dan ilmu sekaligus. Sekalipun belum tuntas betul memformulasikan relasi Islam dan ilmu atau gugus filsafat ilmu yang merupakan basis perangkat teoritik yang dipilih, tetapi dengan berani dan sedikit memberikan harapan dan optimisme yang tinggi dalam menatap masa depan bagi para alumninya, sebagai contoh UIN Sunan Kaljiga dengan *archeology of science: integrated-interconnected approach*, UIN Syarif Hidayatullah dan UIN Maulana Ibrahim dengan *science tree: integrated approach*, UIN Alauddin dengan *science tree: inner - capacity*, UIN Bandung dengan *revelation guides science: metaphor of wheel*, UIN Walisongo dengan *sacralization of secular science and humanization of islamic science*, IAIN Surakarta dengan *the flower of knowledge*, dan lain-lain.

Pilihan transformasi STAIN menjadi IAIN dan IAIN menjadi UIN tersebut di atas sekaligus menunjukkan betapa luas bidang garap keilmuan studi Islam. Di samping itu, juga fokus dan kavling keilmuan Islam yang ditransformasikan dan dikembangkan pada masing-masing institusi, misalnya UIN Syarif Hidayatullah dengan fokus Islam dan Negara, UIN Sunan Kalijaga dengan fokus Pemikiran Islam, UIN Walisongo Ilmu Falak, UIN Sumatera Utara dengan fokus Ekonomi Islam, dan lain-lain. Dalam hubungan ini perlu dikemukakan bahwa transformasi di atas merupakan salah satu upaya untuk keluar dari kebuntuan filsafat ilmu yang dialami oleh

⁵⁹ Tim Editor, *Setengah Abad UII Sejarah Perkembangan Universitas Islam Indonesia*, (Yogyakarta: UII Press, 1994), hlm. 35-36.

dunia Islam, terutama relasi Islam dan ilmu pengetahuan dan sekaligus merespons secara kreatif serta progresif tentang Islam dan masa depan peradaban. Dengan kata lain, pengembangan ilmu-ilmu keislaman diletakkan dalam kerangka kebudayaan.

Sesuai dengan kerangka kebudayaan yang meliputi seluruh aspek kehidupan, meniscayakan penggalan *distinctive values* dan perumusan *Islamic worldview* yang komprehensif dan terpadu. Keterbatasan wawasan keilmuan yang selama ini dikembangkan di dunia muslim telah menyebabkan umat Islam mengalami ketertinggalan dari komunitas lain dalam berbagai aspek kehidupan, terutama dalam bidang ekonomi, ilmu pengetahuan, sosial, teknologi, dan lain-lain. Dengan demikian, rekonstruksi ilmu-ilmu keislaman dengan pola sistematis, dapat diterapkan tidak hanya untuk menyesuaikan dengan kebudayaan juga merupakan pemenuhan suatu tuntutan Islam sebagai agama amal yang mengharuskan umat Islam untuk manifestasikan Islam dan iman dalam karya nyata. Hal ini berarti rekonstruksi ilmu-ilmu keislaman itu harus dilaksanakan berdasarkan semangat zaman dengan keagamaan humanitarian dan fungsional.⁶⁰ Apakah arah pengembangan keilmuan dan keislaman di UII juga dalam kerangka kebudayaan ini dalam arti yang luas sebagaimana tersebut di atas. Barangkali inilah salah satu pekerjaan rumah yang paling

menantang untuk digali dan dikembangkan lebih lanjut.

Penutup

Sebagai penutup dari keseluruhan pembahasan tulisan ini dapat dikemukakan sebagai berikut,

1. Bahwa dalam rangka menggapai tujuan mencetak sarjana *ulil albab - Islamic Intellectualism* di dunia pendidikan Islam bertitik-tolak dari integrasi Islam dan ilmu pengetahuan. Integrasi ini adalah sebagai ikhtiar dan salah satu jawaban untuk keluar dari belunggu citra dikhotomik Islam dan ilmu pengetahuan di dunia pendidikan Islam dewasa ini.
2. Bahwa proyek integrasi Islam dan ilmu pengetahuan dalam perspektif filsafat ilmu meliputi tiga ranah, yaitu aspek ontologis, epistemologis dan aksiologis. Secara ontologis, integrasi Islam dan ilmu perlu tempuh proses transendentalisasi, yaitu suatu paradigma dasar bahwa ilmu sebenarnya berasal dari Tuhan, sehingga ada ruang bagi wahyu untuk dipertimbangkan dan wahyu dapat mengambil bagian dalam perumusan sebuah teori ilmu pengetahuan. Pada level epistemologis bangunan gugus filsafat keilmuan Islam dapat mengadopsi perangkat-perangkat

⁶⁰Hamim Ilyas, *Fikih Akbar Prinsip-Prinsip Teologis Islam Rahmatan lil ‘Alamin*, (Yogyakarta: Alvabet, 2018), hlm. 28 - 29 dan M.Amin Abdullah, *Fresh Ijtihad Manhaj*

Pemikiran Keislaman Muhammadiyah di Era Disrupsi (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2019), hlm. 184.

filsafat ilmu modern sehingga ilmu-ilmu keislaman dinamis dan selalu terbuka untuk difalsifikasi. Pada dataran aksiologis, Islam diposisikan sebagai landasan etis dan landasan transformatif.

3. Bahwa arah pengembangan ilmu-ilmu keislaman adalah dalam kerangka kebudayaan dalam arti bahwa rekonstruksi ilmu-ilmu keislaman dilakukan secara komprehensif, berwawasan kehidupan menyeluruh dengan pola sistematis yang tidak hanya sesuai dengan kebudayaan tetapi juga tuntutan Islam yang mengharuskan umat Islam untuk mengekspresikan iman dalam amal saleh yang nyata berdasarkan semangat zaman dengan keagamaan yang humanitarian dan fungsional.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. (1998). "Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science", dalam al-Jâmi'ah: Journal of Islamic Studies, No. 61, Th. 1998.
- Abdullah, M. Amin. (1996). Studi Agama: Normativitas atau Historisitas? Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdullah, M. Amin. (2012). Islamic Studies Di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkoneksi, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abdullah, M. Amin. (2019). Fresh Ijtihad Manhaj Pemikiran Keislaman Muhammadiyah di Era Disrupsi. Yogyakarta: Suara Muhammadiyah.
- Arkoun, M. (1986). Tarikhiyatuh al-Fikr al-Arabi al-Islami, terjemahan Hashim Salih, Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi.
- Arkoun, M. (1990). al-Fikr al-Islami: Naqd wa Ijtihad, terjemahan Hashim Salih, Beirut: Dar al-Saqi.
- Arkoun, M. (2002). al-Fikr al-Ushuli wa Istihalat al-Ta'sil Nahwa Tarikh. Beirut: Dar al-Saqi,
- Attas, Syed Muhammad Naquib al-. (1993). Islam and Secularism, Kuala Lumpur: ISTAC.
- Bagir, Zainal Abidin. (2004). makalah yang ditulis untuk seminar sehari, "Pemikiran Murtadha Muthahhari, Teologi Islam dan Persoalan Kontemporer: Islam dan Sains Modern Perspektif Muthahhari", Yogyakarta, Mei, hlm .1.
- Bagir, Zainal Abidin. (2004), dalam pengantar untuk buku "Melacak Jejak Tuhan Dalam Sains: Tafsir Islami atas Sains", Bandung: Mizan.
- Barbour, Ian G. (1990). Religion and Science: Historical and Contemporary Issues, San Fransisco: Harper SanFransisco.
- Bousfield, John. (1983). "Islamic Philosophy in South East Asia", dalam M.B. Hooker (ed.). Islam in South East Asia, Leiden, E.J. Brill. hlm.96,128-129.
- Burgias, Bandung: Mizan bekerja sama dengan CRCS, dan ICAS Jakarta.
- Capra, Fritjof. (1997). "Titik Balik Peradaban, Sains, Masyarakat, dan Kebangkitan Kebudayaan, terj. dari The Turning Point: Science, Society and The Rising Culture)", Yogyakarta: Benteng Budaya.
- Faruqi, Ismail Al-. (1982). Islamization of knowledge: General Principle and Work Plan, Washington: IIIT.
- Gholshani, Mehdi. (1991). Filsafat Sains Menurut Al Qur'an. Terjemahan Agus Effendi, Bandung: Mizan.
- Harbour, Ian G. (1996). Issues in Religion and Science, New York: Harper Torchbooks.
- Haight, John F.. 2004. Perjumpaan Sains dan Agama. Terjemahan Franciscus
- Hoodbhoy, Perves. (1991). "Islam and Science: Religious Orthodoxy and The Battle for Rationality", London: Zed Books.
- Ilyas, Hamim. (2018). Fikih Akbar Prinsip-Prinsip Teologis Islam Rahmatan lil "Alamin, Yogyakarta: Alfabeta.
- Jabiry, Mohammad Abid al-. (2000). Madkhal ila falsafah al-Ulum: al-Aqlaniyyah al-Mu'asirah wa Tatawwur al-Fikr al-Ilmy, Beirut: Markaz Dirasaat al-Wihdah al-Arabiyyah.
- Jabiry, Mohammad Abid al-. (). at-Turas wa al - Hadasah.
- Kalin, Ibrahim. (2002). "Three Views of Science in The Islamic World", dalam Ted Petters, Muzaffar Iqbal, dan S.N. Haq, "God Life and The Cosmos, Ashgate.
- Kartanegara, Mulyadhi, (2003). Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam, Bandung: Penerbit Mizan.
- Kuhn, Thomas, (1993). Peran Paradigma dalam Revolusi Sains, Bandung: Rosdakarya.
- Kuntowijoyo, (2006). Islam Sebagai Ilmu, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Moosa, Ibrahim. (2000). God, Life and Cosmos. Cristian and Islamic Perspectives, Lahore: Ausgate.
- Muhaimin, (2003). Arah Baru Pengembangan Pendidikan Islam, Pemberdayaan, Pengembangan Kurikulum, hingga Redefinisi Islamisasi Pengetahuan, Bandung: Nuansa.
- Mutahir, Hajar, (2017). "Permikiran Mulyadhi Kartanegara tentang Islamisasi Ilmu dan relevansinya dengan Pengembangan Ilmu Pengetahuan di Universitas Islam", dikutip dari <http://repo.iain->

- tulungagung.ac.id/5831/ diakses 14 Juni 2020.
- Pals, Daniel L. (1996). *Seven Theories of Religion*, New York dan Oxford: Oxford University Press.
- Praja, Juhaya S. (2002). *Filsafat dan Metodologi dalam Islam dan Penerapannya di Indonesia*, Jakarta: Teraju.
- Qomar, Mujamil, (2012). *Epistemologi Pendidikan Islam: Dari Metode Rasional Hingga Metode Kritik*, Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Rahman, Fazlur. (1992). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Rolston III, Holmes. (1987). *Science and Religion : A Critical Survey*, New York : Random House.
- Safi, Louay. (1996). *The Foundation of Knowledge; A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, Selangor: IIU & IIIT.
- Sardar, Ziauddin. (1985) "Islamic Future, The Shape of Ideas to Come", London: Mansell.
- Sardar, Ziauddin. (1986). "Rekayasa Masa Depan Peradaban Islam", Bandung: Mizan.
- Sardar, Ziauddin. (1989). "An Early Crescent: The Future Knowledge and the Environment In Islam", London, Mansell.
- Sardar, Ziauddin. (1989). "Exploration in Islamic Science", London: Mansell Publishing Ltd.
- Sardar, Ziauddin. (1998). "Jihad intelektual; merumuskan parameter-parameter Sains Islam", Surabaya: Risalah Gusti.
- Siregar, Abu Bakar Adenan, (2010). *Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, Medan: UIN Sumatera Utara.
- Sulayman, Abdul Hamid A. Abu. (1983). *Crisis in the Muslim Mind*, Herndon: Virginia:IIIT.
- Syahrial. (2017). "Islamisasi Sains dan Penolakan Fazlur Rahman", dalam *Lentera*, Vol. 1, No. 1, Juni 2017, hlm. 78.
- Tim Editor (1995). *Setengah Abad UII Sejarah Perkembangan Universitas Islam Indonesia*, Yogyakarta: UII Press.
- Wardani. (2015). "Agenda Pengembangan Studi Islam di Perguruan Tinggi: Mempertimbangkan Berbagai Tawaran Model Integrasi Ilmu", dalam *Khazanah, Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, Vol. 13, No.2, Desember 2015.
- Wardani. (2019)."Integrasi dan Filsafat: Perspektif Filsafat Ilmu", dalam *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 18, No. 1, Januari - Juni 2019, hlm. 1-18.
- Waston. (2014). "Hubungan Sains dan Agama: Refleksi Filosofis atas Pemikiran Ian G. Barbour", dalam *Profetika, Jurnal Studi Islam*, Vol. 15, No. 1, Juni, hlm. 76.
- Zarqa, Muhammad Anas az-. (1989). "Tahqiq Islamiyah 'Ilm al-Iqtisad: al-Mafhum wa al-Manhaj," dalam *Toward Islamization of Disciplines*, kumpulan makalah seminar, Herndon: IIIT.

Kesadaran Mekanis versus Kesadaran Ketuhanan

M. Husni Muadz

Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Universitas Mataram, Indonesia
husni.muadz@unram.ac.id

INFO ARTIKEL

Diterima 02 November 2019
Direvisi 11 Januari 2020
Dipublikasi 22 Maret 2020

Kata kunci:

Kesadaran, ketuhanan, pendidikan

ABSTRAK

Kekurangmampuan membangun perhatian atau atensi untuk melaksanakan tugas, apalagi untuk durasi yang agak panjang, adalah sebenarnya problem umum manusia (human conditions). Agaknya hambatan yang masih sisa dan akan sering dipertanyakan adalah bersifat psikologis. Karena siklus nafas singkat, dan berlansung secara rekursif, berulang ulang tanpa henti, maka secara kumulatif durasinya adalah seumur hidup. Karena kita memiliki waktu kumulatif antara 6 - 8 jam sehari dan kita memiliki durasi waktu yang sama setiap hari sampai akhir hayat

Pendahuluan

“Give me six hours to chop down a tree and I will spend the first four sharpening the axe.” (Abraham Lincoln)

Bila anda seorang guru, dosen, atau pejabat atau pimpinan sebuah organisasi, anda bisa dipastikan memiliki keluhan berikut: murid, mahasiswa, bawahan atau staf anda kurang memiliki perhatian sungguh-sungguh terhadap apa yang seharusnya dilakukan. Tidak heran bila hampir semua tugas hanya dilakukan sekenanya.

Belajar dilakukan menjelang ujian, pekerjaan diselesaikan menjelang batas akhir atau, kalau di organisasi, tugas tugas hampir tidak dimulai-mulai. Walhasil, pekerjaan/tugas jarang bisa dilakukan dengan kegembiraan dan penuh gairah. Kesungguhan bukanlah ciri dari aktivitas keseharian kita. Gairah ada di kegiatan-kegiatan lain selain

tugas-tugas yang seharusnya menjadi prioritas.

Tentu sikap seperti ini bukan disebabkan karena kesengajaan. Kekurang sungguhan lahir akibat kurang kemampuan kita membangun kehadiran diri dengan atensi dan konsentrasi yang diperlukan sesuai tugas-tugas yang dihadapi. Sebenarnya, kekurangsungguhan dalam artian seperti ini juga terjadi pada aktivitas aktivitas kita yang bersifat vertikal, sekalipun jarang sekali kita angkat sebagai isu serius utk didiskusikan. Misalnya yang terkait dengan kekhusukan dalam setiap salat, kesungguhan dalam berdoa, atau konsentrasi dalam berdzikir dan lain lain. Yang bisa bersungguh-sungguh dalam aktivitas vertikal adalah kelompok khusus saja, jadi sangat elitis; sedangkan mayoritas, sebagaimana dalam aktivitas horizontal, melakukannya dengan hati terpaksa. Kewajiban dan tugas selalu

dirasakan sebagai beban dan sebagai beban, kalau bisa, harus dilakukan dengan menggunakan energi sesedikit mungkin.

Kekurangmampuan membangun perhatian atau atensi untuk melaksanakan tugas, apalagi untuk durasi yang agak panjang, adalah sebenarnya problem umum manusia (human conditions). Dalam psikologi topik topik yang berkaitan dengan attention deficit, inattentional blindness, attention disorder, dan lain lain mendapat perhatian khusus. Bila ada kesan bahwa masyarakat di negara negara yang lebih maju terkesan lebih serius dalam melakukan tugas tugas mereka, itu bukan karena psikologi mereka lebih sehat dan lebih mudah fokus dari kita.

Sebabnya lebih karena sistem tempat mereka berada lebih mampu memberikan "efek jera" kepadanya warganya. Mahasiswa yang kurang prestasinya tidak akan mendapatkan surat rekomendasi yang baik dari dosennya sehingga ia akan kesulitan untuk mendapatkan pekerjaan yang diinginkan atau untuk melanjutkan studi. Karyawan yang kurang perform akan mudah diturunkan jabatannya atau dipecat. Bila sudah dipecat ia tdk akan mudah mendapatkan pekerjaan baru. Jadi di sana ketidak sungguhan memiliki ongkos yang mahal. Structure influences behavior. Untuk menghindari ini setiap orang harus berjuang untuk berhasil, tentu dengan penuh ketegangan dan stress.

Rekreasi atau hiburan atau minum-minum adalah kebutuhan mereka untuk mengurangi ketegangan, sekalipun efeknya hanya untuk sementara. Fenomena kegilaan

atau bahkan bunuh diri menjadi semakin umum karena tidak setiap orang bisa berhasil mengatasi tuntutan tugas kesehariannya, apalagi untuk berhasil keluar menjadi pemenang. Sebagaimana kita, mereka juga menyikapi tugas tugas dengan terpaksa. Keterpaksaan dalam melakukan tugas adalah simptom dari penyakit yang sama: attention disorder.

Atensi adalah lokomotif kesadaran. Lokomotif bekerja diawali dengan niat, dan kerja lokomotif adalah cara pengawalan niat dalam tindakan (intention in action). Aktivitas (fisik, fikir, rasa) adalah gerbong gerbong yang mengikuti lokomotif dan berfungsi merealisasi tujuan tujuan sesuai niat/intensi. Fenomena atensi, sebagaimana intensi, berada di level subyek atau pelaku (person level phenomena), dan atensi digunakan subyek untuk mengaktivasi kesadarannya. Dengan demikian subyek sekarang berfungsi sebagai pengontrol dari kegiatan kegiatannya.

Bila tidak ada atensi yang berfungsi sebagai lokomotif, maka aktivitas akan berjalan tanpa subyek yang berfungsi sebagai pengontrol. Aktivitas yang dilakukan tanpa intensi dan atensi bukanlah aktivitas yang berjalan dengan kesadaran normal. Kesadaran yang bekerja dengan tidak normal disebut kesadaran mekanik. Dikatakan mekanik karena aktivitas digerakkan oleh mesin otak atau fikiran tanpa melibatkan atensi sehingga nilai aktivitasnya sama dengan kejadian kejadian (events) biasa, bukan masuk dalam kategori tindakan. Operasi otak yang melahirkan pikiran berada di level sub personal dan tidak bisa diakses oleh

kesadaran. Otak manusia adalah mesin biologis yang terdiri atas triliunan neuron yang masing masing terhubung dengan yang lainnya dengan synaps synaps sehingga membentuk satu kesatuan yang struktur internalnya terkompleks dari semua obyek yang ada di jagad raya ini. Selama hidup mesin ini bekerja terus menerus tanpa henti baik saat kita tidur maupun saat terjaga. Tergantung picuan picuan yang dialami, relasi neuron membentuk struktur dan substruktur yang sangat kompleks dan masing masing memiliki fungsi fungsi tertentu: untuk memory, untuk imajinasi, untuk berfikir, merasakan, dan untuk motorik dan lain lain. Karena mesin hidup terus menerus dan tergantung struktur mana yg terpicu dalam pergerakan internalnya kita kadang mengalami ingatan tentang sesuatu, terkadang kita membayangkan sesuatu, mengalami perasaan tertentu dan lain sebagainya. Saat tidur kita mengalami mimpi, ada yang besoknya masih kita ingat dan sebagian besar kita tidak ingat lagi.

Saat kita tidur kesadaran kita inert, dan kita tidak mampu mengendalikan pergerakan mesin. Itulah sebabnya tidak semua mimpi itu memiliki cerita yang masuk akal. Mesin saat itu bekerja tanpa kendali. Di saat terjaga, kesadaran kembali aktif dan dengannya secara potensial kita bisa menggunakannya untuk mengendalikan mesin.

Saya mengatakan secara potensial, karena kita tidak selalu menggunakan kesadaran untuk mengendalikan mesin. Sering kali malah kita dikendalikan oleh mesin, tentu dengan tanpa sadar. Kalau

dengan sadar pilihan tindakan bisa lain. Misalnya, tiba tiba anda ingat seseorang yang beberapa tahun yang lalu membuat saya tersinggung dan marah.

Sekarang, karena ingatan tersebut, anda menjadi marah-marah dan menggerutu sendirian. Kemarahan seperti ini bukan tindakan sadar karena anda tidak melakukannya dengan intensi dan atensi. Kegiatan dengan kesadaran normal tidak akan terjadi tanpa atensi. Yang terjadi adalah kerja mesin yang kemudian kita layani tanpa diri berfungsi sebagai pengontrol. Inilah kesadaran mekanik yang sering dialami banyak orang.

Di atas kita bicara tentang fenomena attention disorder, yaitu kurang kemampuan memberikan perhatian yang cukup pada tugas yang dihadapi. Ada banyak jenis dari penyakit ini, tetaoi minimal ada dua jenis attention disorder yang relevan dengan bahasan kita: inattentional amnesia adalah kelalaian terhadap kegiatan disebabkan oleh distraksi sebelum kegiatan dimulai (seperti yang dikatakan oleh Abraham Lincoln di atas), dan attention deficit, yaitu gangguan gangguan yang mengalahkan atau membelokkan atensi ketika kegiatan sedang berlangsung. Tentu ke duanya bisa operatif bersama sama, sehingga seseorang bisa mengalaminya sekaligus.

Pertanyaannya: kenapa penyakit ini bisa lahir dan apa kira kira penyebabnya? Potensi jawabannya ada pada pola relasi kesadaran dengan mesin: terjadi kompetisi dalam setiap kegiatan siapa yang akan menjadi pengendali, mesin atau subyek dari pemilik mesin. Ketika saya sudah niat untuk

membaca buku x dan mulai memberikan perhatian pada halaman pertama, tiba tiba saya ingat bahwa malam ini adalah malam Rabu di mana ada acara ILC yang selalu menarik untuk ditonton.

Saya kemudian memilih menonton ILC dan tidak jadi melanjutkan membaca. Yang menang dalam kompetisi ini bukan saya tapi mesin saya (mesin atau otak saya tidak sama dengan saya. Otak saya adalah sesuatu yang saya miliki, dan tidak identik dengan saya). Kompetisi seperti ini umum terjadi di setiap kita mulai memberikan perhatian pada sesuatu yang perlu kita lakukan. Kesadaran akan menjadi pengontrol dari mesin bila ada pressure tertentu: ujian sudah dekat, due date laporan akhir adalah minggu ini, takut akan diberi sanksi oleh atasan dan lain lain.

Pertanyaannya: Kenapa mesin pikiran menjadi liar mengganggu perhatian dan konsentrasi dan bukan justru berfungsi sebagai pelayan dan bagaimana cara terbaik untuk mengatasinya? Jawaban yang agak memadai agaknya memerlukan anjang anjang yang sedikit lebih panjang.

Waktu jaga (waking times) rata rata manusia adalah 16 jam sehari dan 8 jam digunakan untuk tidur (sleeping times). Waktu jaga selanjutnya bisa dipartisi menjadi dua: durasi waktu aktivitas dan durasi waktu nonaktivitas. Waktu aktivitas adalah waktu kita melakukan kegiatan kegiatan yang memerlukan usaha, perhatian dan konsentrasi, seperti melakukan pekerjaan kantor, sekolah; melaksanakan shalat, doa, dzikir, atau aktivitas aktivitas lainnya seperti kesenian

atau olahraga yang memerlukan skill tertentu, dan lain lain.

Sebaliknya, waktu non aktivitas adalah waktu di mana kita menggunakan waktu dengan santai tanpa agenda seperti jalan jalan, tidur tiduran atau melakukan sesuatu yang sudah mekanik seperti mencuci, menunggu/antri dan lain lain. Waktu yang kita gunakan untuk masing masing partisi bisa relatif. Tetapi katakanlah rata rata waktu untuk masing masing partisi adalah 8 jam, atau karena tuntutan modernitas waktu untuk non aktivitas antara 6 - 8 dan waktu untuk aktivitas antara 8 - 10 jam perhari.

Karena dalam waktu non aktivitas tidak ada kegiatan khusus yang memerlukan perhatian atau atensi atau konsentrasi sadar, maka biasanya problem atensi atau konsentrasi dikaitkan dengan problem yang ada dalam ranah waktu aktivitas yang rata rata 8 sampai 10 jam setiap hari itu. Juga karena mesin atau otak beroperasi di luar kendali sadar manusia (unconscious process) maka munculnya ingatan, keinginan, fikiran yang dapat mengganggu konsentrasi, maka gangguan seperti dianggap sebagai sesuatu yang tidak bisa dihindari.

Jadi isunya bukan terkait dengan bagaimana meminimalisir adanya gangguan dari konsentrasi, tetapi bagaimana menambah willpower agar konsentrasi bisa mengalahkan gangguan gangguan yang muncul. Meditasi dan teknik psikologi yang ada selama terkait dengan tujuan ini, yaitu agar secara umum kita bisa lebih terlatih untuk bisa konsentrasi pada apa yang sedang dihadapi kini dan di sini.

Latihan membangun konsentrasi bermacam macam, ada yang berat ada yang ringan, tergantung aliran yang diikuti. Amanda Palmer, seorang penyanyi terkenal, misalnya, berlatih membangun willpower dan konsentrasi dengan cara aneh: berdiri bagaikan patung tdk bergerak masing masing selama 90 menit beberapa kali dalam sehari hampir setiap hari di Harvard Square selama 6 tahun! Atau seorang stuntman David Blaine yang berlatih dengan cara sangat berbahaya: berdiri di atas pilar sebuah gedung lantai 8 dan mampu melakukannya selama 35 jam.

Lalai sedikit akan beresiko jatuh dan meninggal. Ada juga teknik yang lebih mudah dan tidak beresiko, seperti melakukan meditasi dengan cara menghitung setiap nafas dari 1 sampai 10, dan diulangi lagi berkali kali dengan durasi waktu tertentu dan harus dilakukan secara rutin setiap hari. Teknik meditasi (disebut: one pointed meditation) dengan berbagai varian sekarang ini umum dipraktikkan termasuk oleh para ahli psikologi di dunia barat.

Hasil dari latihan latihan seperti di atas beragam, ada yang berhasil dan sangat membantu mengatasi psychic disorder yang di alami; ada juga yang masih mengeluhkan masih munculnya pengalaman distortif lama justru tatkala sedang berlatih membangun konsentrasi. Walhasil hingga kini belum ditemukan cara belajar yang murah dan mudah yang menjamin keberhasilan yang relatif telah diterima mayoritas para ahli.

Ada, bahkan, yang pesimis dan mengatakan: willpower itu tidak ada; yang ada hanyalah freewill. Jadi ketidakmampuan

seseorang untuk melakukan apa yang seharusnya adalah konsekuensi logis dari adanya freewill tersebut pada setiap orang. Berikut saya ingin mengusulkan jalan keluar yang lebih radikal tetapi secara konseptual lebih rasional, dan optimistik.

Di atas kita telah membagi waking hours manusia menjadi dua: waktu aktivitas atau waktu produktif dan waktu non aktivitas atau waktu non produktif (waktu tidak melakukan sesuatu yang memerlukan usaha tertentu). Kegiatan dalam masing masing kategori bisa diperdebatkan, tetapi intuisi bahwa ke duanya berbeda atau dapat dibedakan, saya kira, kita bisa terima.

Di atas juga kita telah berbicara tentang attention disorder yang di alami sebagian besar manusia sehingga berpengaruh terhadap kinerja dan produktivitas hidup dan kehidupan. Attention disorder selama ini diidentifikasi operatif hanya di ranah waktu aktivitas, di mana di dalamnya aktivitas aktivitas produktif dilakukan. Ditengarai bahwa distraksi muncul sebelum dan ketika seseorang harus berkonsentrasi melakukan tugas dan kegiatannya.

Tidak heran bila solusi yang selama ini ditawarkan, baik dalam tradisi meditasi timur maupun dalam tradisi ilmiah barat, mengandaikan adanya problem konsentrasi hanya berlansung di ranah waktu aktivitas saja. Akibatnya, framing issue dan solusinya dirumuskan menjadi: karena attention disorder mengganggu produktivitas kerja, maka solusinya terkait dengan bagaimana melatih willpower agar mampu merubah attention disorder menjadi attention order.

Kelemahan dari framing dengan formulasi seperti ini adalah bahwa ia tidak mengadres root cause atau penyebab dari lahirnya attention disorder, tetapi hanya mengadres akibat. Solusi yang ditawarkan bukan dalam rangka mengatasi core problems tetapi dalam rangka mengatasi simtom permukaan. Yang terjadi adalah sibuk memikirkan bagaimana menampung air akibat kebocoran tetapi lupa memperbaiki atap yang bocor.

Core problem yang melahirkan fenomena attention disorder adalah terkait dengan mesin atau otak dan bukan terkait dengan lokomotif kesadaran, yaitu atensi atau perhatian. Dengan demikian, saya ingin menunjukkan bahwa lokasi sumber masalah bukan di ranah waktu aktivitas, tetapi justru di ranah non aktivitas dan solusinya ada dan dimulai di sini. Kenapa demikian?

Selama ini orang tidak melihat problem attention disorder ada atau dimulai di ranah non aktivitas karena di ranah ini tidak ada kegiatan yang memerlukan atensi khusus. Bukankah kegiatan kegiatan seperti makan, minum, menunggu antrian atau menikmati pijitan tukang pijit dan yang sejenisnya semuanya tidak memerlukan atensi atau konsentrasi khusus? Itulah sebabnya problem atensi banyak dikeluhkan dan diidentifikasi ada di ranah aktivitas. Tapi bila direnungkan justru problem serius berawal dari ranah non aktivitas dimana di setiap kegiatan di dalamnya atensi atau konsentrasi justru tidak pernah digunakan.

Apa resiko yang terjadi bila atau ketika atensi tidak digunakan? Yang terjadi adalah:

pertama bahwa kesadaran normal tidak muncul karena atensi yang berfungsi untuk mengaktifkannya tidak dihidupkan; kedua, ini berarti mesin otak selama 6 - 8 jam setiap hari bekerja dengan tanpa kendali dan ini berarti bahwa diri selama durasi tersebut berada dalam kesadaran mekanis, karena pengendali diri adalah mesin. Munculnya perasaan sedih, marah, stres, khawatir atau lahirnya fikiran yang berbentuk hayalan atau lamunan dan yang sejenisnya adalah fenomena psikis yang terjadi di luar kesadaran diri. Ia adalah produk dari operasi mesin. Ini terjadi hampir selama berada dalam non aktivitas, yaitu antara 6 sampai 8 jam setiap hari! Akibatnya, mesin menjadi terbiasa bekerja mandiri dan tidak mudah bisa dikendalikan. Ketika berada dalam ranah aktivitas dimana setiap kegiatan memerlukan atensi dan konsentrasi, mesin bekerja sesuai agenda yang biasa ia lakukan di ranah non aktivitas: bekerja di luar kendali dan tidak biasa berfungsi sebagai gerbong mengikuti lokomotif kesadaran, tetapi justru berperan sebagai kompetitornya. Celaknya, ia sering keluar sebagai pemenang. Tidak adanya sinergi antara atensi dan fikiran melahirkan distorsi, yaitu attention disorder.

Sering kita merasa selalu in control dalam aktivitas aktivitas kita atau merasa sadar ketika melakukan aktivitas sehari hari. Ini adalah ilusi. Ingat operasi komputer, betapapun cerdasnya, adalah operasi mekanistik, bukan operasi intensional. Analog terjadi pada mesin otak. Otak dan kesadaran (apalagi kesadaran dibaca sebagai operasi ruh) tidak sama dan yang satu bukan derivat dari yang lainnya. Fenomena hipnotisme adalah

contoh yang baik untuk menggambarkan bahwa otak bisa bekerja tanpa kesadaran.

Bila anda dalam hipnotis, anda bisa berkomunikasi dan merespon setiap pertanyaan dengan cerdas, tetapi ketika melakukan ini anda tidak memiliki kesadaran bahwa anda sedang komunikasi. Mind and consciousness adalah dua entitas yang berbeda; yang mengatakan sama dan menganggap yang satu sebagai emergence dari yang lainnya hanyalah mereka yang menganut paham filsafat materialisme monistik.

Dari paparan di atas jelaslah bahwa root cause dari fenomena attentional disorder adalah berasal dari kegiatan kegiatan yang berada di ranah non aktivitas yang selama ini dilakukan tanpa atensi atau kontrol dari subyek. Di sini karena atensi tidak digunakan maka mesin atau otak dibiarkan bekerja sendiri sehingga melahirkan struktur psikis tertentu yang nantinya berfungsi dengan efektif mengganggu atau membelokkan perhatian dan konsentrasi di setiap kita melakukan tugas tugas penting di ranah aktivitas. Dengan kata lain, membiarkan kegiatan kegiatan tanpa atensi kesadaran sama dengan sedang memelihara berbagai jenis pengganggu dan penghambat dari lahirnya kegiatan-kegiatan yang produktif.

Jadi isunya sekarang tidak lagi terkait secara langsung dengan penyakit attention disorder, tetapi terkait dengan penyebab dari penyakit tersebut. Isunya terkait dengan bagaimana otak atau pikiran bisa selalu berada dalam kendali kesadaran. Ia harus difungsikan sedemikian rupa agar nantinya bisa

membantu, bukan mengganggu, keberhasilan tujuan tujuan sadar yang tertuang dalam niat dan dikawal dengan atensi.

Karena atensi adalah niat atau intensi dalam tindakan, maka atensi harus selalu hadir dan menjadi lokomotif dari operasi pikiran atau otak. Ini mengandaikan harus adanya atensi sebagai operator kesadaran yang berfungsi sebagai pemberi arah dan kendali dari setiap kegiatan hidup selama dalam keadaan terjaga (waking hours), terutama kegiatan kegiatan yang ada di ranah non aktivitas.

Dari paparan di atas, maka solusi untuk mengatasi problem attention disorder adalah solusi yang langsung mengadres root cause dari problem tersebut: menghadirkan atensi pada semua kegiatan terutama kegiatan kegiatan rutin di ranah non aktivitas.

Pertanyaan yang segera muncul adalah: Apakah mungkin kita bisa menghadirkan atensi di ranah non aktivitas di mana kegiatan kegiatan rutin yang di dalamnya hampir semuanya tidak memerlukan atensi? Atensi apa yang harus kita hadirkan, misalnya, ketika kita akan atau sedang berbaring atau mencuci pakaian? Tentu saya tidak akan mengusulkan perlunya kehadiran atensi dengan konsentrasi sungguh sungguh dalam kegiatan kegiatan mekanis seperti ini. Ini tidak praktis dan tidak perlu.

Yang saya tawarkan adalah: kita perlu menciptakan sebuah kegiatan baru yang opsainya memerlukan penggunaan atensi atau perhatian secara khusus. Kegiatan baru ini bisa dilakukan tersendiri atau bisa bersamaan dengan kegiatan kegiatan lain yang

bersifat mekanis. Dengan adanya tindakan atensional ini, bila syarat syaratnya terpenuhi, operasi mesin bukan saja tidak akan lagi bekerja tanpa kendali tetapi juga bisa berfungsi membantu efektivitas tujuan dari kegiatan kegiatan yang ada di ranah aktivitas.

Agar berhasil sesuai tujuan, kegiatan baru ini mengandaikan terpenuhinya syarat syarat sebagai berikut:

1. Karena durasi waktu yang dihabiskan dalam ranah non aktivitas adalah kumulatif sekitar 6 - 8 jam sehari dan selama ini pula mesin otak bekerja tanpa kontrol kesadaran, maka syarat pertama dari kegiatan atensional yang baru adalah: mampu mengisi seluruh waktu kumulatif yang digunakan dalam ranah non aktivitas, yaitu antara 6 sampai 8 jam setiap hari. Syarat ini diperlukan untuk memperkecil ruang mesin otak atau fikiran bekerja tanpa kendali kesadaran,
2. Karena rata rata durasi perhatian (attention span), apalagi yang sedang mengalami distorsi, adalah singkat atau pendek, maka kegiatan baru itu harus memiliki durasi atau siklus yang singkat atau sesingkat mungkin. Bila kegiatannya memiliki durasi yang agak panjang, seperti durasi yang diperlukan untuk berpikir, misalnya, maka akan rentan terhadap gangguan gangguan pikiran dari mesin.
3. Waktu dan tempat dilakukannya kegiatan adalah pasti:

dimiliki oleh setiap orang dan tidak bisa dihindari

4. Kegiatan tersebut harus sesuai dengan ciri kegiatan yang ada di ranah non aktivitas: sedikit sekali memerlukan usaha dan energi. Kegiatan yang memerlukan banyak usaha (fisik, pikiran) dan energi ada di ranah aktivitas
5. Kegiatan yang ditawarkan tidak elitis, artinya potensial bisa dilakukan oleh setiap orang. Kenapa harus setiap orang? Karena setiap orang secara potensial bisa mengalami penyakit attention disorder
6. Kegiatan baru tersebut bisa dilakukan bersamaan dengan kegiatan kegiatan rutin lain yang ada di ranah non aktivitas
7. Terakhir kegiatan tersebut harus bisa dilakukan dalam segala kondisi terus menerus seumur hidup. Kenapa seumur hidup? Karena berhenti melakukannya berarti sama dengan memberikan ruang kembali bagi mesin otak atau pikiran untuk bekerja tanpa kendali, dan ini akan berakibat munculnya kembali penyakit attention disorder.

Mengidentifikasi kegiatan yang sesuai dengan tujuh syarat di atas, nampaknya, akan sangat sulit. Tetapi sebagaimana segera kita lihat di bawah ini ternyata jawabannya cukup sederhana.

Karena kegiatan baru yang memerlukan atensi yang kita bicarakan ini ada di ranah non aktivitas, maka aktivitas tersebut

hendaknya tidak melibatkan banyak pikiran dan gerakan fisik. Bila tidak maka kegiatan baru akan menjadi aktivitas tambahan yang berada di ranah aktivitas. Agar tidak terjadi seperti ini, kegiatan ini hendaknya tidak banyak melibatkan penggunaan organ fikiran dan motorik. Bila ini kita lakukan, maka syarat nomor tiga: kapan kegiatan ini dilakukan, tidak akan terkait dengan waktu yang biasa kita gunakan ketika melakukan sesuatu, seperti waktu makan, waktu menunggu antrian, dan lain sebagainya. Momen dilakukannya kegiatan ini akan terkait dengan waktu eksistensial, yaitu waktu yang mengisyaratkan kita masih ada atau tiada. Isyarat yang paling umum untuk menentukan bahwa seseorang masih ada (hidup) atau tidak adalah: nafas. Inilah momen eksistensial yang dimiliki setiap orang yang merupakan prasyarat aktivitas apapun untuk bisa dilakukan.

Jadi saya menawarkan bahwa momen kegiatan atensional baru yang harus ada di ranah non aktivitas yang akan berfungsi sebagai pengontrol dari kerja mesin biologis adalah momen nafas. Momen ini aksesibel bahkan tidak bisa dihindari oleh setiap orang, sesuai syarat nomor tiga. Waktu nafas selalu pasti. Kapan? Sekarang dan di sini. Ia selalu terkait masa kini dan tidak pernah terkait dengan masa lampau atau masa akan datang. (Sebenarnya masa kini dan di sini adalah momen semua kegiatan dilakukan).

Momen nafas adalah momen yang durasinya pendek: rata rata antara 12 sampai 18 detik pernafas. Durasi seperti ini cukup singkat untuk berhasil mempertahankan

sebuah kegiatan dengan atensi normal. Bila lebih lama dari ini akan rentan terhadap gangguan konsentrasi. Poin ini sesuai dengan syarat nomor dua: durasi kegiatan harus singkat agar atensi tidak mengalami gangguan. Bagaimana dengan syarat nomor satu? Syarat nomor satu mengharuskan kegiatan yang ditawarkan potensial bisa mencapai durasi kumulatif 6 - 8 jam sehari (waktu yang digunakan oleh kegiatan kegiatan dalam ranah non aktivitas). Apakah syarat ini bisa terpenuhi di momen nafas yang singkat itu?

Jawabannya tentu ya: sekalipun siklus nafas itu singkat, siklusnya berlansung secara rekursif. Inilah yang memungkinkan durasi kegiatan bisa berlansung bahkan 24 jam sehari. Jadi momen kegiatan untuk mendapatkan durasi sesuai persyaratan nomor satu terpenuhi dengan mudah. Dengan demikian persyaratan nomor satu, dua, dan tiga telah terpenuhi.

Pertanyaan penting yang perlu dijawab terkait dengan jenis kegiatan. Kegiatan apa yang paling sesuai untuk dilakukan pada setiap momen nafas? Identifikasi dari kegiatan yang sesuai harus memenuhi persyaratan nomor 4, 5, 6, dan 7.

Apa yang bisa kita lakukan dalam momen atau selama kita nafas? Dalam momen ini tidak banyak yang bisa dilakukan, terutama yang melibatkan organ fisik. Dan syarat nomor empat justru sesuai dengan konstrain ini. Syarat nomor empat mengharuskan minimalitas pelibatan organ fisik: kegiatan harus effortless, tetapi dengan adanya atensi kesadaran bisa di orientasikan ke fokus

tertentu. Bila pelibatan organ fisik dieliminir, ada dua jenis kegiatan yang tersisa: kegiatan berfikir dan kegiatan mengingat.

Dari dua opsi ini kegiatan berfikir tidak memenuhi syarat karena kegiatan berfikir adalah kegiatan mengkonstruksi sesuatu secara konseptual dan kegiatan seperti ini memerlukan proses yang tidak mungkin bisa selesai dalam satu siklus pernafasan. Opsi kegiatan yang tersisa sekarang hanyalah kegiatan mengingat!

Perlu dicatat bahwa saya sengaja menggunakan kata kerja "mengingat", bukan kata benda ingatan. Ingatan adalah proses yang dilakukan oleh otak dan tidak melibatkan subyek, sedangkan "mengingat" adalah kegiatan intensional yang pasti melibatkan subyek.

Bila kegiatan mengingat adalah satu satunya opsi kegiatan intensional yang sesuai dengan siklus nafas, pertanyaan selanjutnya adalah apa yang harus diingat yang potensial bisa sama bagi, dan bisa dilakukan oleh, semua orang? Banyak hal yang bisa diingat: yang berkaitan dengan orang orang atau benda benda yang di cintai. Tapi mengingat orang atau obyek kecintaan adalah bersifat derivatif, karena kegiatan dan obyek ingatan mengandaikan adanya kehidupan terlebih dulu.

Kegiatan seperti ini memiliki nilai derivatif atau skunder. Kegiatan mengingat yang kita perlukan adalah yang memiliki nilai primer. Kegiatan ini akan terkait dengan isu eksistensial, yaitu isu keberadaan atau isu kehidupan yang dicirikan dengan adanya momen nafas itu. Di sini isu eksistensialnya

adalah: kenapa kita ada dan siapa yang mengadakan kita? Inilah pertanyaan pertanyaan primer yang jawabannya memberikan implikasi keharusan untuk mengingat yang primer sehingga memiliki nilai kegiatan yang juga bersifat primer.

Singkatnya kegiatan yang dilakukan di setiap momen atau siklus nafas adalah: mengingat Tuhan yang memberikan kita kehidupan di alam ini.

Dulu, di alam lain, kita pernah bersaksi akan keberadaan Tuhan. Sekarang, di alam jasad, kita diminta untuk tidak melupakan persaksian itu. Jadi kesadaran ketuhanan (mengingat Allah dalam setiap momen nafas) selama masa waking hours adalah kontinuitas kesadaran yang sama dengan yang kita gunakan ketika dulu di alam primordial kita berdialog denganNYA. Dan dengan demikian default setting dari kesadaran manusia, sejak mengada dulu di alam ruh hingga kini di alam jasad, adalah kesadaran ketuhanan. Kesadaran inilah yang coba diaktivasi lewat kegiatan mengingat Tuhan di setiap momen nafas itu.

Kegiatan mengingat Tuhan di setiap nafas sangat sedikit menggunakan energi. Untuk menyebut nama Allah, misalnya, alat ucap (organ of speech) yang diperlukan hanyalah alveolar dan palatal (sehingga terjadi sentuhan ujung lidah dengan langit langit ketika mengucapkan bunyi l pada lafaz Allah).

Karenanya kegiatan mengingat Tuhan dengan menyebut nama Allah sangat sangat sedikit menggunakan energi fisik. Dan ini sesuai dengan persyaratan nomor empat (apalagi jika dilakukan dalam hati). Kegiatan ini juga potensial bisa dilakukan setiap orang;

kegiatannya bersifat populis, bukan elitis (syarat nomor lima).

Kegiatan mengingat Tuhan saat nafas juga bisa dilakukan paralel dengan kegiatan kegiatan mekanis lain seperti ketika kita mengendarai mobil, bersepeda, dan lain lain (syarat nomor enam). Terakhir kegiatan ini, karena dilakukan di setiap momen nafas, menjadi kegiatan permanen yang berlangsung selama nafas masih ada, yaitu menjadi kegiatan seumur hidup (syarat nomor tujuh) yang menjamin kontinuitas keberadaan attention order. Singkat kata kegiatan yang mengaktivasi kesadaran ketuhanan ini telah memenuhi ke tujuh persyaratan sebagaimana tercatat di atas.

Bila argumen di atas bisa diterima, yaitu bahwa ranah non aktivitas juga memerlukan kegiatan intensional dan atensional sebagaimana kegiatan kegiatan yang ada di ranah aktivitas sebagai syarat lahirnya attention order dan kegiatan tersebut adalah kegiatan mengingat Tuhan dalam setiap nafas, maka klasifikasi aktivitas menjadi kategori aktivitas dan non aktivitas dalam waking hours menjadi kurang relevan dan harus dirubah. Karena atensi sama sama diperlukan dalam ke dua ranah untuk menjamin lahirnya consciousness order, maka kategori baru yang lebih sesuai adalah yang terkait dengan pembagian kegiatan sesuai orientasi atensi. Ada dua tipe orientasi atensi: atensi vertikal dan atensi horizontal. Aktivitas dengan atensi pada relasi vertikal terdiri atas kegiatan dzikir dalam setiap nafas yang berlangsung selama hidup dan kegiatan

kegiatan lain, seperti shalat, membaca Alquran, doa, hiziban, dan lain lain.

Aktivitas aktivitas dengan atensi pada relasi horizontal adalah aktivitas di mana atensi di arahkan pada manusia dan/atau pada obyek. Ke dua tipe orientasi relasi aktivitas ini di atur oleh dua tipe kesadaran yang relasinya bersifat hirarkis: kesadaran ketuhanan dan kesadaran kemakhlukkan. Karena bersifat hirarkis maka kesadaran ketuhanan sebagai yang menempati posisi yang lebih tinggi (kesadaran primer) meliputi dan melampaui kesadaran horizontal (derivatif). Artinya kesadaran ketuhanan harus menjadi satu satunya sumber motif dan motivasi dari setiap pilihan tindakan yang bersifat horizontal. Ketika atensi di arahkan pada kegiatan yang secara zahir bersifat dunia (skuler), misalnya, background kesadaran yang menggerakannya dan yang memberikannya motif dan orientasi adalah kesadaran ketuhanan.

Di sinilah konteks work ethics dalam perspektif filsafat islam itu bermula. Etika perlunya kesungguhan dalam setiap tindakan adalah berasal dari dan bersumber pada adanya kesadaran ketuhanan ini. Tuhan tidak memberikan endorsement pada tindakan kesiasiaan dan pada tindakan yang tidak sungguh sungguh, yaitu pada tugas tugas yang dilakukan sekenanya. Jadi adanya tindakan penting tetapi dilakukan dengan setengah hati apalagi tindakan yang sia sia adalah simtom dari adanya deviasi dari kesadaran yang bersifat hirarkis ini, yang anatomi problematiknya telah kita bahas cukup panjang lebar di atas.

Bagi yang masih skeptis terhadap proposal di atas akan bertanya: adakah jaminan bila kesadaran ketuhanan dioperasikan di setiap siklus nafas selama dalam ranah atensi vertikal itu akan memberikan dampak terhadap produktivitas hidup? Jawaban dari pertanyaan ini mengandaikan adanya pengalaman empiris. Artinya seseorang harus terlebih mengalami hidup dengan kesadaran seperti itu baru bisa membuktikan bahwa korelasi tersebut ada atau tidak secara signifikan. Atau kita harus mengkaji otobiografi dari golongan orang-orang suci yang selalu memiliki kesadaran kedekatan dengan Tuhan untuk mengetahui apakah kehidupan keseharian mereka produktif dan penuh makna atau tidak. Di sini saya hanya bisa menjawab dengan cerita empirik dari orang-orang biasa yang mengalami fenomena yang dalam kajian ilmu psikologi disebut *inattentional blindness*, yaitu adanya kebutaan (persepsi) karena tiadanya perhatian.

Ceritanya begini. Dalam sebuah eksperimen sejumlah orang diminta memperhatikan sebuah permainan bola basket dan mereka diminta menghitung berapa kali operan bola terjadi dari satu pemain ke pemain lain dalam durasi tertentu. Di tengah-tengah permainan berlangsung seseorang tinggi besar masuk lapangan dengan kostum gorila dan menari-nari di dalamnya. Setelah permainan selesai, para subyek ditanya: siapa yang melihat gorila selama permainan. Hasilnya menarik: kira-kira 25% dari mereka mengaku tidak melihat gorila sama sekali. Eksperimen seperti ini dengan berbagai varian telah

dilakukan dengan hasil yang kurang lebih sama.

Apa artinya fenomena ini? Kenapa sebagian besar justru melihat gorila sedangkan 25% tidak melihatnya? Pertama, jawabannya bersifat truisme: anda tidak bisa melihat apa yang anda tidak lihat. Ini sebuah kebutaan. Karena subyek tidak memiliki perhatian pada stimulus (gorila), maka mereka tidak melihat adanya gorila. Fenomena ini disebut *inattentional blindness* yang dialami 25% peserta. Yang menarik adalah kesimpulan dari fenomena ini sama sekali bukan truisme, yaitu: tidak ada persepsi tanpa atensi. Sekalipun ada stimulus di retina mata tetapi bila anda tidak memberikannya perhatian maka yang terjadi adalah: *you are looking but not seeing*. Ini murni operasi mesin.

Kedua, kenapa fenomena *inattentional blindness* ada? Kenapa 75% dari subyek tidak mengalaminya dan hanya 25% yang mengalaminya? Bila di atas kita membaca kesimpulan: tidak ada persepsi tanpa atensi, maka jawaban dari pertanyaan ini adalah makna lain dari kesimpulan yang sama: persepsi ada karena ada atensi. 25% subyek tidak melihat gorila karena mereka memberikan atensi penuh pada sesuatu yang lain: pergerakan bola dari satu ke yang lainnya. Mereka begitu tenggelam dalam kegiatan ini sehingga tidak menyadari ada sesuatu yang lain sedang terjadi. Karena mereka hanya memberikan perhatian penuh pada x, mereka abai atau buta pada y. Kenapa hanya 25%? Karena hanya sebanyak inilah rata-rata orang yang setiap harinya hidup

dalam flow: hidup menggunakan sebahagian besar waktu waking hours mereka untuk bekerja sungguh sungguh dengan penuh perhatian! Mereka yang kesehariannya penuh aktivitas yang masing masing dengan perhatian yang sungguh sungguh. Kata kunci di sini adalah adanya penggunaan atensi pada setiap kegiatan yang direncanakan sepanjang hari.

Bagaimana dengan yang 75%? Inilah kelompok yang mengalami attention disorder. Mereka sedang memberikan atensi pada x, dan ketika x belum selesai dilakukan, atensi sudah pindah ke y (atau bolak balik dari x ke y kemudian balik ke x, dan seterusnya). Hidup mereka tidak pernah atau jarang berada dalam flow. Dari rumah ia berangkat untuk kuliah, dan ketika kuliah dimulai hati mulai gelisah, fikiran berkembang ke mana mana, waktu kuliah terasa lama sekali; atensi pertama tama pada x, kemudian pada y, kemudian pada z, dan seterusnya. Ini bukan fenomena inattentional blindness, tetapi justru attentional blindness!

Implikasi pembelajaran. Dari refleksi di atas kita mencatat beberapa hal sebagai berikut:

1. Atensi adalah starter dan lokomotif kesadaran. Tanpa atensi yang terjadi adalah operasi ketidaksadaran atau operasi kesadaran mekanis.
2. Agar kesadaran tidak mekanis, atensi harus digunakan selama masa jaga (waking hours).
3. Karena energi manusia terbatas, penggunaan energi harus efisien dan

tidak digunakan, apalagi dihabiskan, oleh operasi kesadaran mekanis

4. Karena (2) dan (3), aktivitas atensional hendaknya terdistribusi secara seimbang sesuai waktu, kebutuhan kegiatan dan orientasi atensi: atensi vertikal dan atensi horizontal
5. Waktu kegiatan atensional vertikal terdiri atas dua: pasti dan relatif. Waktu pasti adalah momen kita bernafas; waktu relatif adalah waktu yang ditentukan berdasarkan pertimbangan sesuai hasil interaksi lokasi geografis dengan cahaya matahari. Kegiatan yang terkait dengan atensi horizontal menggunakan waktu relatif
6. Kegiatan yang dilakukan dalam waktu pasti, yaitu yang dilakukan di setiap momen nafas, adalah secara konseptual paling menjanjikan keberhasilan. Kenapa? Hal ini dikarenakan:
 - a. Penggunaan energi dan pelibatan organ fisik adalah paling sedikit dibandingkan dengan semua kegiatan lainnya
 - b. Fokus atensi bisa maksimal dilakukan tanpa sempat diganggu oleh stimulus atau distraktor, baik internal maupun internal, karena siklus setiap nafas itu sangat pendek. Kegiatan dzikir memiliki durasi kegiatan yang paling pendek dibandingkan dengan dengan

- semua kegiatan atensional yang lain
- c. Kegiatan ini paling potensial mempengaruhi kualitas semua kegiatan atensional yang lain. Tetapi sebaliknya bila kegiatan ini tidak dilakukan, banyak aktivitas baru yang akan lahir yang digerakkan oleh kesadaran mekanis
- d. Pilihan untuk melakukan kegiatan ini sangat rasional. Nafas tidak bisa dihindari karena ia adalah ciri dari kehidupan. Isu rasionalnya: mengisi setiap nafas dengan kesadaran ketuhanan atau tidak sama sekali, dengan resiko waktu pasti akan diisi oleh kegiatan yang merupakan hasil dari operasi mesin. Pilihan rasionalnya adalah tentu melakukan kegiatan berdasarkan opsi pertama.
7. Berdasarkan (6), keberhasilan melakukan kegiatan yang melahirkan kesadaran ketuhanan di setiap momen nafas tidak terkait dengan kemampuan, melainkan seperti halnya terkait dengan kemauan atau kehendak. Setiap kehendak mengandaikan selalu adanya pilihan bebas (freewill). Tetapi karena kehendak bebas, agar terjamin operasinya, memiliki elemen konstitutif rasionalitas dan kasih sayang (tidak bisa di elaborasi di sini), maka pilihan rasional adalah

sebenarnya merupakan ekspresi normal dari kehendak bebas. Oleh karenanya, bagi umat islam, hambatan untuk melakukan kegiatan dzikir di setiap nafas tidak terkait dengan kemampuan maupun pilihan bebas.

Agaknya hambatan yang masih sisa dan akan sering dipertanyakan adalah bersifat psikologis. Karena siklus nafas singkat, dan berlansung secara rekursif, berulang ulang tanpa henti, maka secara kumulatif durasinya adalah seumur hidup. Bila kegiatan mengingat Tuhan berlansung di setiap nafas maka durasi kegiatan atensi vertikal di setiap nafas ini akan juga berlansung terus menerus: 6 - 8 jam kumulatif sehari setiap hari. Kegiatan seperti ini secara psikologis akan dianggap dari awal berat sekali dan akan melihat kegiatan tersebut tidak realistik, atau bahkan utopis.

Kesimpulan seperti ini tidak bisa dihindari karena kita sedang memerankan diri sebagai observer yang sedang mengevaluasi apakah proposal dzikir dalam nafas itu realistis atau tidak. Akan lain halnya bila kita sedang memerankan diri sebagai pelaku. Apa yang kita lakukan ketika kita berfungsi sebagai pelaku?

Sebelum menjawab pertanyaan ini, ada baiknya terlebih dahulu kita membicarakan perspektif pembelajaran yang digunakan.

Berbeda dengan pembelajaran teoritik biasa yang memiliki batas waktu, pembelajaran membangun kesadaran ketuhanan di setiap siklus nafas menggunakan perspektif pembelajaran seumur hidup. Karena akhir kehidupan adalah batas akhir

pembelajaran, maka evaluasi hasil pembelajaran dilakukan pasca kehidupan. Artinya, untuk membangun dan mempertahankan kesadaran ilahiah secara kontinu dari momen ke momen, setiap orang yang masih hidup adalah selalu menjadi pembelajar. Berdasarkan perspektif ini, lantas pembelajaran apa yang harus kita lakukan sesuai fungsi kita sebagai pelaku? Dua langkah yang perlu dilakukan terus menerus setelah kita menetapkan tekad dan niat untuk mulai belajar dengan sungguh sungguh:

1. Bekajar mengaktifkan atensi vertikal untuk mengoperasikan kesadaran ketuhanan di setiap siklus nafas yang dialami sekarang dan di sini
2. Bila setelah itu kita lupa melakukannya lagi, maka, ketika ingat, kembali lagi belajar mempraktekkan no (1)

Karena kita memiliki waktu kumulatif antara 6 - 8 jam sehari dan kita memiliki durasi waktu yang sama setiap hari sampai akhir hayat, maka insyaallah praktik penerapan pembelajaran prinsip (1) dan (2) akan semakin mudah dan ringan setiap harinya.

Daftar Pustaka

- Anderson, N. D., Lau, M. A., Segal, Z. V., & Bishop, S. R. (2007). Mindfulness-based stress reduction and attentional control. *Clinical Psychology & Psychotherapy*, 14, 449-463.
- Baer, R. A., Smith, G. T., Hopkins, J., Krietemeyer, J., & Toney, L. (2006). Using self-report assessment methods to explore facets of mindfulness. *Assessment*, 13(1), 27-45.
- Baer, R. A. (Ed.). (2006). *Mindfulness based treatment approaches*. Amsterdam: Elsevier.
- Brown, K. W., & Ryan, R. M. (2003). The benefits of being present: Mindfulness and its role in psychological well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 84, 822.
- Brown, K. W., & Cordon, S. (2009). Toward a phenomenology of mindfulness: Subjective experience and emotional correlates. In *Clinical Handbook of Mindfulness* (pp. 59-81). Springer, New York, NY.
- Brown, K.W., Creswell, J.D. & Ryan, R.M. (2015). *Handbook of mindfulness: Theory, research and practice*. New York: The Guilford Press.
- Bishop, S. R., Lau, M., Shapiro, S., Carlson, L., Anderson, N. D., Carmody, J., ... & Devins, G. (2004). Mindfulness: A proposed operational definition. *Clinical Psychology: Science and Practice*, 11,230-241.
- Boyce, B. (Ed.). (2011). *The mindfulness revolution*. Boston, MA: Shambhala.
- Boyce, E. (2011). *The mindfulness revolution: Leading psychologists, scientists, artists, and meditation teachers on the power of mindfulness in daily life*. Boston: Shambhala.
- Chiesa, A., Calati, R., & Serretti, A. (2011). Does mindfulness training improve cognitive abilities? A systematic review of neuropsychological findings. *Clinical Psychology Review*, 31(3), 449-464.
- Delgado, M.R., Phelps, E.A., & Robbins, T.W. (2011). Decision making, affect, and learning attention and performance XXIII. Oxford: OUP.
- de Vibe, M., Solhaug, I., Tyssen, R., Friborg, O., Rosenvinge, J. H., Sørli, T., & Bjørndal, A. (2013). Mindfulness training for stress management: A randomised controlled study of medical and psychology students. *BMC Medical Education*, 13(1), 107.
- Dickenson, J., Berkman, E. T., Arch, J., & Lieberman, M. D. (2012). Neural correlates of focused attention during a brief mindfulness induction. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 8(1), 40-47.
- Enns, J.T. (1990). *The Development of attention: research and theory*. Amsterdam: North-Holland.
- Fan, J., McCandliss, B. D., Fossella, J., Flombaum, J. I., & Posner, M. I. (2005). The activation of attentional networks. *Journal of Experimental Psychology*, 134(3), 475-496.
- Goodman, R. J., Quaglia, J. T., & Brown, K. W. (2015). Burning issues in dispositional mindfulness research. In *Handbook of Mindfulness and Self-regulation* (pp. 67-80). Springer, New York, NY.
- van den Heuvel, E. J., & van Veen, M. (2014). Mindfulness of attentional networks. *Neuroimage*, 26, 471-479.
- Galagher, W. (2009). *Attention and the focused life*. New York: The Penguin Press.
- Grossman, P. (2011). Defining mindfulness by how poorly I think I pay attention during everyday awareness and other intractable problems for psychology's (re) invention of mindfulness: Comment on Brown et al.(2011).
- Gross, J. J. (Ed.). (2007). *Handbook of emotion regulation*. New York: Guilford Press.
- Gross, J. J. (2014a). Emotion regulation: Conceptual and empirical foundations. In J. J. Gross (Ed.), *Handbook of emotion regulation* (2nd ed., pp. 3-20). New York: Guilford Press.
- Gross, J. J. (Ed.). (2014b). *Handbook of emotion regulation* (2nd ed.). New York: Guilford Press.
- Hasenkamp, W., & Barsalou, L. W. (2012). Effects of meditation experience on functional connectivity of distributed brain networks. *Frontiers in Human Neuroscience*, 6, 38.
- Hasson, G. (2013). *Mindfulness: be mindful, live in the moment*. U.K: Capstone.
- Hölzel, B. K., Lazar, S. W., Gard, T., Schuman-Olivier, Z., Vago, D. R., &

- Ott, U. (2011). How does mindfulness meditation work? Proposing mechanisms of action from a conceptual and neural perspective. *Perspectives on Psychological Science*, 6, 537-559.
- Hölzel, B. K., Hoge, E. A., Greve, D. N., Gard, T., Creswell, J. D., Brown, K. W., ... & Lazar, S. W. (2013). Neural mechanisms of symptom improvements in generalized anxiety disorder following mindfulness training. *Neuroimage: Clinical*, 2, 448-458.
- Hill, C. L. M., & Updegraff, J. A. (2012). Mindfulness and its relationship to emotion regulation. *Emotion*, 12(1), 81-90.
- Ie, A., Ngnoumen, C. T. & Langer, E.J. (2014). *The Wiley Blackwell handbook of mindfulness*. West Sussex: John Wiley & Sons, Ltd.
- Jensen, C. G., Vangkilde, S., Frokjaer, V., & Hasselbalch, S. G. (2012). Mindfulness training affects attention—or is it attentional effort? *Journal of Experimental Psychology: General*, 141, 106-123.
- Josefsson, T., & Broberg, A. (2011). Meditators and non-meditators on sustained and executive attentional performance. *Mental Health, Religion & Culture*, 14, 291-309.
- Josefsson, T., Lindwall, M., & Broberg, A. G. (2014). The effects of a short-term mindfulness based intervention on self-reported mindfulness, decentering, executive attention, psychological health, and coping style: examining unique mindfulness effects and mediators. *Mindfulness*, 5(1), 18-35.
- Jha, A. P., Krompinger, J., & Baime, M. J. (2007). Mindfulness training modifies subsystems of attention. *Cognitive, Affective, & Behavioral Neuroscience*, 7, 109-119.
- Kabat-Zinn, J. (1990). *Full catastrophe living*. New York: Delta.
- Kelly, E., & Kelly, E. W. (2007). *Irreducible mind: Toward a psychology for the 21st century*. Lenham, MD: Rowman & Littlefi eld.
- Keltner, D. (2009). *Born to be good: The science of a meaningful life*. New York: Norton.
- LaBerge, D. (1995). *Attentional processing: The brain's art of mindfulness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Langer, E. J. (1989). *Mindfulness*. Reading, MA: Addison-Wesley.
- Langer, E. (2002). Well-being: Mindfulness versus positive evaluation. In C. R. Snyder & S. J. Lopez (Eds.), *Handbook of positive psychology* (pp. 214-230). New York: Oxford University Press.
- Leary, M. R. (2004). *The curse of the self: Self-awareness, egotism, and the quality of human life*. New York: Oxford University Press.
- Leary, M. R., & Tate, E. B. (2007). The multi-faceted nature of mindfulness. *Psychological Inquiry*, 18, 251-255.
- Lin, Y., Fisher, M. E., Roberts, S. M., & Moser, J. S. (2016). Deconstructing the emotion regulatory properties of mindfulness: an electrophysiological investigation. *Frontiers in Human Neuroscience*, 10, 451.
- Lindsay, E. K., & Creswell, J. D. (2017). Mechanisms of mindfulness training: monitor and acceptance theory (MAT). *Clinical Psychology Review*, 51, 48-59. <https://doi.org/10.1016/j.cpr.2016.10.011>
- Lutz, A., Jha, A. P., Dunne, J. D., & Saron, C. D. (2015). Investigating the phenomenological matrix of mindfulness-related practices from a neurocognitive perspective. *American Psychologist*, 70(7), 632.
- Moore, A., & Malinowski, P. (2009). Meditation, mindfulness and cognitive flexibility. *Consciousness and Cognition*, 18, 176-186.
- Merikle, P.M. and Joordens, S. (1997) 'Parallels between perception without attention and perception without awareness', *Consciousness and Cognition*, vol. 6, pp. 219-36.
- Mole, C., Smithies, D., & Wu, W. (2011). *Attention: philosophical and psychological essays*. Oxford: OUP.

- Mole, C. (2011). *Attention is cognitive unision*. New York: Oxford University Press.
- Nobre, K., & Kastner, S. (2014). *The Oxford handbook of attention*. Oxford: OUP.
- Ostafin, B.D., Robinson, M.D. & Meler, B.P. (2015). *Handbook of mindfulness and self-regulation*. New York: Springer.
- Rosch, E. (2008). *Beginner's mind: Paths to the wisdom that is not taught*. In M. Ferrari & G. Potworowski (Eds.), *Teaching for wisdom* (pp. 135–162). Hillsdale NJ: Erlbaum.
- Stahl, B., & Goldstein, E. (2010). *A mindfulness-based stress reduction workbook*. Oakland, CA: New Harbinger.
- Seemann, A. (2012). *Joint attention: new developments in psychology, philosophy of mind, and social neuroscience*. Cambridge. MIT Press.
- Sīlananda, U. (1990). *The four foundations of mindfulness*. Boston: Wisdom Publications
- Silananda, U. (2002). *The four foundations of mindfulness*. Boston, MA: Wisdom Publications.
- Shapiro, S. L., Carlson, L. E., Astin, J. A., & Freedman, B. (2006). *Mechanisms of mindfulness*. *Journal of Clinical Psychology*, 62, 373-386.
- Styles, E.A. (2006). *The psychology of attention*. New York: Taylor & Francis.
- Steinmetz, K. M.& Kensinger, E. (2010). *Pyschology of emotions, motivations and actions: emotion's effects on attention and memory*. New York: Nova Science Publishers, Inc.
- Wallace, B.A. (2006). *The attention revolution: unlocking the power of the focused mind*. Boston: Wisdom Publication.
- Wu, W. (2014). *Attention*. New York. Routledge.

Kolonialisasi Metodologi Ekonomi Islam

Addi Arrahman

Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam, UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi, Indonesia
addiarrahman@gmail.com

INFO ARTIKEL

Diterima 16 November 2019
Direvisi 11 Januari 2020
Dipublikasi 22 Maret 2020

Kata kunci:

Kolonialisasi Metodologi, Positivisme,
Ekonomi Islam

ABSTRAK

Metodologi merupakan bagian terpenting dalam pengembangan suatu disiplin ilmu. Kekeliruan dan kesalahan pada aspek teknis dan praksis keilmuan, berhulu pada kerangka metodologinya. Upaya pengembangan ilmu ekonomi Islam, misalnya, telah mengalami kemandegan pada aspek metodologi, sehingga pada tataran praktis, banyak terjadi anomaly. Pangkal persoalannya adalah kolonialisasi metodologi. Yaitu, penetrasi logika positivisme dalam penalaran metodologi ekonomi Islam. Ketiga mashab ekonomi Islam, tidak luput dari penetrasi tersebut. Sekalipun terbukti dalam pengembangan sains dan teknologi, penggunaan logika positivisme dalam ilmu ekonomi [islam] semestinya diletakkan pada porsi dan posisi yang tepat.

Pendahuluan

Hari ini, tulis Capra, “segala kehidupan biologis tersusun dari sel-sel. Tanpa sel, tidak ada kehidupan di bumi ini.... kita bisa berkata dengan yakin bahwa segala kehidupan melibatkan sel-sel.” Tidak ada satu pun dalam kehidupan biologis manusia yang terlepas dari sel. Jejaring sel itu terus berkembang, dan membentuk koneksi-koneksi tersembunyi (*hidden connection*). Dalam koneksi-koneksi itu, “kita mencari dan mempelajari sistem paling sederhana yang menampilkan ciri-ciri tersebut. Strategi reduksionis ini sudah terbukti sangat efektif dalam sains—asalkan tidak jatuh dalam perangkat pemikiran bahwa entitas-entitas kompleks tak lain hanyalah gabungan bagian-bagiannya yang lebih

sederhana.”¹ Mengapa demikian? Perangkat pemikiran berupa penyederhanaan entitas-entitas yang kompleks merupakan pengaburan atas fungsi jejaring seluler dalam kehidupan. Ia selalu terbuka bagi materi dan energi. Aliran energi dan materi itu membentuk, memperbaiki, dan mempertahankan keberadaan dirinya sendiri. “Jaringan itu beroperasi jauh dari kesetimbangan, di mana struktur-struktur baru dan bentuk-bentuk keteraturan baru bisa muncul dengan sendirinya, sehingga menghasilkan perkembangan dan evolusi.” Lalu bagaimana dengan politik, budaya, hukum, dan khususnya ekonomi? Apakah ia juga tersusun atas ‘sel-sel’?

¹ Fritjof Capra, *The Hidden Connection: Strategi Sistemik Melawan Kapitalisme Baru*, terj. (Yogyakarta : Jalasutra, 2003), hal., 155

Bagian awal yang kita pelajari dalam ilmu ekonomi menandakan bahwa aktifitas ekonomi merupakan aktifitas manusia dalam memenuhi kebutuhannya. Untuk memenuhinya, cara paling primitive yang dilakukan manusia adalah dengan berburu makanan, berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lain, hingga mereka mengenal sistem pertukaran 'kebutuhan' berupa barter. Akan tetapi, seturut dengan waktu, kebutuhan manusia terus berkembang. Manusia tidak lagi berfikir soal makan dan minum. Kebutuhan semakin kompleks. Sistem barter yang begitu sederhana, tak lagi mampu memenuhinya. Benturan-benturan kepentingan mendorong manusia membentuk 'sel' baru berupa 'uang' yang mengalir pada aliran-aliran kebutuhan manusia yang semakin hari, semakin kompleks. Aktifitas berburu berubah menjadi visi merkantilisme perniagaan. Kemudian berkembang menjadi sistem *colonial* yang titik sasarannya adalah menjarah berbagai sumber ekonomi. Kompleksnya kebutuhan manusia itu, dalam nalar modernitas didefinisikan sebagai kebutuhan yang tak terbatas sedangkan manusia terus-menerus ingin mencapai titik kepuasan.² Adapun pada titik yang lain, sumber daya untuk memenuhi kebutuhan

tersebut dianggap berhadapan dengan masalah 'kelangkaan' dan 'keterbatasan'.

Bagaimana format evolusi dari perilaku ekonomi manusia saat ini? Sebagaimana ditegaskan oleh Capra, "Ekonomi baru yang dihasilkan begitu kompleks dan bergolak sehingga tak dapat diuraikan melalui analisis ekonomi konvensional." Ekonomi global dengan perangkat "sistem finansial dunia yang satu menit tampak indah, dan menit berikutnya bertingkah seakan-akan dunia akan segera berakhir. Satu menit, revolusi *cybernetic* (computer) mengubah ekonomi ini menjadi suatu mesin kekayaan global yang tangguh, ketika pasar-pasar saham di seluruh dunia melambung ke ketinggian baru. Menit berikutnya, pasar ambruk."³ Kita berada dalam situasi ekonomi global yang tidak hanya datar (*flat*) namun juga melengkung (*curved*). Sebuah situasi ekonomi yang begitu kompleks dan bergejolak.

Manusia membawa 'gen' ketamakan. Gen ketamakan ini menjadi penghubung lintas sel-sel ekonomi global. Jejaringan ekonomi global saat ini terselubungi oleh ketamakan segelintir orang yang ingin menguasai dunia. Mereka adalah *the one percent* yang sembari minum *coffee*,⁴ mendiskusikan apa yang hendak mereka lakukan untuk memenuhi

² Pemaknaan aktifitas ekonomi yang demikian hingga saat ini masih berkembang di berbagai lembaga pendidikan. Hal ini menjadi persoalan sendiri karena pendefinisian inilah dianggap sebagai 'pengganggu' kesadaran manusia dalam memaknai alam yang dianggap terbatas, dan manusia harus berlomba-lomba menguasainya. "Perlombaan" ini pada akhirnya membentuk cerita pelanggaran atas hak-hak kemanusiaan. Ironisnya, pada saat manusia

modern berdiskusi tentang kemanusiaan, lingkungan seperti diprakarsai oleh WHO, UNESCO, WWF dan lain sebagainya, pada saat yang sama, sekelompok manusia justru melakukan penjarahan dan pelanggaran yang tidak memanusiakan manusia.

³ David M. Smick, *The World is Curved*, terj. (Jakarta : Daras Books, 2009), hal., 15

⁴ Tom Harford, *Detektif Ekonomi*, terj. (Jakarta : Gramedia, 2009), hal., xi-xii

ketamakan mereka; menentukan ‘nasib’ 99% umat manusia.⁵ Pasar-pasar maya yang bisa disentuh melalui jaringan multiseluler adalah ‘permainan’ yang bisa mengubah situasi dunia. Bahkan para pemimpin-pemimpin di negara-negara miskin dan berkembang seakan tak memiliki kekuatan untuk membendung hasrat ketamakan tersebut. Kesadaran manusia ditransformasi sebagai mesin global dan teknologi super canggih yang menembus sekat-sekat wilayah. Manusia diformat dalam mitos makhluk ‘modern’ yang pada dasarnya dimaksudkan menjadi ‘binatang’ yang terus memamah ‘keinginan’ tanpa batas dan tak mengenal titik akhir.

Dalam kompleksitas jejaring ekonomi global itu, adakah manusia meraih hakikat kemerdekaan dalam mengurus aktifitas ekonominya? Jawabannya TIDAK. Ekonomi multiseluler yang ‘mendewakan’ kebebasan dan keterbukaan pasar tidak pernah rela memberikan kemerdekaan itu. Para pelakunya menghendaki setiap individu mengikuti aturan main yang telah dibuatnya. Bahkan para akademisi di kampus-kampus di mana pun di belahan dunia ini, juga ‘dipaksa’ untuk mentaati aturan tersebut.

⁵ Apa yang ada dibenak kita pada saat menyerup *cappuccino* dengan buihnya yang membangkitkan selera berbeda dengan apa yang dipikirkan ekonom tentang kita dan *cappuccino*. Bagi mereka, tulis Tom Harford, “Anda—dan *cappuccino*—sebagai para pemain dalam sebuah permainan sinyal dan negosiasi yang sangat rumit, dalam sebuah adu kekuatan dan kecerdasan”. Di balik pernyataan itu, Tom ingin menandakan adu kekuatan dan kecerdasan dalam lalu lintas ekonomi tak lebih dari drama untuk mencari tahu siapa yang mendapatkan keuntungan dan siapa

A. Kerangkeng Positivisme dan Mitos Ilmiah

Harus diakui, nalar positivistik merupakan temuan mutakhir manusia dalam membangun peradabannya. Dengan nalar ini, sains dan teknologi berkembang pesat. Sel-sel sederhana dan primitif dalam aktifitas ekonomi manusia telah berevolusi menjadi jejaring multiseluler yang mengglobal dan dengan sekali sentuh, bisa memberikan kabar gembira atau kepanikan terhadap pasar. Kehidupan ekonomi sekarang seolah terbebaskan dari mitos-mitos kekuatan ‘gaib’ tentang tuyul, demit, Nyi Blorong, sesajen, penglaris dan lain sebagainya.

Akan tetapi, kini kita berhadapan dengan mitos baru. Adorno dan Horkheimer menyebutnya sebagai mitos teknologi dan ilmu pengetahuan. Penerapan cara berfikir positivistik melalui teknologi dan ilmu pengetahuan pada masyarakat—ditujukan—agar masyarakat itu dapat dikontrol seperti alam. Cara-cara yang demikian itu sebenarnya merupakan mitos baru yang lahir dari mitos lama yang telah ditaklukkannya.⁶ Bagaimanakah mitos-mitos itu beroperasi?

Pertama, memformat kemajuan teknologi sebagai era pencerahan

yang rugi. Dengan kata lain, manusia terbelah menjadi dua produsen dan konsumen. Satu pihak bisa meraup keuntungan finansial yang melimpah, sedang pihak lain harus memikirkan bagaimana memperoleh tambahan pendapatan untuk memenuhi harga kebutuhan yang semakin hari semakin mahal sebagai konsekuensi inflasi ekonomi.

⁶ F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas*, (Yogyakarta : Kanisius, 2009), hal., 66-73

(*Aufklärung*). Sebagaimana diurai oleh Kant, pencerahan adalah keluarnya manusia dari keadaan tidak akil balig (*Unmündigkeit*) yang dengannya sendiri ia merasa bersalah. Yaitu karena manusia tidak menggunakan kemampuannya sendiri, rasionya. Melalui semboyan pencerahan, *Sapere Aude!*, setiap individu dituntut berani berfikir dengan pengetahuannya dan menghancurkan mitos irasional yang menyelubungi alam dengan misterinya. Pada titik ini, pada dasarnya tidak ada yang keliru dalam teknologi sebagai buah dari nalar positivistik. Meskipun Adorno dan Horkheimer mengkritik pencerahan sebagai bentuk belenggu bagi manusia, namun tidak bisa disangkal telah membawa manusia pada pencapaian yang luar biasa dalam menggunakan potensi rasionya. Dikatakan belenggu karena manusia 'kehilangan' subjektifitasnya.

Persoalan mendasar hadir dalam saluran operasi kedua. Nalar positivistik telah meruntuhkan subjektifitas manusia dengan menciptakan mitos ilmiah; objektivisme. Pada dasarnya, objektivisme atau lebih awalnya empirisme, merupakan keharusan dalam praksis ilmu-ilmu alam. Akan tetapi, ia menjadi masalah yang pelik manakala diseret ke dalam ilmu-ilmu sosial. Aguste Comte dikenal sebagai bapak 'sosiologi modern' yang menerapkan nalar positivistik dalam ilmu-ilmu sosial lewat *magnum opus*-nya *A General View of Positivism*.⁷ Ada dua tesis

utama yang dibangun Comte. *Pertama*, dia berpendapat bahwa di dalam sejarah yang abstrak (*abstract history*) terdapat gerak kemajuan perkembangan nalar manusia, yaitu dari nalar teologis, melalui fase meta fisik, dan pada akhirnya mencapai model penalaran positivistik. *Kedua*, terdapat semacam hirarki dalam ilmu pengetahuan di mana matematika diletakkan pada posisi bawah sedangkan sosiologi berada di atas dengan perangkat keilmuannya dan melewati fase teologi, meta fisik, dan positive.⁸

Puncak evolusi gagasan Comte tentang ilmu-ilmu positif dalam sosiologi, dan khususnya ekonomi terjadi saat dirumuskan oleh tokoh-tokoh positivistik di Lingkungan Wina (*The Vienna Circle*).⁹ Ide-ide dasar positivism adalah : 1) penolakan terhadap perbedaan ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu sosial; 2) menganggap pernyataan-pernyataan yang tak dapat diverifikasikan secara empiris, seperti etika, estetika, agama, metafisika sebagai *nonsense*; 3) berusaha menyatukan semua ilmu pengetahuan di dalam satu bahasa ilmiah yang universal (*Einheitswissenschaft/ Unified Science*). Atau dalam bahasa praksis penelitian sebagai sesuatu yang teramat, teruji, dan terukur. 4) memandang tugas

⁷ Auguste Comte. *A General View of Positivism*. (Cambridge: Cambridge University Press, 2009)

⁸ Jhon Hassard, *Sociology and Organization Theory: Positivism, Paradigms, and*

Postmodernity, (Cambridge : Cambridge University Press, 1993), hal., 5

⁹ Bruce J. Caldwell, *Beyond Positivism Economic Methodology In Twentieth Century*, (London & New York : Routledge, 1994), h., i

filsafat sebagai analisis atas kata-kata atau pernyataan-pernyataan.¹⁰

Ide-ide positivistik bisa dipahami sebagai perangkat aturan keilmiah suatu pengetahuan. Artinya, agar sebuah ilmu dikatakan ilmiah, maka haruslah menaati perangkat aturan tersebut. Dari titik ini, gerak pengembangan ilmu pengetahuan mengalami proses kolonisasi yang membentuk psikologi keilmiah ilmu dengan perangkat metodenya. Manusia yang tadinya memperoleh kebebasan dalam menjawab fenomena kehidupan berdasarkan subjektifitasnya, kini terkurung dalam kerangka positivisme tentang keilmiah. Penerapan nalar positivistik yang tak mengenal batas ini, pada akhirnya meloloskan aliran sel-sel ketamakan manusia pada setiap lini kehidupan. Karena dengan nalar ini, alam dan manusia kehilangan dimensi transendennya. Sebaliknya, alam dan manusia diperlakukan sebagai objek yang dapat direkayasa dengan menggunakan perangkat kalkulasi.

F. Budi Hardiman menandakan positivism melestarikan *status quo* konfigurasi masyarakat yang ada. Mengapa? “Penelitian harus memperoleh pengetahuan tentang *das Sein* (apa yang ada) dan bukan tentang *das Sollen* (apa yang seharusnya ada).” Mengikuti kritik Habermas terhadap positivism, ia kemudian menulis “semua proses dalam penelitian ilmiah didorong oleh suatu kepentingan kognitif tertentu yang

disebut kepentingan teknis.” Praksis penerapannya adalah kerja dan orientasinya mencapai sukses mengantisipasi, mengarahkan, meramalkan, mengoperasikan proses-proses alamiah itu secara teknis.

	Penelitian dalam ilmu-ilmu alam	Penelitian dalam ilmu-ilmu sosial
Keentingan	Teknis	Praktis
Praksis	Kerja	Komunikasi
Orientasi	Sukses	Pemahaman timbal-balik

Sumber: F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, (Yogyakarta : Kanisius, 2003), hal., 29

Lebih tegas lagi, Jurgen Habermas menyatakan bahwa “dalam daya kekuatan refleksi-diri, pengetahuan dan kepentingan adalah satu.” Ini menegaskan tidak ada penalaran yang murni objektif, bebas nilai, dan terlepas dari kepentingan subjektif. Bagaimanapun, kajian ilmiah memiliki maksud atau kepentingan subjektif, yaitu kepentingan teknis. Dengan begitu, Hebermas mendobrak anggapan ‘ideologis’ kaum positivistik tentang mitos ilmiah. “Pengetahuan, ilmu pengetahuan, dan ideology merupakan tiga hal yang saling bertautan dan ketiganya terkait pada *praxis* kehidupan sosial manusia.” Mengapa demikian? Hardiman menjelaskan:

Pengetahuan (*Erkenntnis*) merupakan aktivitas, proses, kemampuan, dan bentuk kesadaran manusiawi, sedangkan ilmu pengetahuan (*Wissenschaft*) merupakan salah satu bentuk pengetahuan yang direfleksikan secara metodis. Bilamana pengetahuan dan ilmu pengetahuan membeku

tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas, (Yogyakarta : Kanisius, 2003), hal., 56

¹⁰ F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis*

menjadi delusi atau kesadaran palsu yang merintang *praxis* sosial manusia untuk merealisasikan kebaikan, kebenaran, kebahagiaan dan kebebasannya, maka keduanya berubah menjadi “ideologis”.”

Menurut R. Geuss sebagaimana dikutip Hardiman, kesadaran palsu atau seperangkat kepercayaan, sikap, disposisi batin, motivasi, preferensi, dan sebagainya disebut “palsu” bila secara epistemis ia mengklaim dirinya sebagai satu-satunya bentuk pengetahuan yang benar, secara fungsional melanggengkan, menstabilkan atau melegitimasi dominasi, dan secara genetik berasal dari kepentingan penguasaan tertentu. Dalam tradisi penelitian, sikap ini ditampilkan dalam bentuk otoritarianisme kebenaran ilmiah. Pernyataan-pernyataan seperti teruji, terukur, teramati secara empiris merupakan tampilan verbal sikap otoritarianisme tersebut.

Lalu bagaimanakah pengaruhnya terhadap ilmu ekonomi [islam]? Sebelum menjawab pertanyaan ini, ada baiknya terlebih dahulu memahami bagaimana proses kolonialisasi nalar positivisme dalam metodologi dan pembentukan ‘psikologi kolonial’ atas ilmu pengetahuan.

Kolonialisasi Metodologi dan Psikologi Keilmiah

Sebelumnya, sudah dibahas persoalan ide-ide utama positivisme dan pembentukan psikologi keilmiah. Penjelasan sementara, karena positivisme dengan perangkat matematis yang dimilikinya telah mereduksi

alam dan manusia sebagai objek yang netral dan harus diamati dengan metode yang objektif dan empiris, bebas dari nilai-nilai subjektif. Penjelasan mengenai hal ini bisa ditarik lebih jauh dengan menggunakan kerangka analisis *post colonial studies*. Proses kolonialisasi [metodologi] menurut hemat penulis berkaitan erat dengan proses kolonialisasi dalam pengertian imperialisme ekonomi. Dengan kata lain, kita harus membuka kembali eksmplar-eksmpilar sejarah yang berserakan.

Mengapa sejarah harus dibuka kembali? Pentingkah menapak sejarah bagi pengembangan ilmu ekonomi? Geoffrey M. Hodgson (2001) memberikan penjelasan. Ia menulis “Sejarah merupakan aspek yang penting karena setiap kehidupan organisme yang kompleks, setiap kehidupan manusia dan masyarakat tersimpan dalam kemasan masa lalu.”¹¹ Ilmu ekonomi, saat ini sangat terfokus pada teknik matematis dalam memberikan penjelasan dan memahami fenomena dunia ril. Padahal sejarah menunjukkan bahwa ilmu ekonomi mengurai persoalan ekonomi masyarakat dengan cara, sudut pandang yang lebih luas dan beragam. Pembahasan ekonomi, misalnya dikaitkan dengan persoalan budaya, struktur dan perilaku sosial serta lain sebagainya. Lebih spesifik, Hodgson menyatakan “bila kita menguasai teori umum (*general theory*) tentang stuktur dan perubahan sosial ekonomi, maka kemudian kita akan menggunakannya untuk memahami

¹¹ Geoffrey M. Hodgson, *How Economics Forgot History: The Problem of Historical*

Specificity in Social Science, (London & New York : Routledge, 2001), hal., 19

keadaan-keadaan dalam penerapannya pada domain yang luas. Keadaan-keadaan tertentu tersebut, setelah dimasuki oleh teori selalu saja disebut sebagai data.” Ini berbeda dengan pemaknaan historis yang berusaha mengungkap detil suatu bidang kajian.

Mengikuti gagasan Hodgson tersebut, studi pos kolonial berupaya mendobrak sejarah yang diresmikan oleh kekuasaan. Adanya sejarah yang monolitik atau yang (di)resmi(kan) merupakan awal adanya kritik pos kolonial.¹² Ia juga menolak bentuk narasi benar dan oposisi biner yang membentuk dikotomi diri (*the self*) dan yang lain (*the other*), halal-haram, benar-salah, atau dalam ilmiah-*nonsense*. Sasarannya adalah menguak momen ‘kelam’ dari sejarah modernitas. Momen kolonialisme tidak hanya peristiwa ‘berdarah’ yang harus (di)lupa(kan) atau (di)sembunyi(kan). Karena apa? *Colonialism*, kata Ania Lomba “*Colonialism did not inscribe itself on a clean state, and it cannot therefore account for everything that exist in postcolonial societies,*” atau kolonialisme tidaklah menggoreskan dirinya sendiri pada sebuah negara yang bersih, oleh karenanya ia tidak bisa diperhitungan bagi segala sesuatu yang ada dalam masyarakat pasca kolonial.¹³ Melalui saluran kolonialisme itu, wacana kolonial terbentuk. Pembentukan wacana ini dimaksudkan sebagai skenario bagi *postcolonial drama*. Helen Gilbert dan Joanne Tompkins menjelaskan drama pos kolonial itu

dibentuk dan dipraktikkan oleh masyarakat zamannya agar imperialisme terus berlanjut dan dapat dibaca.¹⁴

Sebagaimana diketahui, evolusi sistem barter menuju ekonomi merkantilis telah mendorong masyarakat dunia melakukan perjalanan imperialis-kolonialis untuk mencari daerah-daerah yang memiliki sumber daya alam yang kaya. Penetrasi kolonialisme ini mengusung misi penguasaan atas *gold, glory, dan gospel*. Pada titik yang lain, kolonialisme dimulai sejak Eropa [dalam hal ini Barat] mengalami revolusi pemikiran [industri] dengan berkembangnya sains dan teknologi sebagai buah dari kemajuan ilmu alamiah dengan nalar empirisme-positivisme. Penetrasi imperialis-kolonialis dan nalar empirisme-positivisme itu, dalam waktu yang bersamaan menjadi saluran utama jejaring kapitalisme global terbentuk.

Dapat dipahami, antara momen kolonial dan kolonialisasi positivisme dalam metodologi ilmu pengetahuan dimulai dan berjalan hampir pada waktu yang bersamaan. *Aufklarung* atau *renaisans* terjadi pada tahun 1500-an dan pada tahun tersebut Eropa menapak periode modernitas yang dicirikan oleh tiga hal: subjektivitas, kritik, dan kemajuan, yang mulai bermunculan pada abad ke-16 dan menemukan puncak pada abad ke-18. Pada periode yang sama, kolonialisme bangsa Eropa dimulai. Ini dapat dimaknai bahwa proses imperialisme-kolonialisme tidak

¹² Ahmad Baso, *Islam Pasca Kolonial*, (Jakarta : Mizan, 2005), hal., 56-73

¹³ Ania Lomba, *Colonialism/PostColonialism*, (London: Routledge, 1998), hal. 22

¹⁴ Helen Gilbert and Joanne Tompkins, *Postcolonial Drama: Theory, Practice, Politics*, (London & New York: Routledge, 1996)

hanya berwajah penindasan terhadap fisik dan psikis. Lebih dari itu juga terjadi kolonisasi penalaran. Ini bisa dipahami, misalnya, dalam rekam jejak kolonialisme di Indonesia. Perjumpaan nusantara dengan modernitas dimulai sejak bangsa-bangsa Eropa hadir. Masyarakat nusantara [kaum pribumi] menyambut para koloni laiknya tamu istimewa. Pada titik yang lain, kaum bangsawan yang dianggap terpendang oleh masyarakat, selain karena faktor ‘genitas berdarah biru’ juga disematkan bagi mereka yang mengenyam pendidikan ala Eropa.

Dalam momen perjumpaan dengan kolonial itu (*colonial encounter*) dan pada saat penetrasi nalar modernitas itu berlangsung, psikologi ilmiah mulai terbentuk. Inilah yang kini diwariskan dalam tradisi keilmuan di berbagai belahan dunia. Ia menjadi drama pasca kolonial yang membentuk *delusi* atau kesadaran palsu tentang keilmiahan ilmu pengetahuan. Selanjutnya, positivisme merasuk ke dalam setiap ranah tradisi keilmuan. Ia tidak lagi dianggap sesuatu yang asing (*an alien*) melainkan berperan sebagai “*the self*” yang harus dimainkan. Cara-cara tradisional masyarakat Indonesia dalam menemukan jawaban atas suatu fenomena, misalnya melalui kearifan lokal (*local wisdom*) terjajah oleh objektivisme rasionalitas.

Sementara pihak, bisa saja beranggapan yang demikian itu terjadi dalam tradisi keilmuan barat dan menimpa masyarakat di negara-negara berkembang. Berbeda dengan tradisi keilmuan islam yang menurut mereka memiliki akar sejarah tersendiri dan pernah mencapai era keemasan (*the golden age*). Pada saat itu, Barat belumlah mengenal apa-apa dan dikenal sebagai *the dark age*. Tesis ini pada satu dan lain hal sangat sulit dibenarkan. Pertama, era keemasan Islam dengan berbagai temuan ilmiahnya, tidak lepas dari pengaruh tradisi filsafat Yunani, misalnya filsafat Aristoteles yang banyak dikembangkan oleh Ibn Sina.¹⁵ Kedua, setelah kejayaan dinasti Islam runtuh, umat muslim berhadapan dengan mitos ‘tertutupnya pintu ijtihad’ yang ditandai dengan ‘pengharaman terhadap cara berfikir filsafat’.¹⁶ Momen-momen ini menisbikan pandangan tentang keotentikan ‘tradisi keilmuan islam’ yang ‘murni’ islam pada satu sisi, dan penisbian atas berjingkraknya nalar ‘positivisme’ dalam evolusi dan kelanjutan tradisi keilmuan islam. Bagaimaakah format positivisme dalam tradisi keilmuan islam tersebut?

Tekstualisme adalah format positivisme dalam studi-studi keislaman. Delusi yang ditampilkan oleh tekstualisme adalah sikap otoritarianisme. M. Abou El Fadl menyebut sikap ini sebagai suatu kelaliman (*a despotic act*).¹⁷ Seorang pembaca yang

¹⁵ Ibn Sina atau *Avicenna* oleh sarjana Barat dikenal sebagai ‘juru bicara’ Aristotelian dan mentransformasikannya ke dalam tradisi keilmuan Islam.

¹⁶ Imam al-Ghazali lewat karyanya *Tahafut al-Falasifah* menolak penalaran filosofis dan

kemudian membagi tradisi keilmuan islam menjadi: ilmu tauhid, ilmu qalbu, dan ilmu syari’at. Kritik al-Ghazali ini boleh dikatakan sebagai awal kebuntuan tradisi keilmuan islam.

¹⁷ Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Women*,

mengunci teks dalam makna dan kebenaran tertentu telah merusak integritas pengarang dengan teks tersebut. Ia dengan demikian seolah-olah telah mengganti peran Tuhan dan teks dalam menentukan makna. Kaum tekstualisme ini biasanya dengan delusi-nya menyatakan bahwa “*I know what the author means, and I know what the text is saying; my knowledge ought to be conclusive and final.*” (saya mengetahui apa yang dimaksud oleh pengarang dan saya tahu yang dinyatakan oleh teks dan pengetahuan saya mengenai hal ini bersifat menentukan dan meyakinkan).

Dengan demikian, kolonisasi [metodologi] dan psikologi keilmiah yang terbentuk pada momen kolonial itu diwariskan dan menjadi ‘memori kolektif’ dalam pengembangan ilmu pengetahuan. Saat ini, kita bisa menyaksikan bagaimana positivisme merasuk ke dalam setiap lini ilmu-ilmu sosial dan humaniora. Meskipun pos positivisme telah mendobrak krisis epistemologis dan kemapanan delusif dari tradisi ilmiah, positivisme tidak bisa dikatakan telah mati. Sebagaimana dikatakan oleh Bruce J. Caldwell, “*positivism may not be dead, it may only be temporarily in eclipse.*”

(Oxford: Oneworld, 2003), hal. 92. Dalam edisi bahasa Indonesia: Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (Jakarta: Serambi, 2003), hal. 137

¹⁸ Mazhab kritis sebagaimana berkembang dalam tradisi Frankfurt mendobrak positivisme lewat kritik ideologi. Adorno, Horkheimer, Marcuse, dan di tangan Jurgen Habermas kritik ideologi terhadap positivisme mencapai pada pemaknaan bahwa antara pengetahuan, ilmu pengetahuan, dan ideologi (kepentingan) adalah satu. Akan tetapi, kalangan Marxisme Ortodoks justru terperangkap ke dalam positivisme dalam

Positivisme dalam Ilmu Ekonomi Islam

Positivisme dalam ilmu ekonomi sebagaimana telah disebutkan dimulai sejak dikembangkan oleh tokoh-tokoh yang terkabung dalam Lingkungan Wina (*the Vienna Circle*). Pada tahap selanjutnya, positivisme dalam ilmu ekonomi ini dapat dilihat dalam karya-karya besar para ekonom seperti Milton Friedman, Paul Samuelson, Vernon Smith, George Stigler, Gary Becker, Richard Lipsey, dan boleh dikatakan selain tradisi ekonomi mazhab kritis¹⁸ menggunakan logika positivisme dalam penalaran ekonomi. Lawrence A. Boland bahkan menegaskan “*The dominance of economic positivism is abundantly evident in current textbooks. Almost every introductory textbook explains the difference between ‘positive’ and normative economics and tries to make it clear that economist are interested in positive economics and capable of fulfilling the demands of economic positivism.*”¹⁹

Dominasi Positivisme dalam ilmu ekonomi dapat dilihat dengan berkembangnya ekonometrik. Ia didasarkan atas keyakinan yang luar biasa (*extraordinary faith*) terhadap Teknik kuantitatif dan keyakinan bahwa ekonometrik mengandung keabsahan sebagai

memaknai pemikiran Karl Marx, terutama sejak priode Internasional II. F. Budi Hardiman menjelaskan, menurut tafsiran mereka, kondisi ekonomis objektif akan menghasilkan revolusi secara otomatis dan keambrokan sistem kapitalisme akan terjadi menurut “hukum baja” sejarah. Tafsiran positivistik semacam itu mengabaikan “kondisi-kondisi subjektif” bagi *praxis* revolusioner, yaitu kehendak dan kesadaran manusiawi.

¹⁹ Lawrence A. Boland, *Economic Positivism*, <http://positivists.org/44.html>, diakses pada Kamis, 2 Mei 2012, pukul 21 : 55

perangkat ilmiah yang diaplikasikan dalam ilmu ekonomi.²⁰ Cara kerjanya adalah melakukan pengukuran dan pengungkapan tentang keabsahan suatu teori dan dalam bentuk sederhananya “hipotesis” berdasarkan data-data statistik-numerik. Pengukuran, pengujian, dan kemudian pengungkapan berdasarkan ekonometrik saat ini secara delusive dianggap sebagai cara yang paling ilmiah (objektif dan empiris) dalam menganalisis peristiwa ekonomi. Dominasi ini, telah menyeret ilmu ekonomi kepada ketidakmampuan mengurai masalah-masalah ekonomi yang begitu kompleks.

Muhammad Luthfi Hamidi mengungkap bagaimana keruntuhan perusahaan raksasa di AS; Lehman Brothers dan Bear Stearns dalam menangani derivatif.²¹ Meskipun para analisis yang duduk di dua perusahaan raksasa itu adalah mereka yang *expert*, namun mereka gagal. “Karena *nature* derivatif adalah *gambling*, meskipun sudah menggunakan model matematika yang canggih pun, mereka bisa salah dalam keputusan akhir. Bisa karena berbagai sebab, seperti terlalu percaya diri, ketidaklengkapan atau kekaburan data (atau sengaja dikaburkan untuk mengecoh pihak lain), atau lain sebab.”²²

Apa yang dikemukakan oleh Hamidi itu setidaknya memberikan penjelasan terhadap

dua hal pokok, yaitu: pertama, bahwa perangkat matematika (atau ekonometrika) tidaklah memberikan kepastian sebagaimana yang diyakini oleh iman positivisme. Ia mengandung banyak kelemahan dan kelaliman. Satu dari sekian banyak persoalan adalah terkait dengan keabsahan data yang karena satu dan banyak aspek bisa tidak jelas atau sengaja dikaburkan untuk kepentingan tertentu. Kedua, dalam perspektif pos kolonialitas [metodologi] hal ini menandakan bagaimana saluran dominasi positivisme tetap bekerja dengan semestinya meskipun dengan cara [menyembunyikan] kelalimannya. Ini menegaskan kritik Habermas tentang keterkaitan ilmu pengetahuan dan kepentingan. Dengan kata lain dan sekali lagi, klaim delusive positivisme tentang objektivitas, *free value*, universalitas, merupakan sesuatu yang sangat naif. Asad Zaman dengan tegas menyatakan “*we show that positivist methodology has led econometricians to a meaningless search for patterns in the data.*” (kami melihat bahwa metodologi positivistik yang ditampilkan oleh para ekonometris sebagai sesuatu yang tidak bermanfaat mencari-cari contoh-contoh di dalam data).²³

Lalu bagaimanakan pengaruhnya terhadap ilmu ekonomi islam?

²⁰ Mary S. Morgan, *The History of Econometric Ideas*, (Cambridge : Cambridge University Press, 1990), hal., 1

²¹ Chance dan Brooks (2010) mendefinisikan derivatif sebagai instrumen-instrumen keuangan di mana hasil (*return*) yang diperoleh didasarkan pada instrumen-instrumen lain. Dengan kata lain, benefitnya sangat

bergantung dari kinerja instrumen itu bekerja. Lihat dalam Hamidi (2012)

²² M. Luthfi Hamidi, *The Crisis: Krisis Manalagi yang Engkau Dustakan?*, (Jakarta : Republika, 2012), hal., 83

²³ Asad Zaman, “Methodological Mistakes and Econometric Consequences,” dalam *International Econometric Review*. hal., 99

Ekonomi Islam sebagai sebuah disiplin ilmu barulah berkembang sejak tahun 1930-an seterusnya dengan adanya semangat pendirian bank syari'ah sebagai perlawanan terhadap sistem perbankan ribawi. Tentu saja ini menimbulkan perdebatan, karena praksis dan pemikiran ekonomi [islam] telah ada sejak zaman Rasulullah atau sejak Islam diwahyukan. Akan tetapi, sebagai sebuah disiplin [ilmu], tidak bisa dipungkiri ia mulai berkembang sejak periode tersebut. Bahkan hal ini dipertegas bahwa istilah '*islamic economic*' sendiri berkembang sejak gagasan islamisasi ilmu pengetahuan berkembang, sebagaimana dipelopori oleh Ismail Raji al-Faruqi, Naquib al-Attas, dan lainnya, yaitu pada penghujung 1970-an. Namun, harus diakui gagasan atau pemikiran ekonomi [islam] terus berevolusi sejak zaman Rasulullah, Khulafa al-Rasyidin, dinasti-dinasti islam, dan era kontemporer. Adanya *continuity and change* pemikiran ekonomi [islam] ini menjadi penolakan terhadap tesis Joseph Alois Schumpeter (1883-1950) yang menyatakan adanya lompatan besar atau *the great gap* pemikiran ekonomi selama 500 tahun sebelum masa-masa skolastik Barat, yang artinya Schumpeter menisbiskan kontribusi pemikiran ekonom muslim selama periode tersebut.²⁴

Penullis tidak akan mengulas sejarah kemunculan ekonomi Islam itu. Sebaliknya, penulis ingin menegaskan bahwa dalam

perspektif pos kolonial, munculnya ekonomi Islam merupakan hasil reproduksi dari psikologi kolonial. Ini dinampakkan dalam sikap *mimikri*. Yaitu penjiplakan secara berlebihan terhadap bahasa, budaya, kebiasaan-kebiasaan, dan ide-ide, sebagaimana dijelaskan oleh Homi K. Bhabha.²⁵ Tapi di sisi lain, *mimikri* juga bermakna mencemooh. Dengan kata lain, *mimikri* diwujudkan dalam bentuk sikap ambivalensi antara mencemooh dan meniru. Ahmad Baso menegaskan "*mimikri* selalu dibentuk oleh *inter dicta*, yakni persilangan antara apa yang diketahui dan diperbolehkan (untuk diketahui) dan yang bisa diketahui tetap terlarang dan harus ditutup rapat."

Konsekuensi dari sikap ambivalensi itu adalah terjadinya dekolonialisasi metodologi. Kemunculan ekonomi Islam, pada satu sisi hendak keluar dari paradigma, metode, dan kerangka ilmiah ekonomi konvensional, namun di sisi lain justeru mengikuti aturan main 'mitos ilmiah' dalam ilmu ekonomi. Bentuknya beragam dan diskusi mengenai objektivitas-subjektivitas dan *free value* [diabaikan] karena memang ekonomi Islam didesak harus berada pada wilayah: empiris dan normative. Positivisme pada level yang paling embrio, berbentuk penerimaan secara total atas *fiqh mu'amalah al-maliyah* sebagai format transaksi ekonomi yang [dianggap] syari'ah. Artinya, fikih muamalah yang pada awalnya merupakan hasil ijtihad ulama dalam

²⁴ Baca lebih lanjut dalam: Ghazanfar, *Medieval Islamic Economics and Arab Scholars: The Great Gap Thesis Reconsidered*, (London and New York : Routledge, 2003), lihat juga: Arif Hoetoro, *Ekonomi Islam: Pengantar Analisis*

Kesejarahan dan Metodologi, (Malang : Badan Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Brawijaya, 2007).

²⁵ David Huddart, *Homi K. Bhabha*, (London & New York, Routledge, 2006), hal. 39

menjawab persoalan ekonomi pada periode ribuan tahun yang lalu, saat ini diamini sebagai aturan atau 'pakem' kesyari'ahan. Pada saat yang sama, tradisi ijtihad [metodologis] dalam menjawab persoalan-persoalan ekonomi diabaikan. Kalau pun ada, terbatas pada proses peramuan akad-akad yang telah dimapankan. Hasilnya, terbentuklah ensiklopedi 'fatwa' tentang transaksi-transaksi ekonomi; yang haram dan halal.

Pada *praxis*-nya, perbankan syari'ah terjebak pada positivisasi simbolik akad-akad mu'amalah. Secara kritis, ini bisa dilihat dengan penerapan akad-akad mu'amalah yang terlalu mengedepankan 'istilah' namun seringkali mengabaikan substansi. Misalnya, jika pergerakan anti riba dilawan dengan semangat *profit and loss sharing*, mengapa porsi instrumen *mudharabah*, *musyarakah* dalam praksis pembiayaan perbankan syari'ah sangat sedikit? Bisa ditebak, alasan yang sering dikemukakan lebih kepada persoalan pragmatis ketimbang jawaban filosofis-substantif.

Selanjutnya, positivisme dalam pengembangan ilmu ekonomi Islam dapat diidentifikasi ke dalam corak filosofis mashab ekonomi Islam kontemporer.²⁶ Secara umum, mashab *Iqtishaduna* membangun kerangka ekonomi [*iqtishaduna*] sebagai sebuah doktrin [ilmu] pengetahuan yang mengisi ruang kosong antara sisi normative (melalui

penalaran subjektif-transendental) dan empiris (melalui penalaran *istiqrai*). Mashab *mainstream*, sebaliknya mengusung upaya saintifikasi ilmu ekonomi islam. Mashab ini boleh dikatakan sebagai varian 'islami' atas ekonomi Neo-Klasik. Adapun mashab *alternative*, berada pada posisi kritis atas kedua kutup mashab sebelumnya. Format metodologi yang dikembangkan adalah dengan mengupayakan reorientasi metodologi *ushul al-fiqh* menjadi *ushul al-Iqtishad*. Lalu apakah ketiga mashab ini terpengaruh oleh nalar positivisme?

Pada dasarnya, mashab *mainstream* merupakan mashab yang paling besar terkena imbas positivisme. Ini terlihat dari upaya pendulumnya dalam men-saintifikasi ilmu ekonomi. Keharusan ini, bagi mereka merupakan jawaban atas tuntutan ilmiah. Artinya, ekonomi Islam tidak bisa sekedar merangkum nilai-nilai dan norma-norma ekonomi. Sebaliknya, nilai-nilai dan norma-norma tersebut haruslah diterjemahkan ke dalam teori-teori terapan sehingga ia bersifat empiris: bisa diuji, diukur, dan dibuktikan. Contohnya, mereka berupaya mensaintifikasi *maslahah*, nilai berkah, dan lain sebagainya ke dalam kerangka ekonometrik.²⁷

Mashab kritis bergerak dengan format yang berbeda. Pada prinsipnya, mereka mengusung *ushul al-iqtishad* sebagai kerangka metodologis ilmu ekonomi Islam. Akan tetapi, ekonom muslim yang tergabung

²⁶ Penjelasan lebih lanjut baca dalam buku: Muhammad Sholihin, *Pengantar Metodologi Ekonomi Islam Dari Mashab Baqir al-Sadr hingga Mashab Mainstream*. (Yogyakarta : Ombak, 2013)

²⁷ Baca buku: Tim LP3EI, *Ekonomi Islam*, (Jakarta : Rajawali Press, 2008)

dalam kelompok kritis ini tidak sepenuhnya melepaskan diri dari penalaran positivistik. Ini misalnya bisa dilihat dalam karya-karya Masudul Alam Choudury (2007) *Universal Paradigm and the Islamic Wordl-System: Economy, Society, Ethics and Science*;²⁸ dan bukunya (2011), *Islamic Economics and Finance an Epistemological Inquiry*.²⁹ Kerangka epistemologi yang diformulasi Choudury selain menggunakan pendekatan kritis dalam teori sistem, ia juga menggunakan metode matematika dan *quantitative*. Latar belakangnya sebagai professor di bidang ekonomi mempengaruhi hal ini. Hanya saja, dengan pendekatan dan metode tersebut, ia mengkritisi epistemologi ilmu ekonomi *mainstream*. Di sisi lain, ia juga menegaskan pentingnya menggunakan sudut pandang moral-etis (*tauhidi*) untuk melihat persoalan globalisasi dan masa depan globalisasi. Peran musyawarah atau *shuratic process* juga merupakan bagian penting dalam merespon setiap wacana yang ada.

Bagaimana dengan mashab *iqtishaduna*? Sepintas, mashab ini tampak sangat terjaga dari pengaruh positivisme mekanis. Agaknya hal ini tidak bisa terlepas dari peran Muhammad Baqir al-Sadr yang telah melakukan dekontruksi terhadap penaran positivisme dalam kapitalisme dan sosialisme. Akan tetapi, mereka menampilkan sikap positivistik itu dalam upaya mereka

memformat *iqtishaduna* sebagai ilmu ‘murni’. Tentunya hal ini merupakan bentuk ‘kelaliman’ karena bagaimanapun juga, tidak ada yang murni baru dalam tradisi keilmuan. Akan tetapi, kelemahan ini ditutupi oleh upaya generasi penerusnya yang merumuskan kerangka ‘hermeneutik’ dalam menganalisa permasalahan-permasalahan ekonomi kekinian, sebagaimana dikembangkan oleh Abbas Mirakhor.³⁰ Dengan kata lain, corak positivisme dalam mashab *iqtishaduna* ini tidaklah sampai pada terjerembab dalam mitos [metodologi] ilmiah.

Pertanyaan selanjutnya, jika penetrasi positivisme dalam ilmu ekonomi Islam tidak memandang baju mashab, lalu bagaimana kita menyikapi penalaran positivistik itu? Harus diakui, kerangka kerja penalaran positivistik-ekonometrik ‘cukup’ [*almost not bad, but not good enough*] berkontribusi dalam ilmu ekonomi [islam]. Hanya saja, perlu dilakukan pemilahan wilayah mana yang bisa disentuh oleh penalaran ini, dan mana yang tidak. Misalnya, kita tidak harus menkuantifikasi masalah dan berkah karena sifat keduanya yang sarat dengan subjektifitas-transendental. Pemaksaan mengkuantifikasinya, justeru menimbulkan kerancuan (*anomaly*) yang pada titik tertentu menimbulkan pertanyaan kritis: jika secara empiris masalah dan berkah tidak bisa teruji, terukur, dan teramati lalu apakah

²⁸ Masudul Alam Choudury, *Universal Paradigm and the Islamic Wordl-System: Economy, Society, Ethics and Science*, (Singapore : World Scientific Publishing, 2007)

²⁹ Masudul Alam Choudury, *Islamic Economics and Finance an Epistemological Inquiry*, (United Kingdom : Emerald, 2011)

³⁰ Abbas Mirakhor, *A Note on Islamic Economic*, (Jeddah : Islamic Development Bank, 2007)

dengan demikian kita menolak konsep masalah dan berkah?

Penutup

Merujuk kembali pernyataan Fritjof Capra tentang fenomena ekonomi multiseluler yang begitu kompleks dan bergolak, maka dengan sendirinya menuntut kita menggunakan pendekatan yang kompleks juga. Delusi positivisme justru menjadikan ekonomi Islam yang diharapkan mampu menjadi jawaban bukan [alter]-[native] atas masalah-masalah ekonomi yang kompleks terjat pada kekakuan dan kekeringan pemaknaan. Ekonomi Islam dalam format yang demikian, menjadi saluran bagi pelestarian kapitalisme global. Ini bisa dilihat dengan kecenderungan praksis perbankan syari'ah dan format lembaga keuangan syariah lainnya yang mengarah pada pemenuhan permintaan pasar dari pada upaya merekonstruksi kesadaran masyarakat dalam melakukan praksis ekonomi, seperti investasi, kredit, inflasi, dan lain sebagainya.

Tiga varian mashab ekonomi Islam kontemporer meniadakan kerangka metodologis yang berbeda. Masing-masing memiliki langgam tersendiri. Ini memperteguh bahwa mengkaji ekonomi Islam terlalu lalim bila didekati dengan satu perspektif karena dianggap ilmiah: kuantifikasi-ekonometrik. Ini pada dasarnya bisa dipertegas kembali bila mana kita

mengeksplorasi kerangka metodologi yang dikembangkan oleh sarjana muslim *tempoe doeloe*. Muhammad 'Abid al-Jabiri, misalnya, mengkonstruksi tiga aliran epistemologi dalam tradisi keilmuan Islam, yaitu: *bayani*, *burhani*, dan *irfani*.³¹ Jalan buntu yang dihadapi oleh ketiga epistemologis itu, semestinya diisi dengan upaya mendekonstruksi dan merekonstruksinya. Mampukah kita melakukannya dalam konteks pengembangan ilmu ekonomi Islam? Insya Allah, penulis optimis akan hal itu.

³¹ Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi : Dirasah Tahliliyah li Nuzhum al-Ma'rifah fi Saqafah al-'Arabiyah*. (Bairut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-'Arabiyah, 1992).

Lihat juga, Amir Mu'alim dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, (Yogyakarta : UII Press, 2004), h., 108-110

Daftar Pustaka

- Al-Jabiri, Muhammad Abid, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi : Dirasah Tahliliyah li Nuzhum al-Ma’rifah fi Saqafah al-‘Arabiyah*. Bairut: Markaz Dirasah al-Wihdah al-‘Arabiyah, 1992
- Baso, Ahmad, *Islam Pasca Kolonial*, Jakarta: Mizan, 2005
- Caldwell, Bruce J., *Beyond Positivism Economic Methodology In Twentieth Century*, London & New York: Routledge, 1994
- Capra, Fritjof, *The Hidden Connection: Strategi Sistemik Melawan Kapitalisme Baru*, terj. Yogyakarta: Jalasutra, 2003
- Choudury, Masudul Alam, *Islamic Economics and Finance an Epistemological Inquiry*, United Kingdom: Emerald, 2011
- Choudury, Masudul Alam, *Universal Paradigm and the Islamic World-System: Economy, Society, Ethics and Science*, Singapore: World Scientific Publishing, 2007
- Comte, Auguste, *A General View of Positivisme*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009
- El Fadl, Khaled Abou, *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Jakarta: Serambi, 2003
- El Fadl, Khaled Abou, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Women*, Oxford: Oneworld, 2003
- Ghazanfar, *Medieval Islamic Economics and Arab Scholars: The Great Gap Thesis Recosidered*, London and New York: Routledge, 2003
- Gilbert, Helen and Joanne Tompkins, *Postcolonial Drama: Theory, Practice, Politics*, London & New York: Routledge, 1996
- Hamidi, M. Luthfi, *The Crisis: Krisis Manalagi yang Engkau Dustakan?*, Jakarta : Republika, 2012
- Hardiman, F. Budi, *Kritik Ideologi Menyingkap Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan Bersama Jurgen Habermas*, Yogyakarta: Kanisius, 2009
- Hardiman, F. Budi, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*, Yogyakarta: Kanisius, 2003
- Harford, Tom, *Detektif Ekonomi*, terj. Jakarta: Gramedia, 2009
- Hassard, Jhon, *Sociology and Organization Theory: Positivism, Paradigms, and Postmodernity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993
- Hodgson, Geoffrey M., *How Economics Forgot History: The Problem of Historical Specificity in Social Science*, London & New York: Routledge, 2001
- Hoetoro, Arif, *Ekonomi Islam: Pengantar Analisis Kesenjangan dan Metodologi*, Malang: Badan Penerbit Fakultas Ekonomi Universitas Brawijaya, 2007
- Huddart, David, Homi K. Bhabha, London & New York, Routledge, 2006
- Lawrence A. Boland, *Economic Positivism*, <http://positivists.org/44.html>, diakses pada Kamis, 2 Mei 2012, pukul 21:55
- Lomba, Ania, *Colonialism/PostColonialism*, London: Routledge, 1998
- Mirakhor, Abbas, *A Note on Islamic Economic*, Jeddah: Islamic Development Bank, 2007
- Morgan, Mary S., *The History of Econometric Ideas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990
- Mu’alim, Amir dan Yusdani, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer*, Yogyakarta: UII Press, 2004
- Muhammad Sholihin, *Pengantar Metodologi Ekonomi Islam Dari Mashab Baqir al-Sadr hingga Mashab Mainstream*. Yogyakarta: Ombak, 2013
- Smick, David M., *The World is Curved*, terj. Jakarta: Daras Books, 2009
- Tim LP3EI, *Ekonomi Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 2008

Zaman, Asad, "Methodological Mistakes and Econometric Consequences," dalam *International Econometric Review*.

Ilmu-Ilmu Islam: Perenungan Epistemologis dan Teori Klasifikasi

Asmuni

Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia
asmuni@uii.ac.id

INFO ARTIKEL

Diterima 22 Desember 2019
Direvisi 17 Januari 2020
Dipublikasi 22 Maret 2020

Kata kunci:
Epistemologi, Klasifikasi Ilmu dan Integrasi Ilmu

ABSTRAK

Mencermati epistemologi ilmu-ilmu Islam membutuhkan dua model analisis yaitu analisis vertikal dan analisis horizontal. Karena itu wilayah kajiannya menjadi lebih luas dan cukup kompleks meliputi sejarah ilmu dan teori klasifikasi ilmu. Sejarah ilmu-ilmu Islam memperlihatkan peran sarjana muslim yang memelihara ilmu-ilmu bangsa terdahulu dengan cara mengoreksi dan meluruskan, kemudian menulisnya kembali dalam bentuk ringkasan dan komentar. Dalam melakukan klasifikasi ilmu, para sarjana muslim menggunakan banyak teori, namun klasifikasi ilmu perspektif filsafat cukup dominan sehingga ilmu-ilmu yang berada dalam lingkaran wahyu kurang mendapat perhatian. Namun terlepas dari semua ini, pencermatan epistemologi telah memperlihatkan integrasi ilmu dalam beragam bidang dan multi metode. Keterbukaan metodologi mempertegas doktrin relativitas ilmu namun tetap mengandung nilai-nilai yang sakral dan lebih berpeluang melakukan dialog antar peradaban.

Pendahuluan

Kajian orientalis terhadap karya-karya turas Islam menysar semua bidang keilmuan termasuk ilmu-ilmu yang dikembangkan dalam kerangka wahyu seperti tafsir, hadis, ushul fiqh dan fikih,¹ tak terkecuali syair-syair Arab.² Kajian mereka biasanya fokus pada struktur keilmuan Islam yang meliputi topik, metode, teori, dan paradigma. Mereka juga sering mempersoalkan proses teoretisasi, periodisasi, karakter keilmuan. Hasil kajian mereka dipublikasikan, sebagian sarjana muslim mengapresiasinya dan sebagian yang

lain mengkritik, menolak dan membongkar kelemahannya.

Kajian-kajian kaum orientalis bukan untuk mengapresiasi pencapaian besar zaman keemasan peradaban Islam, juga bukan untuk mengajak umat Islam membangun pemikiran ilmiah dan mengembangkan pencapaian tersebut. Produk telaah, koreksi dan teoretisasi ilmu pengetahuan yang membentuk gunung ilmu menjulang tinggi selama berabad-abad di era keemasan Islam justru mereka benturkan dengan realitas lain dengan teori-teori subyektif. Kenyataan ini mendorong serjana

¹ Sâsî Sâlim al-Hâj, *Az-Zâhirah al-Ishtirâqiyah wa Asaruhâ 'alâ ad-Dirâsât al-Islâmiyyah*, Malta: Markaz Dirâsât al-'Âlam al-Islâmî, 1993.

² Kaum orientalis menyerang syair-syair Arab Jahiliyah, target mereka adalah karya-karya

tafsir yang menjadikan syair-syair Arab sebagai bukti-bukti (*syawâhid*) dalam menafsirkan Alquran. Lihat Nâsir ad-Dîn al-Asad, *Maşâdir as-Syi'r al-Jâhili wa Qîmatuhâ at-Târikhiyyah*, Beirut: Dâr al-Jail, 1996.

muslim melakukan kajian serupa untuk membuktikan orisinalitas ilmu-ilmu Islam antara lain Rushdie Rashid seorang ahli sejarah ilmu dan epistemolog asal Mesir.³

Tulisan ini tidak dimaksudkan untuk membaca kajian kaum orientalis tersebut, namun berupaya melakukan perenungan epistemologis dan mengungkap teori klasifikasi dan integrasi ilmu dengan mempertimbangkan beberapa pertanyaan yaitu; Bagaimana struktur pengetahuan ilmiah Islam baik pada level topik, metode, dan teori? Apa ciri-ciri rasionalitas ilmiah Islam? Bagaimana sarjana muslim melakukan klasifikasi dan integrasi ilmu pengetahuan?

Pertanyaan-pertanyaan tersebut biasanya menjadi fokus perhatian dalam diskusi epistemologi ilmu-ilmu Islam. Ribuan karya dengan beragam judul telah mengisi peradaban Islam dan menjadi fokus perhatian para filsuf ilmu, sejarawan dan kaum epistemolog termasuk teori klasifikasi ilmu, kritik terhadap pengetahuan ilmiah sampai kepada perdebatan diskursus ilmu Kalam mengenai siapakah pemangku otoritas untuk

menentukan benar dan salah, baik dan buruknya suatu perbuatan. Doktrin ini dikenal dengan teori *al-muṣawwibah* dan *al-mukhṭi'ah* dan teori *at-tahsîn wa at-taqbîh*.

Epistemologi Ilmu-Ilmu Islam

Istilah epistemologi tersusun dari kata *épistémé* memiliki banyak arti yang satu dengan yang lain saling melengkapi. Makna-makna tersebut di antaranya “kritik” dan “teori” kemudian “pengetahuan” dan terakhir adalah *logie* yaitu “ilmu”.⁴ Sebagai istilah, epistemologi berarti teori ilmu atau filsafat ilmu. Artinya Studi kritis tentang prinsip-prinsip dan hipotesis sains yang menyoroti sumbernya yang logis dan nilai obyektifnya.⁵ Jadi epistemologi bertalian dengan definisi dan konsep-konsep ilmu, ragam ilmu yang bersifat nisbi maupun yang niscaya, dan relasi eksak antara *'alim* (subjek) dan *ma'lûm* (objek). Ia adalah bagian dari filsafat yang meneliti asal-usul, asumsi dasar, sifat-sifat, dan bagaimana memperoleh pengetahuan menjadi penentu penting dalam menentukan sebuah model filsafat.⁶ Dengan pengertian ini

³ Beberapa di antaranya dilakukan oleh Rushdie Rashid seorang ilmuwan dan epistemolog Mesir. Di antara karyanya *ar-Riyâdiyyât at-Tahlîliyyah Bainâ al-Qarni as-Sâlis wa al-Qarni al-Khâmîs li al-Hijrah*. Karya ini terdiri dari 5 volume ditulis dalam bahasa Perancis kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Edisi pertama versi terjemah dipublikasikan pada tahun 2011 oleh Markaz al-Wahdat Dirâsât al-Wahdah al-'Arabîyyah di Beirut. Rushdie Râshid juga menjadi supervisi penulisan *Dirâsât fî Târîkh 'Ilm al-Kalâm wa al-Falsafah*. Buku ini diterjemahkan dari bahasa Inggris kemudian dipublikasikan pertama akali oleh Markaz al-Wahdât Dirâsât al-Wahdah al-'Arabîyyah di Beirut pada tahun 2014.

⁴ Mâhir Abdu al-Qâdir Alî, “Madkhal ‘ilmî fî al-Uṣûl an-Nazarîyah li Dirâsât al-'Ilm al-'Arabî”, *Majallah Ad-Dalîl*, no. 1 (Rajab 1434 H/Juni 2013M), 20. Lihat juga Hâmid, Kurdi Râjih al-. *Nazarîyyât al-Ma'rifah bainâ al-Qur'ân wa al-Falsafah*, Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1412/1992, hal. 63-64.

⁵ Lihat Psillos, Stathis. *Falsafat al-'Ilm min al-Alif ilâ al-Yâ'*, terj. Şalâh 'Usmân. Kairo: al-Markaz al-Qaûmî li at-Tarjamah, 2018, dan Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2000. hal. 256.

⁶ Lihat juga Khûlî, Yumnâ Ṭarîf al-. *Falsafah al-'Ilm fî al-Qarn al-'Isyrîn*. Kairo: Muassasah Handâwî li at-Ta'lim wa al-Şaqâfah, 2014.

epistemologi tentu saja menentukan karakter pengetahuan, bahkan menentukan “kebenaran” macam apa yang dianggap patut diterima dan apa yang patut ditolak dari sebuah pengetahuan, konsep, dan pandangan dunia. Dengan demikian, epistemologi adalah pembahasan mengenai metode yang digunakan untuk mendapatkan pengetahuan.⁷ Epistemologi membahas pertanyaan-pertanyaan seperti bagaimana proses yang memungkinkan diperolehnya suatu pengetahuan? Bagaimana prosedurnya? Hal-hal apa yang harus diperhatikan agar kita mendapatkan pengetahuan yang benar? Lalu benar itu sendiri apa dan apa kriterianya?

Pertanyaan yang diajukan setiap teori tentang pengetahuan berkaitan dengan pengetahuan pada tingkat umum dan komprehensif seperti: Apa itu pengetahuan? Bagaimana jenis pengetahuan yang mungkin berbeda-beda? Penulis teori filosofis

⁷ Di sini dapat ditemukan konsep Lalande yang membedakan antara epistemologi dan mitologi, mengingat yang pertama (studi kritis) dan yang kedua (studi deskriptif), tetapi ini tidak berarti bahwa ada pemisahan yang lengkap di antara keduanya. Studi kritis misalnya metode ilmiah tidak lepas dari pengetahuan tentang formula metode, dan dari situ kerja metodologi melengkapi pekerjaan epistemologi. Dan dalam hal ini Robert Blanché mengatakan: “Para ahli epistemologi dalam studi kritisnya tidak dapat mengabaikan studi tentang metode ilmu karena dia perlu mengetahui formula metode-metode ilmu yang dia pelajari”.

Ini dalam kaitannya dengan hubungan, tetapi jika perbedaan itu untuk kebutuhan metodologis -artinya mendefinisikan bidang studi ini- maka itu adalah suatu keharusan, dan atas dasar ini tugas metodologi dapat dibatasi pada studi deskriptif dan analitis. Artinya, mendeskripsikan semua tahapan yang dilalui proses penemuan ilmiah dan menganalisisnya untuk menunjukkan sifat hubungan yang ada antara pikiran dan kenyataan. Tugas ini muncul setelah ilmuwan menyelesaikan karyanya. Dengan

pengetahuan tidak bertanya tentang sesuatu yang tersembunyi atau tentang kondisi sejarah tertentu atau ilmu tertentu, di sisi lain, epistemologi membatasi materi pelajarannya sendiri pada interpretasi pengetahuan ilmiah.

Jadi dari sini dipelajari bahwa teori pengetahuan mempelajari pengetahuan secara umum, apakah itu pengetahuan ilmiah yang dicapai dengan mengadopsi pendekatan atau mengandalkan bukti. Dengan demikian, menjadi jelas bahwa teori ilmu mempelajari pengetahuan secara umum, baik itu ilmu pengetahuan yang dicapai dengan mengadopsi suatu metode atau bersandar pada bukti atau pengetahuan biasa yang telah dibentuk manusia melalui pengamatan, pengalaman dan hubungan umumnya, sedangkan epistemologi berkaitan dengan mempelajari ilmu pengetahuan yang

kata lain, metodologi mengikuti langkah-langkah dunia untuk mendeskripsikan, menganalisis, dan merumuskan teori logis. Claude Bernard berkata: “Metode dan metode penelitian ilmiah tidak dipelajari kecuali di laboratorium di mana dunia dihadapkan pada masalah alam secara langsung”.

Adapun epistemologi, misinya adalah kritis, tujuan di belakangnya untuk menganalisis sains dan mengungkapkan filosofi yang terkandung di dalamnya, dan mengikuti jalannya untuk mengidentifikasi kekurangannya (celah kekurangan), dan mencoba menjembatani dan mengatasinya. Apakah celah ini terkait dengan metode, prinsip, hipotesis atau hasil, dan kata (filsafat) merujuk pada hubungan epistemologi dengan filsafat sains, Lalande mengatakan: “Epistemologi adalah filsafat sains, tetapi...dia mengambil untuk menjelaskan bahwa itu tidak berarti filsafat seperti yang dijelaskan oleh Auguste Comte, di mana dia meminta para ilmuwan untuk puas dengan mengamati hubungan nyata yang menghubungkan fenomena mendeskripsikannya untuk mendapatkan penjelasan memungkinkan kita untuk mengkhususkan diri dalam sains.

diperoleh melalui metode ilmiah saja bukan ilmu pengetahuan yang lainnya.⁸

Dalam bidang kajian ilmu, John Piaget membedakan dua jenis epistemologi yaitu epistemologi umum yang mempelajari masalah-masalah umum ilmu atau bidang ilmu pengetahuan, dan epistemologi yang bersifat spesifik atau diturunkan dari ilmu tertentu, yang mempelajari masalah-masalah ilmu masing-masing.⁹

Jadi epistemologi dalam pengertian umumnya berkaitan dengan membahas masalah-masalah yang umum untuk semua ilmu atau dalam bidang ilmiah tertentu seperti epistemologi ilmu penelitian, dan epistemologi ilmu humaniora. Sedangkan epistemologi khusus berkaitan dengan kajian ilmu tertentu seperti epistemologi ilmu sejarah, atau epistemologi sosiologi.

Kapan Muncul Istilah Epistimologi?

Istilah "epistemologi" sendiri muncul setelah filsafat Kantian pada abad kesembilan belas.¹⁰ Meskipun istilah ini baik secara harfiah maupun dalam arti teknis kata baru muncul pada abad kesembilan belas di Perancis, tak lama sebelum munculnya Illustrated Dictionary Supplement pada tahun 1906, konsep ini mulai terbentuk dalam

Ensiklopedia Le Rond D'Alembert (1717-1773) ketika beberapa makna baru muncul.

Pada paruh pertama abad kesembilan belas M, buku Auguste Comte (1798-1857) yang berjudul "*Course of Positive Philosophy*" muncul, di mana dia memberikan teori sains berdasarkan klasifikasi sains baru. Dan di dalamnya masuk sosiologi sebagai pengganti semua kajian filosofis, lalu dia berkata: Kita harus menciptakan ilmu baru yang mengkaji hubungan antara ilmu-ilmu tersebut, dan bagaimana menciptakan struktur yang mengikat satu sama lain, dan ilmu itulah yang akan menyandang nama filsafat ilmu yaitu merupakan cabang ilmu baru yang misinya mendeskripsikan dan mengklasifikasikan ilmu pengetahuan. Menjelaskan kedudukan ilmu dalam kategori ilmu, dan fungsinya dalam kaitannya dengan ilmu lain. Disiplin ilmu tidak boleh dibubarkan dan dimanipulasi oleh para filsuf yang bekerja dalam metafisika, melainkan harus ada cabang ilmiah yang lebih tinggi yang mempelajari generalisasi ilmiah, menetapkan dan membatasi semangat dan prinsip dari setiap disiplin ilmu, dan mengekstraksi prinsip umum untuk semua ilmu pengetahuan. Jadi, epistemologi sebagai filsafat ilmu melakukan dua langkah yaitu pertama, deskriptif dalam

⁸Meskipun terjadi tumpang tindih antara epistemologi dan teori ilmu pengetahuan, namun realitas perkembangan ilmu pengetahuan telah menimbulkan semacam keterputusan di antara keduanya yang menjadikan epistemologi sebagai hak prerogatif para ilmuwan, sedangkan teori pengetahuan tetap menjadi salah satu perhatian filsafat dan para pengkaji filsafat. Lihat al-Jâbirî, Muhammad Abid, *Madkhal Ilâ Falsafati al-*

'Ulûm: al-'Aqlâniyyah al-Mu'âsirah wa Ta'awwuru al-'ilmi, Beirut: Markaz Dirâsât al-Wahdah al-'Arabîyah, Cet.2002, hal. 22.

⁹ Waqîdî, Muhammad, *al-Ibistimûlâjiyâ at-Takwîniyyah li al-'Ulûm*, ad-Dâr al-Badâ' al-Magrib: Ifriqiyâ as-Syarq, 2010. Hal. 7.

¹⁰ Istilah epistemologi pertama kali digunakan dalam kamus bahasa Perancis Larousse ippustre pada tahun 1906.

arti mendeskripsikan dan mengklasifikasikan ilmu-ilmu, dan yang kedua sintetik yaitu fungsi ilmu dan hubungannya antara satu dengan yang lain.¹¹

Arus positivistik Thomas Khun yang kemudian dikembangkan oleh Ernst Mach di Jerman pada akhir abad ke-19. Dan pada tahap ini, hingga abad ke-20, ilmu alam sedang mengalami krisis-krisis fondasional¹² yaitu krisis kepedulian terhadap kepastian ilmiah itu sendiri, di mana kepastian ilmiah yang berlaku mulai dirongrong. Dalam situasi seperti ini mulai terlihat berbagai arus dan teori dalam bidang ilmiah yang mempertanyakan gagasan tentang kepastian dan konsistensi dalam fakta ilmiah. Krisis ini menyebabkan pengembangan epistemologi pada awal abad ke-20 sehingga istilah ini digunakan dengan lebih longgar dalam sosiologi untuk merujuk pada metode prosedur ilmiah yang mengarah pada perolehan pengetahuan sosiologis. Sosiologi yang didasarkan pada realisme akan memiliki epistemologi yang berbeda dari sosiologi yang didirikan pada positivisme.¹³

Kemudian istilah ini menyebar secara luas mulai dari Perancis ke Inggris dan Jerman.¹⁴ Nama-nama lain yang terlibat di dalamnya pun bermunculan, di antaranya

Pierre Maurice Marie Duhem (1861-1916), yang dikenal dengan penelitian orisinalnya dalam fisika teoretis dan tulisan-tulisan pentingnya tentang sejarah ilmu dan filsafat ilmu. Selain sebagai seorang orientalis, ia menulis dalam Sumber Filsafat Islam suatu pernyataan yang penting. Bertrand Arthur William Russell (1872-1970) yang menulis dengan Alfred North Whitehead (1861-1947) satu karya yang berjudul *Principia Mathematica* antara 1900-1911, sebuah pernyataan filosofis dalam matematika, dan Henri Poincare (1854-1912) yang mewakili tokoh positivisme Perancis yang terbaru yang lebih dekat dengan nama neopositivisme¹⁵, dan Brunshvicg Léon (1869-1944) yang bekerja pada dasar psikologis pengetahuan ilmiah. Sudut penting dari perenungan epistemologis adalah bagaimana seorang ilmuwan berpikir? Mengapa dia memilih cara penulisan dan klasifikasi ini? Apakah ada efek psikologis dari semua itu? Ini adalah perespektif atau sudut pandang yang dikembangkan oleh Gaston Bachelard (1884-1962), bapak epistemologi Perancis, hingga awal 1960-an, menghubungkan analisis dan kritik dalam karya epistemologi.¹⁶

¹¹ Jâbirî, Idrîs Nagasy al-. "Al-'Ulûm al-Islâmiyyah wa Madkhal al-Ibistimûlûjiyyâ wa Târîkh al-'Ulûm." *Majallah Ad-Dalîl*, no. 1 (Rajab 1434 H/Juni 2013M), 30.

¹² Maksudnya adalah fondasi yang mendasari metode-metode ilmu pengetahuan dan teori-teorinya: seperti aksioma, postulat, dan definisi dalam sistem matematika tradisional. Ini adalah krisis yang merasuki semua ilmu: fisika dan matematika.

¹³ Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill dan Bryan S. Turner. *Kamus Sosiologi*. terj. Desi

Noviyani, Eka Adinugraha, Rh. Widada. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hal. 187.

¹⁴ André Lalande, *Maûsû'ah Lalande al-Falsafiyah*, judul asli, alih bahasa ke Arab: Khalîl Aḥmad Khalîl dan Ahmad 'Uwaidat, publikasi 'Uaidat Beirut-Paris, cet. 2, 2001, hal. 356-357.

¹⁵ Blackburn, Simon. *Kamus Filsafat*, terj. Yudi Santoso. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, hal. 406-407.

¹⁶ Gamal Bu Galem, *Ibistimûlujîyâ Baina al-Falsafah wa al-'ilm (The Epistemology of Bachelard between Philosophy and Science)* dalam *Journal al-Akadimîyah li al-Dirâsât al-Ijtîmâ'îyah*

Di bawah fitur analisis adalah analisis bahasa ilmu. Ini membawanya ke analisis Anglo-Saxon, dan mendominasi filsafat ilmu untuk periode yang penting. Tetapi konsep analisis- termasuk analisis linguistik itu sendiri - jauh lebih luas daripada yang diadopsi oleh aliran ini.¹⁷ (6). Dan kemudian ada psikoanalisis Bashilarian¹⁸ tentang pengetahuan ilmiah, yang berusaha mencari hambatan epistemologis dan perannya dalam kerja ilmiah pada khususnya dan dalam sejarah ilmu pengetahuan pada umumnya.¹⁹

Adapun kritik terdiri dari dua kerja pokok yaitu: pertama karya historis. Sehubungan dengan ini sejarah ilmu pengetahuan akan menjadi salah satu bidang

penting dalam kajian epistemologis, karena beberapa tahapan dapat membatalkan persoalan penting pada tahapan sebelumnya. Hal ini mendorong pembaruan cara pandang terhadap problem-problem ilmu dan kesalahannya karena kesalahan menjadi elemen penting dalam ilmu. Maksud kesalahan di sini adalah kesalahan struktural yang tertanam dalam struktur ilmu²⁰ yaitu subjek ilmu (artinya: materi ilmiah dan konsep ilmiah), metodologi atau metodenya, hasil dan teorinya.

Diantara masalah yang diangkat dalam aspek ini adalah tahapan (*marhalîyah*) dan periode (*tahqîb*) atau penyelidikan dalam ilmu. Kesalahan dapat menyebabkan kudeta

(*Qism al-'Ulûm al-Ijtîmâ'îyah*), volume 11, Nomor. 1, hal. 155-163.

¹⁷ Misalnya, istilah studi terminologis mungkin merupakan sudut pandang epistemologis yang penting, mengingat minatnya pada definisi dan konsep. Konsep adalah tingkat abstraksi tertinggi dalam sains, dan definisi ilmiahnya sulit, terdiri dari beberapa langkah induktif, analitis, sintetik, dan komparatif.

¹⁸ Hambatan epistemologis adalah konsep yang dikembangkan oleh Gaston Bachelard (1884-1962) dalam kerangka pendekatan yang ia usulkan untuk memahami sejarah ilmu pengetahuan dalam realitas dan realisme, dalam bukunya "The Formation of Scientific Thought".

Hambatan epistemologis adalah jumlah gagasan dan persepsi yang terbentuk sebelumnya atau salah, atau yang telah dikecualikan dengan kemajuan pemikiran ilmiah, atau gagasan yang merujuk pada pengetahuan umum, yang secara tidak sadar mempengaruhi pekerjaan ilmuwan, dan menghalangi dia untuk mencapai kebenaran obyektif dari fenomena yang dia pelajari. Dengan demikian, kendala epistemologis merupakan masalah bagi subjek berilmu dalam kaitannya dengan subjek pemikirannya.

Hambatan epistemologis adalah konsep yang dikembangkan oleh Gaston Bachelard (1884-1962) dalam kerangka pendekatan yang ia usulkan untuk memahami sejarah ilmu pengetahuan dalam realitas dan realisme, dalam bukunya "The Formation of Scientific Thought".

Hambatan epistemologis adalah jumlah gagasan dan persepsi yang terbentuk sebelumnya atau salah, atau yang telah dikecualikan dengan kemajuan pemikiran ilmiah, atau gagasan yang merujuk pada pengetahuan umum, yang secara tidak sadar mempengaruhi pekerjaan ilmuwan, dan menghalangi dia untuk mencapai kebenaran obyektif dari fenomena yang dia pelajari.

Bachelard menjelaskan bahwa hambatan epistemologis bukanlah hambatan eksternal yang terkait, misalnya kompleksitas fenomena yang dipelajari, juga tidak terkait dengan kelemahan indera dan keterbatasan akal manusia, melainkan hambatan psikologis, karena hal terpenting yang membekukan perkembangan ilmu pengetahuan adalah berpegang teguh pada prasangka dan pendapat pribadi, serta menolak segala sesuatu yang bertentangan dengannya.

¹⁹ Lihat Bachelard, Gaston. *Falsafah ar-Rafîd: Mabhas Falsafi fi al-'Aql al-'Ilmî al-Jadîd*, terj. Khalîl Ahmad Khalîl. Beirut: Dâr al-Hadâsah, 1985, hal. 27, dan *al-Fikr al-'Ilmî al-Jadîd*. Terj. 'Âdil 'Ala', taṣḥîḥ. Abdullah Abd ad-Dâim. Beirut: al-Muassasah al-Jâmi'îyah li ad-Dirâsat wa an-Nasyr wa at-Tauzî', 1403/1983, hal. 13.

²⁰ Kesalahan mungkin muncul pada bagian-bagian dan satuan-satuan, tetapi kalau berhubungan dengan struktur ilmu maka ia memiliki fungsi dalam mengembangkan sejarah ilmu. Hal ini menjadi penting dari aspek pncermatan dan perenungan terhadap epistemologi.

dan revolusi dalam ilmu yang mengarah pada perubahan perjalanan ilmu (dalam persepsi subjek, metode dan teori). Ini adalah gagasan Gaston Bachelard, yang pertama kali mengangkat konsep diskontinuitas epistemologis dalam ilmu²¹. Kemudian sejumlah aliran bermunculan yang berkaitan dengan subjek diskontinuitas (*qaṭi'ah*) dan akumulasi (*tarâkum*), atau pemisahan (*infiṣâl*) dan penyatuan (*ittiṣâl*) dalam sejarah ilmu secara khusus, dan pada cara pandang epistemologis ilmu pengetahuan secara umum. Apalagi setelah T. Khun menggunakan konsep revolusi atau kudeta dalam sistem dan tradisi ilmiah yang disebutnya paradigma.²² Pada ujung akhirnya blokade sudut pandang epistemologis ilmu pengetahuan menjadi kaya akan pertanyaan yang harus dihadapi oleh setiap ilmu baik pada tataran subjek dan konsep, atau pada tataran metode dan metodologi, atau pada tataran teori dan hakikat kepastian ilmiah. Serta pertanyaan yang harus dihadapi masing-masing sains dalam hubungannya dengan yang lain: klasifikasi ilmu dan integrasi ilmu.

Pada umumnya istilah “filsafat ilmu” jika dilihat dari aspek komposisinya sebagai terminologi mengandung pengertian “kerja atas kesimpulan-kesimpulan pengetahuan

ilmiah pada beberapa bagian yang tersusun. Oleh karena itu filsafat ilmu menjadi:

1. Komposisi yang terbatas. Dalam hal ini ia dapat dilihat dari aspek pengklasifikasian ilmu dan pencapaian-pencapaian studi atau posisi-posisi yang mewakili tingkat keumuman yang tinggi, dan yang cenderung merujuk setiap sistem pengetahuan ke sejumlah kecil prinsip-prinsip panduan, seperti yang dikemukakan oleh A. Comte (1798-1857).²³
2. Atau analisis logis terhadap bahasa sains. Ia adalah tipe lain dari pembacaan empiris bagi sains, yang dilakukan oleh aliran positivis logis yang dipimpin oleh tokoh-tokoh terkemuka, seperti Rudolf Carnap (1891-1970), Hans Reichenbach (1891-1953), Carl Gustav Hempel (1905-), Ernest Nagel (1901-85), Arthur Pap (1921-1959) dan lain-lain (10).
3. Atau penelitian deskriptif, historis dan kritis atas pengetahuan ilmiah dari aspek dasar-dasar ilmiah yang bersifat umum, atau dari segi topik, metode, dan model teoretis khusus seperti pendapat G. Bachelard (1884-1962), dan para epistemolog lain yang setara. Oleh karena itu, dalam konteks ini filsafat

²¹ Konsep diskontinuitas terkait dengan tahapan: diskontinuitas adalah jurang pemisah antara dua tahapan utama dalam sejarah ilmu pengetahuan, yang berbeda dalam landasan, pendekatan dan teori ilmiahnya.

²² Manâl Khalaf, *Mafhûm al-Mujtama' al-'Ilmî 'inda Thomas Kuhn* Tesis dalam bidang kajian filsafat Universitas Damaskus Kulliyatu al-Âdâb wa al-'Ulûm al-Insânîyah Qism al-Falsafah, Tahun Akademik 2010-2011.

²³ Lihat Auguste Comte, *Cours de philosophie positive Introduction et commentaires par Florence Khodoss Collection dirigée par Laurence Hansen-Løve dan Comte, A. Course de philosophie positive*, Preface de E. Littré, 1964 dalam Idris Nagasy. “Al-'Ulûm al-Islâmiyyah wa Madkhal al-Ibistimûlûjîyâ wa Târîkh al-'Ulûm.” *Majallah Ad-Dalîl*, no. 1 (Rajab 1434 H/Juni 2013M), 3o.

ilmu adalah epistemologi itu sendiri seperti didefinisikan oleh André Lalande (1867-1964) “Studi kritis atas prinsip-prinsip berbagai ilmu, hipotesis-hipotesisnya dan kesimpulan-kesimpulannya, yang bertujuan untuk mengidentifikasi asal-usulnya yang logis, nilai-nilainya dan jangkauan obyektif-nya”²⁴

Dari beberapa permasalahan tersebut dapat dipastikan bahwa mereka yang berkecimpung di bidang ilmu-ilmu Islam saat ini dengan dua rekahannya *naqli* (ilmu riwayat) maupun yang *aqli* (ilmu rasional) baik dalam konteks individu maupun institusi menghadapi pertanyaan yang sama. Artinya mereka berpeluang untuk berkontribusi untuk memperbaharui wilayah rasionalitas yang produktif yang dulu dimiliki oleh para pendahulu mereka. Sehingga dalam konteks pengembangan ilmu para intelektual muslim tidak boleh terjebak mempertahankan masa lalu, asyik menata reruntuhan yang sebetulnya sulit dibentuk. Langkah ini sebagai kontribusi mereka untuk mendinamisasi pemikiran Islam di era ilmu pengetahuan ini. Fondasi rasional yang mereka rumuskan dapat berkontribusi untuk mengarahkan perjalanan suatu ilmu, membangun kesimpulan-kesimpulannya untuk mencapai tujuan kemanusiaan yang bermanfaat.

Pertanyaan-pertanyaan yang dimaksudkan oleh penulis di sini adalah: Apa dasar filosofis terpenting dari suatu ilmu bagi

sarjana Muslim yang mengarahkan pandangan mereka tentang ilmu itu sendiri? Apa ciri-ciri teori ilmu Islam dan apa pengaruhnya terhadap metode dan penelitian ilmiah umat Islam? Bagaimana cara memandang rasionalitas ilmiah Islam? dan apa yang menjadi referensinya? Di manakah rasionalitas ilmiah dapat diwujudkan baik pada tingkat teori klasifikasi ilmu maupun pada konsep ilmiah serta dimensi filosofisnya? Bagaimana rasionalitas ilmiah Islam dalam "melegalkan" ilmu-ilmu yang "ilegal" seperti matematika dan ilmu alam - menetapkan dasar integrasi metode antara berbagai ilmu pengetahuan? Apa rujukan integrasi ini dan apa saja manifestasinya? Bagaimana status matematika (misalnya) dalam rasionalitas ilmiah Islam? Apa hubungan masalah-masalah fikih dengan kaidah-kaidah ilmu eksakta? Adakah hubungan latar belakang kepercayaan (akidah) dengan konsep-konsep ilmiah yang akurat, dan apakah kepercayaan ini mempengaruhi keilmuan mereka? Di manakah dimensi kritis dalam pandangan ilmiah dari ilmu-ilmu ini yang diwujudkan melalui pertanyaan skeptis yang telah dipengaruhi oleh cendekiawan Muslim terhadap warisan ilmiah mereka? Dan pertanyaan yang lebih fundamental adalah apa nilai epistemologis dan religiusnya? Pertanyaan-pertanyaan ini mendasari filsafat ilmu-ilmu Islam dan epistemologinya.

²⁴ Lalande, *Mausû'ah*, hal. 357.

Konsep dan Cara Kerja Filsafat Ilmu Islam

Istilah filsafat ilmu Islam meniscayakan dua hal. *Pertama*, mencermati filsafat sebagai asas atau landasan keyakinan yang diarahkan pada ilmu. Sehubungan dengan ini para sarjana muslim dipastikan mendapat beberapa manfaat berharga. *Kedua*, mencermati filsafat dari aspek bahwa ia bekerja atas kesimpulan-kesimpulan ilmu baik secara langsung pada isu-isu, konsep dan permasalahannya, atau berkaitan dengan persepsi tentang alam semesta hubungannya dengan masyarakat dan nilai-nilai kemanusiaan bagi umat Islam.

Lazimnya para peneliti sejarah ilmu-ilmu dalam Islam hanya memasukkan ilmu matematika dan ilmu alam atau beberapa ilmu yang dikembangkan dalam bingkai ilmu eksakta. Padahal filsafat ilmu Islam tidak membatasi diri pada kedua bidang ilmu ini, tetapi juga menyentuh ilmu-ilmu yang berhubungan langsung dengan wahyu, seperti tafsir, ushul fiqh, dan hadis. Terlepas dari permasalahan ini, kajian epistemologis ilmu-ilmu Islam masih menjadi lahan subur yang diterlantarkan. Karena itu, perguruan tinggi Islam harus mengambil peran yang maksimal untuk mengarahkan sebagian penelitian ke bidang ini.

Menelusuri dan mencermati epistemologi setidaknya ada dua model rasionalitas ilmiah yang menjadi wajah kerja ilmiah dalam peradaban Islam. *Pertama*, rasionalitas fikih yang mendominasi produk pemikiran ilmiah peradaban Islam. Bahkan

peradaban Islam sering diidentikkan dengan peradaban fikih (*hadâratul Fiqh*). Aktor-aktor peradaban fikih adalah para fukaha (ahli fikih) dan kalangan ulama lain yang berpartisipasi dalam memproduksi, mengajarkan dan menyebarkan fikih. Itulah sebabnya dalam penyebaran fikih terkadang bercampur dengan Ilmu Kalam dan ilmu Tasawwuf.

Kedua, rasionalisme filsafat yang mengenal dua orientasi dan pendekatan yaitu Aristotelianisme (mazhab Peripatos) dan Pythagoreanisme.

Pertanyaan terakhir adalah bagaimana cara pandang kita terhadap rasionalitas ilmiah Islam? Dan apa yang menjadi referensinya?

Model-Model Analisis

Pencermatan dan perenungan epistemologi membutuhkan dua pola analisis²⁵ yaitu Pola Analisis Horizontal dan Pola Analisis Vertikal.

1. Pola Analisis Horizontal

Pola analisis horizontal bertujuan untuk memperoleh dua hal. Salah satunya referensi-referensi rasionalitas ilmiah di kalangan para ulama. Dari padanya akan diambil sikap teori teori berdasarkan filsafat yang ditujukan kepada cara berpikir ilmiah para ilmuwan Islam. Referensi-referens tersebut dapat dipahami dari sudut dasar tradisi ilmiah (*taqlîd al-‘ilmî*) di dunia Islam dan aliran-alirannya. Kata *taklid* yang digunakan Nagasy al-Jabiri tidak lain adalah paradigma (sebagai model tolok ukur) seperti didiskusikan oleh T.

²⁵ Idrîs Nagasy, “Al-‘Ulûm al-Islâmiyyah...”, hal. 35.

Kuhn (1922-1996) yaitu "kumpulan prinsip dan kaidah yang hidup dan produktif yang menjadi dasar pendekatan dan pengetahuan ilmiah dalam bidang-bidang tertentu yang sedang diperdebatkan"²⁶

Definisi ini sebagai pintu masuk pertama yang ideal menuju jantung filsafat ilmu dalam Islam, karena prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah tersebut tidak hidup dan produktif kecuali dalam kaitannya dengan bidang-bidang yang sedang diperdebatkan. Oleh karena itu, pertanyaan yang relevan di sini "Bagaimana mungkin membangun tradisi Islam di permukaan bumi ini setelah perpanjangan apa yang dikenal sebagai "kekosongan Romawi"²⁷ dalam kurun waktu yang berabad-abad? Apakah mulai dari titik nol di bumi ilmu pengetahuan? atau melakukan pendakian di atas gunung ilmu pengetahuan kuno? Atau apakah ini hubungan kreatif antara keduanya? Ini termasuk pertanyaan yang mengantarkan kita kepada sejarah ilmu sekaligus sebagai pengantar penting bagi filsafat ilmu, yaitu dari mana sebenarnya sejarah ilmu pengetahuan Islam dimulai? Apakah dari saat penerjemahan, sebelum atau sesudahnya? Apakah

terjemahan itu merupakan sebab, akibat, atau mekanisme?

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, kita perlu menerima hipotesis yang dikemukakan sejarawan dan epistemolog ilmu-ilmu Islam, Rushdie Rashid yang mengatakan"²⁸"Ada kebutuhan budaya (peradaban) yang menjadi motif aktual untuk membangun tradisi ilmiah Islam. Pencapaian ini hanya mungkin dengan pembentukan pikiran aljabar analitis praktis dalam bentuk tradisi ilmiah yang berbeda dari tradisi ilmiah Yunani yang didasarkan pada pikiran ontologis. Artinya didasarkan pada filosofi yang fungsi utamanya adalah mencari wujud menurut apa adanya.

Semua ini mengharuskan suatu pertanyaan penting tentang status ilmu pengetahuan dasar dalam daftar ilmu-ilmu Islam. Ini adalah analisis horizontal tingkat kedua. Pertanyaan yang mengemuka kemudian di manakah rasionalitas ilmiah Islam itu berada pada level teori klasifikasi ilmu? Jawaban dari pertanyaan ini sudah jelas bahwa untuk membuat klasifikasi ilmu-ilmu Islam harus mengikuti teori klasifikasi ilmu yang lazim digunakan. Prosedur ini dapat

²⁶ Menurut Thomas Kuhn paradigma adalah cara pandang atau kerangka berpikir yang berdasarkan fakta atau gejala, diinterpretasi dan dipahami. Ilmu yang sudah mapan dianggap oleh Kuhn dikuasai oleh paradigma tunggal.

²⁷ Fase kejumudan yang dialami oleh Roma terjadi beberapa kali. *Pertama*, menjelang kemunculan Islam karena terjadi pembagian kekuasaan di akhir era Raja Constantian I yang masing-masing berpusat di konstantinopel dan di Roma yang saling bermusuhan. Perpecahan lebih parah lagi pada masa Raja Klove di Perancis. Sebaliknya Islam bangkit, menyelamatkan Ilmu nenek moyang Barat melalui Damaskus, Baghdad

dan Kairo. Selanjutnya Eropa menerima kembali ilmu nenek moyang mereka melalui Cordova dan kota lain di Andalusia. *Kedua*, menjelang terjadinya Revolusi Industri di Italia sekitar abad XIV-XV M, akibat hegemoni gereja yg cukup lama, maka dunia Eropa masuk masa "The Dark Ages" (keadaannya lebih parah dari pada zaman Jahiliyah). Akhirnya Eropa bangkit, puncaknya terjadi Revolusi Perancis 1789 di Paris. Wawancara dengan Prof Abdul Karim Rabu 2 Desember 2020 pukul 16.20.

²⁸ Rushdie Rashed, *Science in Islam and Classical Modernity*, Al-furqân Islamic Heritage Foundation, London, 2002, hal. 6-29.

memandu pemikiran ilmiah dalam melakukan klasifikasi ilmu itu sendiri.

Filsafat klasifikasi ilmu didasarkan pada banyak kriteria yang berkaitan dengan sifat acuan teoritis klasifikasi yang terbagi dalam orientasi fikih menurut Ibnu Hazm²⁹ atau Asy'ari yang menyerap fikih, tasawwuf dan ilmu hikmah menurut Ibnu Khaldun atau filsafat Yunani yang terdistribusi antara Aristotelianisme dan Pythagorasisme, dan meluas dari al-Farabi, Ikhwan as-Safa ke Ibn Rusyd, atau tasawuf yang diprakarsai oleh al-Gazali dan disempurnakan oleh Ibn Sab'în.³⁰

Perbandingan antara daftar jumlah ilmu dan metode klasifikasinya menurut sejarawan sains Islam dan kategori sains untuk filsuf membuktikan masalah nyata yang melampaui jumlah disiplin ilmu yang diserap dalam kategori-kategori ini hingga status ilmu-ilmu Islam di dalamnya. Semua ini merupakan ladang subur untuk kajian epistemologi ilmu Islam di satu sisi, dan untuk filsafat ilmu komunitas ilmiah dan orientasi mereka dalam budaya Islam. Ibn an-Nadîm Abû al-Faraj Muhammad bin Ishâq al-Warrâq al-Bagdâdî (385 H) adalah salah satu sejarawan ilmu Islam pertama, sehingga ia menjadikan karyanya (*Al-Fihris*) sebagai ensiklopedia sepuluh artikel yang meliputi ilmu fikih dan non fikih. Kemudian muncul buku-buku tentang sejarah ilmu pengetahuan Islam dan para pelopornya, baik itu ensiklopedi umum

yang meneliti kehidupan rasional pada masa kehidupan penulis atau khusus untuk beberapa orientasi pemikiran dan pengetahuan. Di antara yang menjelaskan tentang luasnya daftar klasifikasi ilmu tersebut dan keragaman kriterianya adalah Ibn an-Nadîm. Ia mengarahkan artikel-artikel dalam karyanya *Al-Fihris* menjadi dua kelompok: ilmu fikih dan non fikih termasuk kitab ilmu-ilmu kuno, klasifikasi Yunani, Persia, India, dan biografi tentang para penulisnya dan lain-lain.

Berbeda dengan Abd al-Rahman Ibn Khaldun, ia mengadopsi tiga kriteria klasifikasi ilmu. *Pertama*, kriteria metodologi. Ilmu-ilmu yang berada dalam kriteria ini dibagi menjadi: (a). *Al-Ma'ârif ṭab'îyyah* (pengetahuan yang terkait dengan tabiat atau sikap) manusia. Masuk dalam kelompok ini adalah ilmu-ilmu hikmah yang terkait dengan hikmah falsafi. Ilmu ini dapat diraih oleh siapapun dengan menggunakan akal pikirannya, dan dengan tuntunan pancaindranya sehingga dapat memahami pokok permasalahannya, segi dalil-dalilnya, dan aspek-aspek pengajarannya, sehingga mampu membedakan dan memilah setelah melakukan kajian dan penelitian, dan dari sini pula akan jelas apa yang salah dan yang benar. Ibn Khaldun menyebutnya dengan istilah *al-'ulûm al-hikamiyyah al-falsafiyyah*, (b). *al-Ma'rifah al-'aqliyyah al-waḍ'îyyah* atau juga disebut *al-'ulûm an-naqliyyah al-waḍ'îyyah*

²⁹ Ibn Hazm mengkhususkan dua karya tentang klasifikasi ilmu yaitu *Risâlah al-Tawqîf* dan *Risâlah Marâtib al-'Ulûm*. Ia menetapkan klasifikasi atas dasar pembedaan antara dua bagian utama yaitu ilmu yang bermanfaat dan terpuji (*'Ilm Nâfi'un Maḥmûd*) yang masuk dalam

lingkaran akal dan syariah. Bagian yang patut dicela (*mazmûm*) di luar lingkaran akal budi dan Syariah.

³⁰ Ibn Sab'în, *Buddu al-Ârif*, Beirut: Dâr al-Kindî dan Dâr al-Andalus, cet. I, 1978.

yaitu ilmu-ilmu yang bersandar pada *an-nâqil* (orang yang menukilnya) dari peletak syariah. Ilmu-ilmu ini juga disebut ilmu rasional yang bersandar pada khabar (berita) dari peletak syari'ah. Sehubungan dengan kelompok ilmu ini tidak ada ruang bagi akal kecuali hanya menggabungkan (*ilhâq*) cabang-cabang yang disebut *al-furû'* (hukum analogi) kepada pokok yang disebut *al-uşûl* (hukum asli). Cara nalar ini dikenal dengan prinsip

إحاق الفروع من مسائلها بالأصول

Namun yang perlu dicatat bahwa satuan-satuan peristiwa yang saling bergantian tidak secara otomatis masuk di bawah totalitas *annaql* (penukilan) semata karena peletakannya oleh *syâri'* (pembuat syari'ah), melainkan melalui proses *ilhâq* kepada masalah-masalah yang sudah disebutkan oleh *naş* (*manşûş*) dengan cara qiyas.³¹

Kedua: Kriteria klasifikasi ilmu dari aspek kemanfaatan menurut hukum syari'ah. Dalam perspektif ini ilmu dibagi menjadi ilmu-ilmu yang bermanfaat yang status hukumnya *mubâh* (boleh) dan ilmu-ilmu yang membahayakan dan merugikan yang status hukumnya *muḥarromah* (dilarang).

Ketiga: Kriteria klasifikasi ilmu menggunakan standar pendidikan dan

pengajaran (pendidikan didaktik), yaitu dari sudut hirarki dan prioritas dalam pengajaran. Dalam perspektif ini ilmu dibagi menjadi dua pasangan yaitu ilmu-ilmu tentang tujuan (*'ulûm al-maqâşid*) dan ilmu-ilmu alat (*'ulum al-âlât*) dan ilmu-ilmu yang wajib dipelajari (*al-'ulûm al-ijbârîyah*) dan ilmu-ilmu yang bersifat pilihan (*al-'ulûm al-ikhtiyârîyah*).

Ibn Khaldun mengkritik filsafat pertama (filsafat alam) yang oleh para filsuf menduduki peringkat tertinggi dalam daftar klasifikasi filsafat. Berbeda dengan cara pandang sejarah dan fikih terhadap ilmu-ilmu Islam, para filsuf membagi ilmu menjadi ilmu teoritis dan ilmu praktis. Mereka menjadikan hikmah falsafiyah (kearifan falsafi) mendominasi semuanya. Al-Gazali meringkas sistem klasifikasi ini dalam karyanya *Maqâşid al-Falâsifah*.³² Pengklasifikasian ini berasal dari Al-Fârâbî, Ibn Sina dan filsuf lainnya. Hanya saja Ibn Sina dalam karyanya *Mantiq al-Masyrîqiyyin*³³ menambah klasifikasi dengan menggunakan kriteria lain di antaranya adalah kriteria waktu, subjek, dan kegunaan dari suatu ilmu. Berdasarkan kriteria ini, ia membagi ilmu menjadi dua bagian: (1). Ilmu-ilmu yang berlaku secara terbatas dan dalam waktu tertentu. (2) Ilmu-

³¹ Ibrâhim Fâdil ad-Dabû, Mihaj Ibn Khaldûn fi at-Tarbiyyah wa at-Ta'lim, dalam al-Minhajîyyah al-Islamiyyah wa al-'Ulûm as-Sulûkiyyah wa at-Tarbiyyah, bagian tiga dari *Minhajîyyat al-'Ulûm at-Tarbawîyyah wa an-Nafsiyyah*, Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1412H/1992M, hal. 139.

³² Klasifikasi ini disebutkan oleh al-Gazali di dalam karyanya *Maqâşid al-Falâsifah*. Dalam karyanya ini al-Gazali menyebutkan pendapat-pendapat para filsuf meskipun dengan sangat singkat, jadi bukan pendapatnya sendiri sehingga

klasifikasi dalam buku ini merupakan klasifikasi falsafi. Al-Farabi memunculkannya dalam sebuah karya yang berjudul *Risâlah at-Tanbîh 'Alâ Sabîl as-Sa'âdah*. Buku ini diteliti dan dikoreksi oleh Saḥban Khalâfât, Amman: Jâmi'ah al-Urduniyyah, 1978, hal. 24-34. Berdasarkan ini pula Ibn Sina menulis ensiklopedi filsafatnya yang berjudul *as-Syifâ'* dan di dalamnya secara khusus menyebutkan *Risâlah Khâssah* yaitu *Aqsâm al-'Ulûm al-'Aqliyyah*.

³³Abi 'Ali Ibn Sina, *Mantiq al-Masyrîqiyyin*, al-Qâhirah: al-Maktabah as-Salafiyyah, tt.

ilmu yang berlaku tanpa batas dalam semua waktu. Menurutnya ilmu ini paling utama dan menamakannya ilmu hikmah. Ilmu ini terbagi menjadi dua bagian: (a). pertama ilmu-ilmu yang pokok (*al-'ulûm al-aşliyyah*), yang juga terdiri dari dua bagian: - ilmu yang dapat digunakan dalam masalah-masalah keduniaan seperti ilmu logika- ilmu ini bersifat instrumen (*al-âlat*) untuk menjangkau ilmu-ilmu pengetahuan. (b). Kedua: ilmu-ilmu cabang (*al-'ulûm al-far'iyah*) atau disebut juga sub ilmu pengetahuan (*at-tawâbi'*) seperti kedokteran, pertanian, dan ilmu-ilmu yang bersifat parsial dikaitkan dengan astrologi dan ilmu-ilmu kreasi yang lain (*as-şanâ'ât*)³⁴.

Klasifikasi ilmu menurut para filsuf ini memperlihatkan dua hal yang harus diperhatikan: *Pertama*, para filsuf mengabaikan pentingnya ilmu-ilmu yang diperoleh melalui wahyu, seperti tafsir, fikih, ushul fiqh, hadis, dan juga mengabaikan ilmu-ilmu alat yang membantu dalam memahami ilmu-ilmu ini seperti ilmu lugah, ilmu bayan dan ilmu tarikh. Memang betul al-Farabi melakukan pembagain ilmu menjadi lima macam (*taqsîman khâmisan*) dalam karyanya (*Ihşâ' al-'Ulûm*). Namun sebenarnya Al-Farabi adalah sejarawan (*muarrikh*) ilmu pengetahuan yang berkembang pada zamannya, bukan ahli teori klasifikasi ilmu. Pada bagian awal dari karyanya disebutkan

"Kami bermaksud dalam buku ini untuk mendata ilmu-ilmu yang populer satu persatu"³⁵ Namun demikian, tidaklah wajar - mengingat praktik ilmiah teoritis dan pedagogis yang berlaku pada masanya- kalau memulai dengan penyajian deskriptif ilmu-ilmu bahasa sebelum ilmu-ilmu wahyu, apalagi ia tidak menyebutkan kecuali dua ilmu yaitu ilmu Fikih dan ilmu Kalam yang ditempatkan pada lampiran bagian akhir dari klasifikasi setelah ilmu-ilmu hikmah praktis di kalangan para filsuf, dan mengabaikan semua ilmu Islam lainnya. Meski demikian, al-Farabî secara bersamaan tetap berkontribusi dalam dua hal pertama melakukan *iḥşâ'ul 'ulûm* (menghitung dan mendata ilmu) dan kedua *taşnîf al-'ulûm* (mengklasifikasi ilmu).³⁶

Pendekatan yang hampir sama dapat ditemukan di dalam kitab *Nafâ'isul al-Funûn fi 'Arâ'isi al-'Uyûn* oleh Izzu ad-Dîn Ibn Mahmud al-Âmilî (w753H/1353M). Karya ini ditulis menggunakan dua cara. Pertama klasifikasi dengan menggunakan kaidah *as-şabât* (permanen) dan *at-tagayyur* (berubah), dan kedua menggunakan kaidah *al-awwalîyah* (prioritas). Kemudian ia menjadikan ilmu-ilmu filsafat dengan dua pariannya yaitu teoretis dan praktis ke dalam kelompok ilmu-ilmu yang permanen (*al-'ulûm as-şâbitah*) tidak berubah meskipun berbeda waktu. Sedangkan ilmu-ilmu agama (*al-'ulûm ad-*

³⁴ Abu 'Ali al-Husain Ibn Abdullah Ibn Sina, *Mantiq al-Mayriqiyîyîn*, Taḥqîq: Muhibbu ad-Dîn al-Khatîb, al-Qâhirah: al-Maktabah as-Salafiyyah, 1330H/1910M, hal. 5.

³⁵ Abu Naşr al-Farabi, *Ihşâ' al-'Ulûm*, taḥqîq wa taqdîm Usman Amin, al-Qâhirah,

Maktabah al-Anjlu al-Misriyyah, cet. 3, 1968, hal. 53.

³⁶ Iḥsan Abbâs, *Muḥâḍarah Taşnîf al-'Ulûm 'inda al-'Arab*, karya ini tidak dipublikasikan, hal. 77.

dîniyyah) baik *ma'qûl* maupun *manqûl* dimasukkan ke dalam ilmu-ilmu filsafat yang selalu berubah (*al-'ulum al-falsafiyah al-mutagayyirah*) seiring dengan perkembangan zaman. Pendekatan klasifikasi yang kedua berdasarkan kaidah prioritas (*al-awwalîyyah*) ilmu-ilmu filsafat baik pokok dan cabangnya yang bersifat teoretis dan praksis masuk dalam kelompok ilmu-ilmu pertama (*al-'ulum al-awâil*). Sedangkan ilmu sastra, fikih, tasawwuf, sejarah, biografi dan humaniora masuk dalam kelompok ilmu-ilmu terakhir (*al-'ulum al-awâkhir*).

Kedua: para filsuf mengabaikan keberadaan ilmu aljabar. Hal ini terjadi karena kepatuhan mereka pada kriteria kehormatan subjek yang mendasari daftar ilmu-ilmu falsafi. Meski demikian, al-Farabi yang dijuluki guru kedua (*al-mu'allim as-sânî*) dengan perasaan malu mengakui independensi ilmiah aljabar karena ia mengakui fakta beredarnya "*al-jabar wa al-muqâbalah*" di tengah masyarakat meskipun ia mengelompokkannya ke dalam "*ilm al-ḥiyal*" yang menjadi bagian dari ilmu matematika (*'Ulûm at-Ta'âlîm*). Ia menyebutnya "*ilm al-ḥiyal al-'adadiyyah*" dan menempatkannya bersamaan dengan *al-'adad wa al-handasah*³⁷. Di dalam karya Al-Gazali *Maqâsid al-Falâsifah* ilmu aljabar tidak muncul meskipun kita juga menyadari bahwa Al-Gazali dalam karyanya ini hanya merangkum pendapat para filsuf generasi awal sebagaimana disebutkan di atas. Hal

yang sama ditemukan juga dalam karyanya *al-Ihyâ'* dan *al-jawâhir*. Dalam *Rasâ'il Ikhwân as-Şafâ wa Khalân al-Wafâ* juga menghususkan pembahasan ilmu pada bagian tujuh, tetapi kita tidak menemukan pembahasan mengenai ilmu aljabar kecuali disebut satu kali pada judul yang sebetulnya tidak memiliki hubungan dengan ilmu aljabar wa al-muqâbalah seperti:³⁸

(فصل في الضرب والجذر والمكعبات وما يستعمله
الجبريون والمهندسون من الألفاظ ومعانيها)

Jelas dari uraian ini bahwa teori klasifikasi dipengaruhi oleh kepercayaan (*i'tiqâd*). Dan bahwa pemikiran ilmiah dan fiqhiah tidak menganut skema klasifikasi falsafi, selaras dengan filsafat tertentu yang menetapkan arah teori ilmu. Selain itu, klasifikasi falsafi tidak mengakui ilmu fikih dan beberapa ilmu eksakta kecuali dengan malu-malu dan menempatkannya di akhir daftar ilmu. Hal ini memberikan legitimasi pada perlunya membangun pandangan epistemologis yang menganalisis hubungan teori klasifikasi dengan referensi rasional ilmiahnya.

2. Pola Analisis Vertikal

Model kedua pola analisis vertikal yang meliputi Metode, konsep dan dimensi-dimensi filosofisnya. Ada dua jawaban untuk dua pertanyaan. Pertama pertanyaan metodologis yang berkaitan dengan daftar-daftar metodologi dan prinsip-prinsip yang

³⁷ Al-Farabi, *Iḥşâ' al-'Ulûm*, hal. 109.

³⁸ Ikhwân As-Şafâ, *Rasâ'il Ikhwân as-Şafâ'*, Qum: Markaz an-Nasyr-Maktab al-I'lâm al-Islâmî, 1405H, hal. 1/37.

mengarahkan nalar aljabar yang bersifat analisis praksis yang membentuk karakteristik filsafat yang membedakannya dengan ilmu-ilmu keislaman. Lawannya adalah nalar formal aristotelian. Sedangkan yang kedua adalah pertanyaan konseptual sebagai kunci pengetahuan ilmiah. Sehubungan dengan pola analisis pertikal ini terlebih dahulu mengemukakan prinsip dan karakteristik metodologis:

Kesimpulan dasar yang dapat diambil dari hipotesa penting pada level prinsip yang menuntun rasionalitas ilmiah dalam nalar analisis aljabar yang bersifat syari'ah (*jabariyyah tahliliyyah syari'iyah*) bahwa nalar fikih yang sesungguhnya bersifat terbuka terhadap berbagai pengetahuan ilmiah lainnya seperti ilmu matematika. Sejarah telah memperlihatkan bahwa kemunculan moment-moment penting dalam perkembangan ilmu-ilmu keislaman justru hadir bersamaan dengan permasalahan dalam bidang fikih. Para penulis biografi (*tarâjum*) menyebutkan bahwa beberapa fukaha (ahli fikih) menulis karya dalam bidang ilmu matematika, kedokteran, penentuan waktu salat (*tauqîr*) dan astronomi. Karya-karya ini ada yang ditulis khusus dengan volume yang sederhana yang disebut yang dikenal dengan sebutan *risâlah*, ada yang utuh dan lebih lengkap yang disebut *mušannaḥ* atau dalam bentuk ringkasan yang disebut *talkhîs*. Sebagian karya ini ada yang ditulis oleh satu orang atau kerjasama dengan para ulama dalam bidang

ilmu yang berbeda terutama tema tertentu yang berhubungan dengan pembahasan yang bersifat matematis dan ilmiah.

Contoh-contoh dalam masalah tersebut sangat banyak. Teori khawarizmi yang memiliki peran sangat penting dan besar dalam sejarah ilmu *aljabar* dalam karyanya *aljabar wa al-Muqâbalah* separuhnya pada wasiat-wasiat (al-wašôya) dan *tahlîl tawâfuqî ar-riyâdî* (analisis persesuaian matematis). Ilmu ini digabung dengan 'ilm al-mu'jam al-'arabi seperti dilakukan oleh al-Khalîl Ibn Ahmad al-Farâhidî (100-170H/718-786M). Ibn Mun'im al-'Abdari (w 626H/1226M) mengembangkan analisis ini dalam karyanya *Fiqh al-Hisâb*,³⁹ dan keberadaan segi tiga persesuaian (*musallas tawâfuqât*) yang dinisbatkan kepada Basikal (1623-1662M). Analisis ini selanjutnya dikembangkan lebih pesat oleh seorang faqih, ushuli dan adib (ahli fikih, ahli ushul fiqh dan sastrawan) dan juga ahli matematika Ibn Bannâ al-Marâkisyî (654-721H/1256-1321H) dan komentator seniornya (*syârih al-akbar*) Ibn Haydur at-Tâdlî (816/1413M). Mereka berdua yang menanamkan kaidah matematika dalam menyelesaikan beberapa masalah fikih, seperti masalah pecahan dalam zakat. Dalam farmakologi dan ilmu botani (tumbuh-tumbuhan): Ibn al-Baiṭâr memperlihatkan keterpengaruhannya dengan metode ilmu hadis (*al-minhaj al-hadîsî*) di mana ia menyebutkan tujuan pertama dari penulisan karyanya tentang obat-obatan dan tumbuh-

³⁹ Karya ini dipublikasikan dengan catatan pengantar Idris al-Marâbit, Rabat: Dâr al-Amân, 1426H/2005M.

tumbuhan: dia mengatakan “di dalamnya saya mendiskripsikan sumber-sumber yang dapat dipercaya (*siqât*) dari kalangan para perawi hadis dan pakar botani (vegetarian) yang tidak didiskripsikan oleh dua orang (maksudnya adalah Dioscordius dan Galen dua pakar Yunani). Dan saya menisbatkan semua pendapat itu kepada orang-orang yang mengatakannya, memperkenalkan cara penukilannya dengan menyebutkan orang yang menukilnya, Dan saya mengkhususkan diri pada apa yang tidak dilakukan terhadap saya oleh tirani, dan saya memiliki hak untuk mengatakannya, dan jelas bagi saya bahwa ia dapat dipercaya.⁴⁰

Buku *al-Jâmi'* karya Ibn Baiṭâr adalah salah satu kompilasi botani terbesar yang berhubungan dengan tanaman obat di Arab. Karya ini sangat penting di kalangan ahli botani hingga abad ke-16 dan merupakan karya sistematis yang memuat 1.400 item yang berbeda, sebagian besar tanaman obat dan sayuran, yang mana sekitar 200 tanaman tidak diketahui sebelumnya.

Kontribusi Ibn Baiṭâr dicirikan oleh observasi, analisis dan klasifikasi dan telah memberikan pengaruh yang besar pada botani di dunia Barat dan Timur. Buku *al-Jâmi'* sudah diterjemahkan dalam bahasa Barat, masih banyak ilmuwan sebelumnya telah mempelajari berbagai bagian dari buku dan membuat beberapa referensi untuk itu.

Kembali kepada nalar fikih. Secara umum karakteristik metode ushul fiqh

termanifestasi dalam dua hal: *Pertama*, keterbukaan nalar fikih. Nalar fikih (membahas tentang fikih secara rasional) bagaikan peneliti yang terbuka terhadap ilmu-ilmu dan membekalinya dengan akhlak dan mengambil dari pandangannya terkait ilmu matematika dan ilmu fisika, dan dapat dibuktikan dengan cara praktis, yaitu mengarahkan akal (rasio) kita kepada ilmu-ilmu yang bermanfaat, supaya menghindari kegagalan dalam mencari kesetaraan dalil-dalil. Di bidang praktis ada kemungkinan untuk melakukan *tarjîh* (pengutamaan). Filsafat teoretis klasik membeku (kaku) dalam model Aristotelian, model ini berpotensi mengancam ilmu pengetahuan dari dua sisi: sisi doktrin yang mengatakan bahwa alam ini kekal, dan ketertutupan nalar metodologis. Pendapat yang mengatakan keabadian alam menjadikan filsafat saling berkontradiksi (*mutanâqid*) karena keabadian alam yang tak terhingga (*al-qidam al-lâ mutanâhî*) akan mengantarkan alam itu sendiri pada wilayah di luar kemampuan akal yang terhingga (*al-'aqlu al-mutanâhî*). *Tanâquḍ* (kontradiksi) yang terjadi dalam filsafat Aristotelian menjadi salah satu sebab kegagalannya. Filsafat Islam hadir antara lain untuk meluruskan pendapat yang menyatakan kebaruan alam (*ḥudûs al-'âlam*) bukan *qidamul 'âlam* (kekal). Hal ini sangat membantu dalam mengembangkan nalar. Pendapat yang menyatakan bahwa alam (*al-kaun*) itu ciptaan (*makhlûq*) menjadikannya di

⁴⁰ Ibn al-Baiṭâr, Abu Muhammad Abdu Allah Ibn Ahmad al-Malaqî, *al-Jâmi' Li Mufradât al-Adawiyah wa al-Agziyyah*, Beirut: Dâr al-

Mutanabbi Li al-Ṭibâ'ah wa al-Nasyr wa at-Tauzi', 2001, hal. 2.

bawah otoritas akal. Pada saat inilah akal lebih tinggi dan lebih agung daripada alam. Ketertutupan nalar metodologis dalam filsafat Aristotelianisme lebih dikarenakan oleh nalar (akal) yang diatur dan tunduk pada teks Aristotelian. Nalar yang diatur oleh ketentuan yang memiliki “kekurangan” pasti akan memiliki kekurangan yang lebih banyak. Islam adalah agama yang sempurna dan diyakini oleh pemeluknya. Akhir kenabian dapat menjadi bukti kematangan akal sementara iman kepada Allah membuka horizon ijtihad dalam dua wilayah yaitu kemanusiaan dan kealaman, dan pasti tidak akan menyentuh wilayah ketuhanan.

Persoalan ini membawa kepada karakteristik lain pada filsafat metode dalam pemikiran Islam yaitu mematuhi persyaratan ketat dalam memahami teks syariah (*al-matnu as-syar’i*) baik secara bahasa, wacana yang beredar di masyarakat maupun secara inferensial:

1. Pada level bahasa: Perlu kita memahami semantik bahasa dan hubungannya dengan makna-makna yang sesuai dengan struktur yang ada di dalam kamus, dimana kita bisa mengambil dari sumber asli yang terkait dengan penggunaannya secara syariah.
2. Pada level opini: artinya mencermati sebab-sebab turunnya suatu ayat (*asbâb an-nuzûl*) dan konteks-konteks wacana (*khitâb*), karena syariah tidak boleh

digiring kepada *maqâsid* kita (tujuan kita), tetapi kita harus berusaha secara sungguh-sungguh untuk mengungkap *maqâsid*-nya.

3. Pada level inferensial (*istidlâlî*). Artinya menghormati metode deduksi (*istimbât*) dimana sebagian besar ulama ushul fiqh dan ulama hadis dan lain-lain telah menerapkannya. Maka dari itu, jika ilmu-ilmu Islam memiliki filsafat, maka harus dicari dari pendekatan ilmu-ilmu yang berkisar pada wahyu seperti ilmu ushul fiqh, ilmu hadis dan ilmu fikih dan semua ilmu yang sekarang beredar di tengah khalayak muslim.

Metode ushul fiqh sudah mengkristal dalam bentuknya yang sudah maju sebagai mekanisme dalam memahami *khitâb* yang memiliki dua karakteristik yaitu sirkulatif (*tadâwuliyyah*) dan argumentatif (*hijâjiyyah*). Sebagian sarjana modern berusaha mengaktualisasikan metode ushul fiqh ini, tapi kata Nagasy al-Jabiri mereka malah menggiringnya ke dalam mekanisme-mekanisme formal yang mandul. Hal ini menggambarkan kegagalan mereka dalam mengkaji metode ini.⁴¹ Tak kalah pentingnya adalah kekayaan warisan yang terkait dengan metode kritik ilmiah terhadap teks (*al-mutûn*) dan riwayat-riwayat dari kalangan ahli hadis dan ahli sejarah dan metode kajian ilmiah

⁴¹ Hamu an-Naqârî, *al-Minhajiyah al-Uşûliyyah wa al-Mantiq al-Yuânani min Khilâlî Abî Hâmid al-Gazâlî wa Taqî ad-Dîn Ibn*

Taimiyyah, al-Magrib: as-Syarikah al-Magribiyyah li an-Nasyr wiladah, cet. 1, 1991.

yang cermat dan akurat pada ilmu matematika dan fisika.

Konsep-Konsep Ilmiah

Melalui aspek pencermatan epistemologis ini dilakukan kajian mendalam terhadap konsep-konsep ilmiah, guna mengetahui permasalahan filosofis yang dikandungnya, yang masih memiliki pengaruh besar terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan perpindahannya dari dunia Islam ke Eropa. Hal ini membutuhkan langkah-langkah metodologis yang memerlukan pengetahuan khusus tentang istilah ilmiah yang oleh Idris Nagasy al-Jabiri disebut “علم اصطلاح النص”. Konsep (*mafḥûm*) sesungguhnya merupakan fokus kepercayaan, filsafat dan ilmu. Karena itu kajian terhadap istilah-istilah *naṣ* pada ilmu apa pun tidak lain adalah kajian terhadap filsafat pada ilmu itu sendiri dan juga pencermatan epistemologis pada titiknya yang terdalam. Contoh-contoh dari konsep-konsep ilmiah dan filsafatnya di dalam turas ilmiah Islam sangat banyak di antaranya bidang matematika:

1. Konsep bilangan: Jika kita renungkan ide yang disebutkan oleh Ibn Khaldun (misalnya) yaitu gagasan untuk meninggalkan teori bilangan di belahan Barat dunia Islam....ternyata ide ini tidak sederhana. Para epistemolog tidak mendukung apa yang telah dilakukan oleh beberapa orientalis yang menantang upaya sarjana muslim

dalam cabang matematika ini. Dalam konteks ilmu ini Ibn Khaldun berkata “mereka memiliki ilmu yang ditinggalkan, karena memang tidak dipublikasikan), dan manfaatnya adalah dalam pembuktian bukan dalam aritmatika. Jadi mereka meninggalkannya setelah mereka mengekstraksi sarinya dalam pembuktian aritmatika seperti yang dilakukan Ibn al-Bannâ dalam karyanya *Raf’u al-Hijâb ‘an Wujûh ‘Amal al-Hisâb*.⁴² Pendapat ini juga disebutkan Yoshkilevich dalam *ar-Riyâḍiyât al-‘Arabîyyah*.

Problem yang sebenarnya adalah bahwa masalah tersebut berasal dari sifat rasionalitas ilmiah itu sendiri. Apa yang ditinggalkan dari teori bilangan adalah apa yang terkait dengan kecenderungan Pythagoras yang mengambil semua penelitian tentang sifat-sifat bilangan dan efek magisnya pada manusia. Pengabaian di sini dibingkai oleh keyakinan syariah (hukum), orientasi filsafat, dan nalar analisis praksis aljabar yang membingkai pengetahuan ilmiah. Oleh karena itu, saat ini Rusdie Rashid membuktikan bahwa teori bilangan tidak kalah kaya dari semua cabang matematika lainnya. Bahkan mungkin melangkah lebih jauh dari yang lain

⁴² Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. 4, 1398H/1978M, hal. 482.

berkat aljabar dan gerakan hitungan di bidang pembuktian dan penelitian.

Kehadiran teori bilangan bersamaan dengan masalah-masalah filosofis, antara lain: status ontologis bilangan. Filsafat Yunani dengan Pythagoras dan Plato dulu mengatakan bahwa bilangan adalah substansi yang ada, bahkan dengannya kekuatan fondasi, karena "pada awalnya adalah angka," seperti yang dikatakan Pythagoras. Dan para cendekiawan muslim telah mengikuti jalan tertinggi seperti Ibn al-Bannâ al-Marâkisyî, misalnya, di mana dia berkata: angka tidak lain adalah abstraksi mental (akal) dan bukan esensi yang ada. Masalah pertama ini telah bercabang menjadi masalah yang berhubungan dengan konsep ketidakterbatasan. Semua ini adalah entri penting untuk pertimbangan epistemologis konsep bilangan.

2. Konsep ketidakterhinggaan: problem ketidakterhinggaan telah menyebabkan krisis terhadap matematika dan hal ini berlanjut sampai abad 19 M. Mengingat pentingnya masalah ini dalam ilmu matematika, para ahli matematika di dunia Islam telah mendiskusikannya secara meluas sejak Sabit Ibn Qurrah sampai Ibn Bannâ' dan Ibn Haydur. Angka-angka menerima peningkatan hingga tak terbatas, dan pecahan dapat dibagi hingga tak terbatas. Jadi, apakah keberadaan ketidakterhinggaan dalam pikiran membutuhkan keberadaannya secara faktual?

Pembagian yang tidak terhingga bagi angka -misalnya- adalah pembagian pada pikiran. Adapun di luarnya maka harus berakhir kepada bagian yang tidak bisa dibagi (bagian yang tidak bisa dipisahkan). Inilah yang disimpulkan oleh Ibn al-Bannâ'. Ibn Haydur mengatakan bahwa Ibn al-Bannâ' mengikuti metode para fukaha dan kaum Kalam (teolog), karena dia menganggap bahwa bagian yang tidak dapat dipisahkan merupakan substansi individu (*al-jauhar al-fard*) yang ditolak oleh para ahli matematika yang lain di mana Ibn Haydur salah satu dari mereka. Dia mengatakan bahwa bagian (*al-juz*) mungkin dapat dibagi-bagi dalam wujud, hanya saja kelemahan berada pada yang membagi bukan pada yang dibagi. Seperti juga fukaha lainnya menolak teori *bagian yang tak terpisahkan* (*al-juz lâyatajazza'*). Ibn Hazm misalnya melakukan serangan dalam satu pembahasan yang berjudul "*al-juz lâ yatajazza'*". Dia mengatakan bahwa pembagian yang tidak terhingga berlaku untuk benda (*al-jism*), ruang dan bilangan (angka). Jadi kemampuan untuk membaginya seperti kemampuan untuk menambah atau mengurangnya merupakan kemampuan yang tak terhingga. Tidak ada sesuatu yang kecil kecuali Tuhan mampu membuatnya lebih kecil. Setiap bagian selamanya dapat dibagi, pada dasarnya tidak ada bagian di dunia ini yang tidak dapat

dibagi. Ibn Hazm⁴³ tidak menghilangkan akhir dari semua benda melalui ruang, melainkan menetapkan, mendefinisikan, dan memutuskan bahwa setiap benda memiliki ruang terbatas yang kekal. Hanya saja ia menyangkal akhir dari kemampuan Tuhan untuk membagi setiap bagian meskipun halus (kecil).⁴⁴

Semua ini menjadi pengantar penting bagi pencermatan epistemologi pada konsep-konsep di bawah ini:

1. Konsep *al-wâhid* (tunggal). Dalam turas ilmu Islam konsep ini memiliki dua sisi:
 - a. Ontologi: berhubungan dengan asal mula orang banyak di dunia dari Tuhan Yang Esa. Hal ini memiliki dua penafsiran, pertama falsafi -sebagiannya Aristotelian Rushdian yang membantah teori *fâid* (teori Emanasi)⁴⁵, dan lainnya Platonis Sinaian (Ibn Sina) yang justru membela teori tersebut. Kedua, berhubungan dengan ilmu Kalam yang terkait dengan *aḥadiyyah* (ke-Esaan) sebagai sifat bagi *al-wâhid* (yang tunggal).

- b. Epistemologi: hal ini berkaitan dengan bilangan satu, yang memiliki eksistensi akidah yang membuat sulit untuk menyebutkan bilangan satu karena berbenturan dengan sistem akidah Sunni yang berada di atas prinsip pembedaan (*mubâyanah*) antara Allah dan ciptaan-Nya dimana mayoritas ahli matematika menyatakan bahwa satu (*al-wâhid*) bukan bilangan melainkan sumber bilangan sejalan dengan latar belakang akidah yang kita saksikan bahwa bilangan-bilangan meskipun banyak tetap kembali kepada satu (*al-wâhid*). Kembalinya ciptaan kepada Tuhan yang Esa (*Allah al-wâhid as-Samad*) meskipun mereka menganggap bilangan satu -dalam istilah ilmiah matematika- merupakan angka selama itu tunduk pada semua kerja matematika. Hal ini membawa kepada menghubungkan konsep *al-wâhid* (satu) dengan beragam problem seperti *al-wahdah* (persatuan) dan *al-inqisâm* (perpecahan), *haqîqah* (makna

⁴³Ibn Hazm mengkhususkan pembahasan yang cukup panjang tentang *al-jauhar*, *al-a'raq*, *an-nafs* dan *al-jism*. Sehubungan dengan ini ia menganulir kekacauan pendapat tentang bagian yang tidak dapat dibagi (dipisahkan) dan mengemukakan argumen *al-ajsâm* dapat dibagi sampai tak terhingga meskipun itu terhingga secara faktual. Lihat Ibn Hazm 'Ali Ibn Muhammad, *al-Faṣl fi al-Milal wa al-Ahwâ' wa*

an-Niḥal, Mesir: Maṭba'ah al-Maûsû'ât, 1904, hal. 92-106.

⁴⁴ Ibn Hazm, hal. 92-106.

⁴⁵Emanasi adalah proses terjadinya wujud yang beraneka ragam, baik langsung atau tidak langsung, bersifat jiwa atau materi, berasal dari wujud yang menjadi sumber dari segala sesuatu yakni Tuhan, yang menjadi sebab dari segala yang ada, karenanya setiap wujud ini merupakan bagian dari Tuhan.

hakiki) dan *majâz* (makna metaforis) dan problem ketidakterhinggaan.

Jika menelisik masalah-masalah sebagaimana disebutkan di atas masih terdapat ratusan konsep ilmiah yang keseluruhannya membutuhkan kajian epistemologi yang kokoh. Baik itu yang berkaitan dengan bidang keilmuan relasional maupun kealaman, ilmu-ilmu filosofis teoritis maupun yang praksis atau ilmu-ilmu dalam lingkaran wahyu. Konsep-konsep ushul fiqh, fikih, hadis, tafsir pasti sangat membutuhkan pencerminan epistemologis, meneliti asal-usul keyakinan, latar belakang teoritis, dan transformasi sejarahnya, serta pola penggunaannya dalam teks yang kadernya berbeda karena perbedaan waktu dan tempat.

Interaksi dan Integrasi Ilmu Pengetahuan

Integrasi ilmu tercermin pada ciri komprehensifitas dalam bidang keilmuan dan sarana untuk memperolehnya. Beragam bidang ilmiah antara satu dengan yang lain saling melengkapi. Karena itu, kehidupan manusia bersama makhluk yang lain dan seluruh komponennya merupakan area kerja umat muslim dalam kerangka pencarian identitas yang sejati. Sehubungan dengan ini, manusia dengan segenap kemampuannya dibebani untuk mencari ilmu pengetahuan melakukan inovasi dan berusaha dengan segala cara untuk dapat memiliki sarana yang

diperlukan agar bisa memanfaatkan kehidupan, memanfaatkan alam semesta, memelihara, mengelola dan mengaturnya. Umat Islam diamanahi untuk menggunakan semua metode penelitian ilmiah tanpa membedakan antara satu metode dengan metode yang lain. Metode kuantitatif dan kualitatif, induktif dan deduktif, pengamatan maupun eksperimental tidak ada perbedaan dalam pengembangan ilmu pengetahuan melalui analisis dan teoritisasi.⁴⁶

Integrasi dan komprehensifitas diterjemahkan dalam karakteristik keragaman kognitif dan metodologi dan ini berada pada dua level:

Pertama: Sarana-sarana metode ilmiah seperti sarana eksperimen (*at-tajrîb*) adalah indera (*al-hîs*) dan sarana pencerminan dan pengkajian adalah pemikiran dan perenungan (*at-tadabbur*), sarana berita atau *al-khabar* adalah transmisi (*an-naql*).

Kedua: Sumber metodologi: bukti-bukti ini kembali kepada individu-individu ilmunan muslim yang berusaha memahami alam (*tanqîh ad-dalîl*) dan mengkonstruksi metode argumentasi (*binâu istidlâl*). Semua ini bersamaan dengan anugerah dan pertolongan Allah (*taufîq ilâhî*) sehingga akan memberikan ilmu karakter nilai-nilai etis relegius.

Manifestasi integrasi ini diwujudkan dalam struktur pemikiran ilmiah Islam dan dalam sistem formasi yang dikenal oleh lembaga pendidikan Islam. Revolusi ilmiah

⁴⁶Abu Ja'far Ahmad Ibn Ahmad at-Taḥâwîyyah, *Syarah Aqîdah at-Taḥawîyyah*, taḥqîq Ahmad Muhammad Syâkir, Riyadh:

Wazâratu as-Syu'ûn al-Islâmiyyah wa al-Auqâf wa ad-Da'wâti wa al-Irsyâd, 1418H, hal. 140

baru di dunia Islam klasik terjadi sebagai akibat dari perubahan peradaban secara komprehensif yang dilakukan oleh Islam pertama dalam lingkungan wilayah yang dihuni bangsa Arab dan kedua pada lingkungan wilayah yang taklukkan oleh umat Islam. Hal ini berakibat pada nalar Islam yang diberikan kepada sejarah ilmu pengetahuan. Tambahan ini tentu bersifat kualitatif baik teoritis maupun metodologis yang terlebih dahulu dibentuk berdasarkan wahyu. Dari wahyu (alquran dan Sunnah) melahirkan formula metodologi rasional bagi ilmu-ilmu keislaman pada momen pembentukan *'ulûm al-wahyu* (tafsir, ushul fiqh, hadis dan...), *'ulûm al-âlat* seperti ilmu bahasa dan ilmu tata bahasa Arab (nahwu), *'ulûm al-hâl* (matematika, fisika, dan...). Metode inferensial (*istidlâl*) kemudian muncul mengikuti formula metodologi yang unik dan khusus. Begitulah, integrasi ilmu dalam Islam termanifestasi pada struktur pemikiran ilmiah Islam itu sendiri.

Karena itu integrasi ilmu berada pada wilayah *jauhar* (substansi) bukan *'ard* (sifat) yang datang bisa secara tiba-tiba dalam sistem nalar Islam. Nalar yang permulaannya dibentuk dari wahyu, ilmu-ilmu pasti seperti kedokteran, matematika masuk dalam rukun-rukunya. Kita ambil contoh matematika misalnya sebagian fukaha menganggapnya sebagai rukun agama seperti pendapat seorang ahli fikih Ibn Haydur at-Tadlî al-Fâsî salah satu komentator (*syârih*) senior Ibn al-Bannâ' al-Marakisyi.

Ada dua hal yang mengikuti sistem integrasi ilmu dalam Islam. Pertama; kesatuan

aql (rasio) dan *naql* (teks). Adanya kesatuan antara nalar dan teks memastikan tidak akan terjadi bahkan mustahil terjadi pertentangan antara teks Alquran maupun hadis (*naṣ ṣarīh*) dengan akal (nalar) yang sehat dan lurus. Kedua; sakralitas kebenaran ilmiah di dalam Islam bersumber dari sakralitas agama itu sendiri. Kesakralan ini mengkrystal dari dua sisi: a). sisi persamaan nilai pada ilmu (*al-isytirâk fî al-qîmah*) karena menuntut ilmu kapanpun dan di mana pun menurut Islam merupakan ibadah yang paling istimewa. "*Mihrâb*" penelitian ilmiah tidak kalah sakralnya dari "*mihrâb*" ibadah keagamaan. b). sisi sarana metodologi; karena sakralitas hadis nabawi telah mendorong para sarjana muslim untuk mengontrol metodologi ilmiah dalam penelitian dan pengungkapan kebenaran baik dari aspek *riwâyah* (mata rantai) maupun *dirâyah* (konten), *naqliyyah* (penukulan) dan *naqdiyyah* (kritik) terhadap ilmu hadis maupun ilmu yang lain. Sakralitas ini kemudian digeneralisasi terhadap kebenaran ilmiah di manapun dan kapan pun. Hal ini membawa kepada persekutuan pengetahuan umum dan interaksi metodologis antara ilmu-ilmu yang berada dalam lingkaran wahyu seperti ushul fiqh, hadis, fikih, akidah pada satu sisi, kemudian antara ilmu kedokteran, farmasi, matematika, dan astronomi pada sisi lain. Hal ini tentu mengarahkan integrasi mata pelajaran dan kurikulum dalam ilmu-ilmu Islam.

Jika kita posisikan ilmu matematika dalam nalar ilmiah Islam dapat disimpulkan bahwa matematika memiliki peran besar dalam masalah-masalah keagamaan

khususnya, dan dalam membentuk teori ilmu pengetahuan pada umumnya, dan deklarasi kelahiran berbagai ilmu pengetahuan dan independensinya dari filsafat klasik, dapat dicatat misalnya ilmu falak (astronomi) yang berkembang setelah al-Khawarizmi dan al-Kindi mulai dari Abi Hanifah ad-Dainurî dan Ibn al-Haytham seorang pakar matematika dan fisika sampai kepada Ibn az-Zarqâlah seorang ahli ilmu falak asal Andalusia. Ilmu astronomi dikaitkan dengan ilmu observasi, yang disebutnya rasionalitas eksperimental, dan dengan ilmu penentuan waktu (*tauqîl*) sebagai ilmu yang wajib diketahui karena kebutuhan dan keharusan syariah yang keduanya didasarkan pada geometri dan aritmatika. Selanjutnya kebutuhan masalah-masalah fikih kepada kaidah ilmiah dalam turas Islam adalah hal yang mapan. Sampai-sampai Ibn Haytham menulis makalah yang berjudul: (مقالة فيما تدعو إليه حاجة الأمور الشرعية من مقالته في ما تدعو إليه حاجة الأمور الهندسية ولا يستغني عنه بشيء سواه) Artinya banyak masalah-masalah fikih yang penyelesaiannya membutuhkan bantuan kaidah-kaidah matematika antara lain:

1. Memberlakukan kaidah-kaidah pecahan terhadap masalah-masalah zakat khususnya masalah-masalah yang kompleks seperti orang yang lupa mengeluarkan zakat hartanya selama beberapa tahun seperti disebutkan oleh Ibn al-Bannâ' dan Ibn Haydur at-Tadlî al-Fâsî dan lain-lain.
2. Bekerja untuk matematika: dalam banyak bidang di antaranya yang terpenting *wazan sya'ir* atau ilmu persajakan (*'ilm 'arûd*) oleh al-Khalîfî dan ilmu musik sebagaimana disebutkan seorang ahli matematika Ibn Haydur at-Tadlî dalam karyanya *at-Tamhîs*.
3. Analisis kombinatorial (*at-tahlîl at-tawâfuqî*) yang digunakan oleh Ibn al-Bannâ' dan Ibn Haydur dalam memecahkan beberapa permasalahan yang berkaitan dengan fikih salat. Secara umum, bidang penggunaan matematika dalam rukun agama sangat banyak seperti disebutkan oleh Ibn Haydur dalam karyanya *at-Tamhîs*, yang penting di antaranya adalah:
 - a. Ibadah Salat: waktu-waktu salat, mengetahui waktu salat pada siang dan malam hari.
 - b. Ibadah Zakat: zakat *al-mu'asy-syirât*, *miqdâr an-nisbah* (besaran persentase) dan *qîmah al-'umlah* (nilai mata uang).
 - c. Ibadah puasa (saum) mengetahui bilangan hari ketika tidak melihat hilal.
 - d. Ibadah Haji: *Miqât zamani*, jumlah putaran dalam tawaf dan sa'i dan jumlah lemparan jumrah dan jumlah batu yang dilemparkan.
 - e. Jihad: pembagian ganimah, menentukan *khumus* dan *arba'atu akhmâs* (seperlima dan empat perlima).
 - f. Qisas: *Aimân al-qasâmah* (sumpah yang diulang-ulang di dalam dakwaan (tuntutan) pembunuhan, yang dilakukan

oleh wali (keluarga si terbunuh) untuk membuktikan pembunuhan atas tersangka, atau dilakukan oleh tersangka untuk membuktikan bahwa ia tidak melakukan pembunuhan kepada wali korban;

- g. Praktik-praktik hukum yang lain yang berkaitan dengan kerjasama syariah seperti *mudârabah*, *musâqat*, *ijârah* dan *taflîs*.

Dari Keraguan Menuju Kritik Epistemologi dan Kritik Filosofis

1. Fenomena Keraguan

Salah satu ciri terpenting dari pikiran kritis Islam adalah adanya fenomena keraguan terhadap produksi ilmiah orang lain. Beberapa sarjana menyebutnya dengan skeptisisme metodologis (*as-syak al-minhajî*). Sebetulnya permasalahan yang terjadi lebih dari itu. Karena konsep keraguan, seperti yang digunakan oleh ar-Râzî dan Ibn al-Haytham, misalnya, padanannya dalam istilah Yunani adalah *aporia* yang menunjukkan arti kesusahan, kesulitan, dilema dan kebingungan, seperti yang dikatakan oleh orang-orang yang meneliti skeptisme Ptolemeus. Kata ini lebih dekat dengan arti keberatan dan kritik. Arti dari keragu-raguan ini adalah: keberatan terhadap masalah yang melibatkan para sarjana kuno - seperti Ptolemeus dalam tulisan-tulisan mereka. Ungkapan Ibn al-Haytham tentang keraguan terhadap Ptolemeus menunjukkan bahwa di antara tanda dan penyebab keraguan adalah: adanya kata-kata yang jelek dan makna yang

kontradiktif, dan kesalahan yang mempengaruhi asal-usul ilmuwan terhadap apa yang diputuskan dan tidak menerima tafsir serta membutuhkan referensi yang keterlaluan. Oleh karena itu, keraguan meningkat menjadi proses *support* (mendukung) dan *resistance* (perlawanan), dan penghapusan semua kemungkinan keberatan terhadap makna teks ilmiah. Sumber penggunaan istilah “keraguan” dan aplikasinya dalam buku “keraguan” tentang Galen oleh Abu Bakar ar-Râzî (w. 313H/925M) menunjukkan ditemukannya kontradiksi dalam teks Galen atau di antara berbagai teksnya, yang berjumlah 28 buku, yang menjadi sasaran tinjauan kritis yang cermat. Istilah ini hampir tidak digunakan kecuali dalam pengertian bahwa Ar-Râzî bertentangan dengan Galen karena kontradiksi Galen dengan dirinya sendiri atau konflik sains dengan tindakan.

Ensiklopedi bibliografi dan buku-buku *tarâjum* menyebutkan sejumlah karya penting tentang *syukûk* (skeptis) antara lain: الشكوك على أقليدس oleh لوقا البعلبكي wafat pada tahun 300H/912H. رسالة في شرح ما أشكل من رسالة عمر الخيام wafat pada tahun 517H/1123M. Karya yang paling monumental yang khusus membahas skeptis yang sampai kepada kita adalah الشكوك على أبي بكر الرازي oleh الشكوك على برقلس dan جالينوس yang wafat pada tahun 313H/925M. Karya lain adalah كتاب في حل شكوك أوقليدس في كتابه في الأصول وشرح معانيه oleh بطلميوس dan حسن بن الهيثم. Selain buku-buku yang ditujukan untuk karya kritis ini, ada banyak kritik dalam berbagai buku ilmiah yang lain, dan karena

luasnya, pemborosan tidak dapat dihindari sehingga menyimpang pula dari tujuannya.

2. Fenomena Kritik

Dalam bukunya *الشكوك على بطليموس* Ibn al-Haytham mengungkapkan tentang tujuan dari praktik kritik terhadap ilmu-ilmu pengetahuan awal, dan dari dialog kritis ini bertujuan untuk mencari kebenaran, dan perlawanan diri sendiri dan orang lain sekaligus mengakui kontribusi produk kerja orang lain yang tidak membenci kritik tetapi malah memperkayanya. Dalam konteks ini Ibn Al-Haytham memuji Ptolemeus dalam catatan pendahuluan tentang keraguan terhadapnya "Pria yang terkenal karena kebajikan, ahli dalam makna matematika" sepertinya Ibn Haytham menemukan sesuatu pada pernyataan Ptolemeus "banyak ilmu dan makna yang melimpah, kegunaannya yang banyak dan manfaatnya yang besar." Al-Râzî menggambarkan Galen sebagai "laki-laki cendekiawan yang memiliki banyak keutamaan, kemampuan yang besar, kedudukan yang agung, manfaat kontribusinya merata, lainnya adalah seluruh kebaikannya yang akan dikenang."

Dia menilai bahwa bidang keilmuan tidak mungkin menyerah kepada penguasa, menerima mereka, atau mentolerir mereka dan menyerahkan penyelidikan kepada mereka. Ar-Râzî mengukur kebenaran dengan perkataan filsuf seperti Plato dan Aristoteles, Ar-Râzî menganggap ketundukan

dan kepasrahan pada orang-orang terdahulu adalah sebagai penyimpangan dari tradisi (sunnah) filsafat itu sendiri dan mencemarkan nama baik para filsuf.

Sikap kritis ini tidak lepas dari fanatisme terhadap budaya lokal, karena kritik tersebut juga ditujukan kepada sumber-sumber keilmuan Islam. Para ulama menulis beragam karya dalam kerangka kritik terhadap karya-karya yang lain dalam berbagai bidang keilmuan seperti kedokteran, farmasi, astronomi dan lain-lain. Ini mungkin merupakan perpanjangan dari semangat kritis yang dimulai dengan teks-teks wahyu kenabian itu sendiri di antaranya sabda Nabi Muhammad SAW:⁴⁷

نحن أحق بالشك من إبراهيم صلى الله عليه وسلم إذ
قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أومّ ثمّ من
قال بلى ولكن ليطمئنن قلبي قال: ويرحم الله لوطا لقد
كان يأوي إلى ركن شديد ولو لبثت في السجن طول
لبث يوسف لأجبت الداعي

Bahwasanya Rasulullah SAW. bersabda: "Aku lebih berhak untuk ragu dari pada Ibrahim AS. ia berkata; "Wahai Tuhanku perlihatkanlah kepada saya bagaimana Engkau menghidupkan orang-orang yang telah mati, " Allah berfirman: "Apakah kamu tidak beriman?" Ibrahim berkata; "Tentu, akan tetapi agar hatiku mantap. Dan rahmat Allah semoga terlimpah kepada Luth sungguh ia telah berlindung kepada keluarga yang kuat. Sekiranya aku masuk penjara dan mendekam selama mendekamnya Yusuf, tentu aku akan menuruti ajakan penggoda."

⁴⁷ Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab Tafsir hadis nomor.4537, Imam Muslim, *Sahih Muslim*, hadis nomor. 4369.

Penutup: Asas Kritik Epistemologi dalam Tradisi Islam

Ada tiga masalah yang menjadi fokus kajian peneliti epistemologi:

Pertama, rasionalitas ilmiah dalam tradisi ilmu pasti di dunia Islam dicirikan dengan nalar terbuka (*al-‘aql al-munfatih*). Hal ini memposisikan *az-zan* (الظن) menjadi bagian dari *al-yaqîn* (اليقين). Lawannya adalah nalar tertutup (*al-aql al-munggalîq*) yang menjadi ciri filsafat ilmiah Aristotelian yang dibangun di atas keyakinan tunggal yang bersifat mutlak (absolut) sehingga memberi peluang terbuka kepada beragam sistem ilmiah dengan semua relativitasnya.

Kedua, sejarah ilmu-ilmu keislaman telah menyaksikan bahwa umat Islam telah menjadi polopop ilmu matematika dan fisika. Mereka tampil sebagai pemelihara peradaban bangsa-bangsa terdahulu dan bangsa-bangsa yang segenerasi dengan mereka. Peradaban tersebut disimpan dan dipelihara dalam teks setelah sebelumnya melakukan transmisi (*an-naql*) yang baik, penisbatan (*isnâd*), dokumentasi (*tausîq*) dan akurasi terjemahan yang valid, kualitas (*jaudah*) penyalinan yang tinggi, koreksi dan penelitian. Mereka juga memelihara maknanya dengan membuat ringkasan (*talkhîs*), penjelasan (*syarh*), kritik (*naqd*) dan komentar (*ta’liq*). Dan menyelidiki kebenaran di dalamnya dengan cara yang berlebihan, kemudian merekonstruksi dan mengembangkannya.

Ketiga: tradisi ilmiah Islam di kalangan para fukaha khususnya, dan dalam pemikiran ilmiah yang bekerja di luar pagar Aristoteles

yang kaku, dicirikhhususkan lebih mampu melakukan dialog budaya dengan yang lain sehingga berbagai kesalahan, kekurangan dapat ditemukan namun tetap mengakui keutamaannya. Hal ini disebabkan oleh dua karakteristik yaitu: Keterbukaan metodologis dan Integrasi keragaman kognitif.

1. Asas Pertama: Keterbukaan Nalar ilmiah dan syarat-syarat dialog.

Nalar aljabar yang bersifat analitis dan eksperimental dilakukan di bawah naungan agama dan sepenuhnya selaras dengannya. Apakah agama dalam kerangka teks (المتن) atau sebagai pemahaman terhadap teks (فقه في المتن), atau sebagai epistemologi ilmu teks. Sedikitnya Alquran mentamsilkan lompatan kuantum (*naqlah nau’iyah*) dalam sejarah kitab suci yang beredar. Untuk pertama kalinya, kita menemukan semacam dorongan (motivasi) untuk menuntut dan mengembangkan ilmu secara umum, dan pada pikiran aljabar analitis eksperimental secara khusus. Surat al-Qalam diawali dengan perintah (membaca) dan (menulis dengan qalam) dan (menghubungkan dua kegiatan membaca dan menulis dengan Allah). Hal tersebut mengisyaratkan sakralitas ilmu pengetahuan yang di antara perwujudannya adalah memposisikan para ilmuwan pada derajat yang tinggi.

Kesakralan ilmu dan derajat para ilmuwan yang tinggi diekspresikan dengan cara menjadikan aktifitas menuntut ilmu sebagai ibadah yang paling mulia. Dari sisi lain ilmu ini dibangun di atas tiga kaidah (prinsip) yang secara fundamental berlawanan dengan

gagasan absolutisme Aristotelian. Pertama, prinsip relativitas (قاعدة النسبية) yang secara eksplisit disebutkan oleh (Q.S. al-Isrâ: 17: 85) وما أوتيتم من العلم إلا قليلا (ilmu tentang roh itu melainkan hanya sedikit).⁴⁸ Kedua, prinsip merendahkan diri (قاعدة التواضع) sebagaimana yang dikehendaki oleh (Q.S. Fâtir:35:28: إنما يخشى الله من عباده العلماء (yang sungguh-sungguh takut kepada Allah dari hamba-Nya adalah para cendikia)⁴⁹ dan (Q.S. Yusuf:12:76). وفوق كل ذي علم عليم (Dia Mahatahu, di atas segala yang berilmu)⁵⁰, dan menghormati status ulama seperti dalam (Q.S. Az-Zumar: 39: 9) هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون (Apakah sama orang yang mengetahui dengan yang tidak tahu sama sekali?)⁵¹. Ketiga, prinsip keterbukaan (قاعدة الانفتاح). Khusus prinsip ini dapat dipahami dari berbagai ungkapan nasihat dan kata-kata mutiara. Misalnya disebutkan: الحكمة ضالة المؤمن يطلبها حيث وجدها (Kalimat hikmah adalah barang berharga kaum Mukmin yang hilang. Dimana saja ia menemukannya, ia lebih berhak terhadapnya. (HR at-Tirmidzi dan Ibn Majah)...),⁵² menuntut ilmu sampai di negeri cina atau menuntut ilmu sampai ke negeri terjauh sekalipun. Sehingga kegiatan *rihlah* akademik (bepergian) untuk menuntut ilmu dan keluar masuk dari satu negara ke negara

yang lain adalah bagian dari pembangunan ilmu pengetahuan.

Sakralitas pengetahuan ilmiah dalam publikasi-publikasi islami, dengan demikian, tidak memosisikan seseorang pada peringkat kependetaan yang tidak boleh dikritik, dan juga jauh dari ciri keilmuan rasional yang mengklaim kebenaran mutlak.

Kesimpulannya bahwa rasionalitas ilmiah yang digunakan ilmu-ilmu Islam eksakta di dunia Islam memungkinkan adanya kombinasi antara nilai-nilai sirkulasi ilmu (khusus) dengan universalitas manusia (umum). Pembacaan epistemologis pemikiran ilmiah dalam Islam membuktikan adanya karakteristik otentik di dalamnya, yaitu keterbukaan pikiran (*al-'aql al-munfatih*) yang memungkinkan adanya keberagaman sistem ilmiah dan koeksistensi (hidup berdampingan) di antara mereka yang sangat diperlukan untuk membangun dialog antar peradaban secara kritis dan efektif.

Manakala Aristotelianisme tidak mau turun dari singgasana absolutismenya maka diperlukan revolusi untuk melawan pembatasan dan pengekangannya yang ketat, sehingga dialog cendekiawan muslim dengan kreativitas orang lain menjadi nyata dan produktif.

⁴⁸ H. Zaini Dahlan, *Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya*, Yogyakarta: UII Prees, 1999, hal. 511.

⁴⁹ *Ibid.* hal. 778.

⁵⁰ *Ibid.* hal. 430.

⁵¹ *Ibid.* hal. 822.

⁵² Hadis tersebut diriwayatkan oleh Abu Hurairah beliau berkata: Rasulullah saw. bersabda: "Kalimat hikmah itu adalah suatu yang hilang dari seorang mukmin, maka dimana saja ia

mendapatkannya maka ia lebih berhak atasnya" Menurut Tirmidzi nilai hadis ini *garîb*. Ibrahim bin Al-Faḍl yang meriwayatkan hadis mengatakan tidak kuat. Imam Al-Bukhari, dan Abu Hatim Ar-Râzî mengatakan: Periwiyatan hadis ini *mungkar* (sangat lemah). An-Nasâî, Ad-Daraqutnî dan Ibnu Hajar berkata: Periwiyatan hadisnya ditolak (*matrûk*).

2. Asas Kedua: Memahami dan memelihara ilmu-ilmu para Pendahulu Sejarah ilmu-ilmu Islam membuktikan bahwa para pelopor matematika dan ilmu alam adalah umat muslim. Mereka memelihara dan melestarikan peradaban bangsa-bangsa terdahulu dan bangsa-bangsa yang semasa dengan mereka. Hal ini dapat dikonfirmasi pada dua level, salah satunya perkembangan historis yang meluas dari waktu ke waktu dan kedua level sinkronis yang mencakup luas wilayah kawasan tempat ia berada.

a. Tingkat perkembangan (evolusi) historis:

Sejarah sains menyaksikan bahwa peradaban tidak dibangun dari atas reruntuhan peradaban yang lain. Sebaliknya, kemunculannya berkat fakta bahwa beberapa dari peradaban didasarkan pada produktifitas ilmiah dan etika ilmiah suatu bangsa, belajar ilmu dari mereka dan di sekolah mereka. Kesaksian sejarah ilmiah membuktikan hasil ilmiah yang divalidasi pada tingkat evolusi peradaban Islam dan lainnya. Di sini, kita menghadirkan kata-kata Ar-Râzî seorang *al-faqîh* (ahli fikih), mutakallim (ulama Kalam) dan mufassir (ahli tafsir) “Kerja keras para pendahulu yang telah menjadi kenyataan, kita akan membangun dari atas pundak mereka, orang-orang yang datang kemudian juga akan berdiri di atas pundak kita dan memulai sesuatu dari titik pencapaian kita ”.

Pertanyaannya Bagaimana berdiri di atas pundak orang lain dan dari mana konsep revolusi melawan pagar bahkan benteng absolutisme Aristotelian yang telah memaksa Ibn Taimiyyah menganulirnya dengan menulis dua buku? Dan dari manakah konsep diskontinuitas epistemologis yang beredar di kalangan epistimolog modern seperti Gaston Bachelard?

Yang benar adalah bahwa jika diskontinuitas diperlukan, maka apa yang harus dilakukan selain menganulir rintangan-rintangan teoretis bersifat absolut dan tertutup itu, dan mematahkan ketidaktahuan dan nafsu (imajinanif) yang tidak lain menjadi musuh dari objektivitas ilmiah dan keterbukaan dalam nalar.

Dari sinilah kita menyadari alasan penerapan ulama Islam dalam ilmu alam dan matematika terhadap perlunya kebebasan dari banyak kendala yang menghambat perkembangan alamiah ilmu pengetahuan alam. Termasuk kendala subyektif dan obyektif yang kita amati, misalnya dari perkataan Abu Bakar ar-Râzî H / 925 M) dalam karyanya: الشكوك على جالينوس tentang alasan *mereview* pendapat para pemikir terdahulu dan mengoreksinya. Hal ini dapat dirangkum dalam dua alasan:

Pertama, sebab-sebab yang bersifat subjektif. Hal ini terlihat pada “kealpaan dan kelalaian yang sudah menjadi sifat alami manusia” atau “dominasi hasrat hawanafsu yang mempengaruhi

opinionnya tentang sesuatu sehingga menjadi salah baik ketika dia tahu atau tidak tahu.⁵³ Oleh karena itu, Ar-Râzî mencantumkan beberapa alasan subyektif ini dalam teks Galen (30-200M).

Kedua, Sebab yang bersifat historis berkorelasi dengan sifat perkembangan ilmu di mana ar-Râzî berpendapat bahwa “produk-produk keilmuan akan selalu bertambah dan semakin hari semakin mendekati sempurna”. Bahkan lebih jauh Ar-Râzî mengisyaratkan bahwa sejarah ilmu pengetahuan bersifat kumulatif, dan bukanlah menjadi suatu syarat bahwa kaum mutaakhirin dari kalangan ahli *ṣanâ’ât* (ilmuan) lebih unggul daripada para pendahulu kecuali kalangan mutaakhirin pada waktunya akan melakukan penyempurnaan atas karya-karya para pendahulu.⁵⁴ Maka dengan demikian, koreksi dan pembetulan atas karya-karya para pendahulu menjadi tambahan kualitatif bagi sejarah sains Islam.⁵⁵

b. Level Sinkronik

Sinkronik berasal dari bahasa Yunani, "Syn" artinya dengan dan "khronos" artinya waktu atau masa.

Berpikir sejarah secara sinkronik yaitu berpikir meluas dalam ruang tetapi terbatas dalam waktu. Saat ini sinkronik lebih banyak digunakan untuk menyebut analisis tentang keadaan statis, sementara diakronik fokus pada analisis tentang perubahan.⁵⁶

Forum pemikiran ilmiah dapat mempertemukan orang-orang dari berbagai agama, beragam doktrin intelektual, dan latar belakang sosial. Oleh karena itu, ketika kita menemukan dialog antara Al-Gazali dan Ibn Rusyd yang menggunakan bahasa *التهافت* (serangan) dan *التهافت المضاد* (serangan balik). Mereka berdua adalah putra dari *millah* (agama) yang sama. Kita juga menemukan perselisihan antara Abu al-Hasan Ibn al-Haytham, Ibn al-Baîṭâr dan al-Bîrûnî, dan antara ulama-ulama pendahulu, mereka melakukan dialog penuh kebijaksanaan dan etika islami meskipun berbeda kepercayaan dan agama.

Itulah antara lain dikatakan oleh al-Khawârizmî terkait motivasi dalam menyusun karya ilmiahnya. Dalam catatan pengantar bukunya yang berjudul *الجبر والمقابلة* dia mengatakan “Dan para sarjana zaman dahulu dan bangsa masa lalu masih menulis buku-buku yang

⁵³ Ab Bakar Ar-Râzî, *as-Syukûk ‘alâ Jâlinus* taḥqîq wa taqdîm Mahdî Muḥaqqiq, Teheran, 1993, hal. 10-12.

⁵⁴ Ibid hal. 11.

⁵⁵ Badawi ‘Abdu al-Fattâh Muhammad, *Falsafah al-‘Ulûm*, al-Qâhirah: Dâr Qubâ’ Li an-Nasyri wa at-Tauzî’, at-Ṭibâ’ah as-Saniyah, 2001.

⁵⁶ Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill dan Bryan S. Turner. *Kamus Sosiologi*. terj. Desi Noviyani, Eka Adinugraha, Rh. Widada. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hal. 149.

mereka klasifikasikan sebagai jenis pengetahuan dan wajah kebijaksanaan, baik seseorang yang mendahului apa yang tidak digali olehnya dan dia mewariskannya kepada orang-orang setelahnya. Atau seseorang yang menjelaskan sesuatu yang belum terurai oleh para pendahulu, maka ia memperjelas caranya dan memfasilitasi jalannya dan berusaha mendekatkan sumbernya. Ada orang yang menemukan kekeliruan dalam beberapa buku, maka dia meluruskannya tanpa merasa bangga dengan perbuatannya tersebut.

Karena itu, para ulama telah menjaga *turâs* para pendahulu, menghidupkannya dengan teks, dan memahamkannya kepada orang lain baik dengan cara menjelaskan, merinci dan mendekatkan sumbernya. Mereka mengoreksi, meluruskan dan menyempurnakannya -menggunakan metode kritik ilmiah yang akurat- sehingga konstruksi ilmiahnya menjadi valid. Untuk melindungi teks ilmiah orang lain ini dilakukan dengan cara mengkritisi sumber-sumber ilmu pengetahuan baik dalam konteks matarantai (*sanad*) maupun teks (*matan*), di antaranya sumber-sumber dari ulama bangsa lain. Hal ini nampak dari kata-kata Ibnu Al-Baîfâr dalam pengantar ensiklopedi ilmiahnya yang

terkenal *al-Jâmi' Li Mufradât al-Adawiyyah wa al-Agziyyah*: "Saya memahami lima artikel dengan teksnya dari kitab Dioscorides. Hal yang sama saya lakukan dari enam artikel yang dimunculkan oleh Galen. Kemudian saya menambahkan keduanya dari pendapat-pendapat para juru bicara (*muḥaddisîn*) tentang obat-obat dari tumbuhan, mineral dan hewan selama tidak disebutkan oleh keduanya. Saya mendeskripsikan di dalamnya sumber-sumber yang terpercaya (*siqât al-muḥaddisîn*) dan para ahli botani selama tidak dideskripsikan oleh keduanya. Semua pendapat saya nisbatkan kepada orang yang mengatakannya dan saya memperkenalkan cara penulisan dengan menyebut orang yang menuliskannya sehingga semuanya menjadi terpercaya dan valid".⁵⁷

Ibn Baîfâr lebih lanjut menjelaskan metode kritiknya dalam berinteraksi dengan sumber-sumber ini: "Apa yang benar bagi saya dengan menyaksikan dan melihat, dan itu dibuktikan kepada saya oleh informan, bukan oleh berita yang saya ambil, dan apa yang bertentangan dengan kekuatan dan kualitas dan pengamatan indrawi dan esensi dari kebenaran, saya menolaknya dan tidak menindaklanjutinya. Atau bahwa orang yang menuliskannya atau orang yang mengatakannya

⁵⁷ Abû Muḥammad Abdu Allah Ibn Aḥmad Ibn al-Baîfâr al-Mâliqî, *al-Jâmi' Li Mufradât al-Adawiyyah wa al-Agziyyah*, Dâr al-Mutanabbî li

at-Ṭibâ'ati wa an-Naysr wa at-Tauzi', 2001, hal. N2-3.

menyimpang dari jalan yang lurus, aku mengucilkan dan meninggalkannya. Dan saya mengatakan kepada orang yang menukilnya atau orang yang mengatakannya bahwa kalian telah berbuat sesuatu yang sangat hina. Saya tidak memihak orang-orang terdahulu karena kedahuluannya, juga tidak ada orang baru yang lain yang mengandalkan kejujurannya.”⁵⁸

Jadi, apakah tingkat hubungan antara muslim dan pemberian peradaban kepada orang lain ini berarti bahwa mereka telah secara otomatis mentransfer produk mereka? Ataukah dialog itu didasarkan pada kritik ilmiah terhadap metode dan teori ilmiah?

3. Asas Ketiga: Gambaran Dialog Ilmiah antara Naql dan Naql

Ketika ilmu pengetahuan yang muncul di negara-negara Islam mengungkapkan rasionalitas regional khusus yang diisi oleh ilmu-ilmu yang beredar dalam Islam, maka pemindahan ilmu pengetahuan asing disertai dengan keraguan dan kritik terutama dalam bidang matematika dan alam. Adapun bidang budaya yang terkait dengan filsafat teoritis, keraguan terhadapnya adalah bentuk penolakan, sedangkan kritik sebagai sanggahan.

Berikut gambaran beberapa ciri kritik ilmiah dan bagian dari penolakan budaya umum, dari bukti-bukti berikut:

- 1) Ciri-ciri dialog kritis dengan ilmu pengetahuan:

Epistemologi ilmiah Islam telah menyadari bahwa sains tidak bebas dari kesalahan dan juga tidak bebas dari sekumpulan rintangan epistemologis yang menghalangi persepsi terhadap fakta tertentu seperti disebutkan di atas. Mereka memutuskan bahwa berinteraksi dengan tradisi ilmiah bangsa yang lain harus didasarkan pada dialog kritis dan bukan pada kepatuhan mutlak. Salah satu ciri terpenting dari pikiran kritis ini adalah meragukan produksi ilmiah orang lain. Sikap ini banyak diperlihatkan oleh para ulama dan terjadi secara berkesinambungan.

Sikap kritis ini bukanlah soal fanatisme terhadap budaya lokal, karena kritik ini juga ditujukan kepada sumber-sumber keilmuan Islam, para ulama banyak menulis buku-buku kritis dalam berbagai bidang keilmuan antara lain seperti bidang kedokteran, farmasi, astronomi dan lain-lain.

- 2) Kritik budaya umum: dialog dilakukan dalam bentuk debat, adu argumentasi dan bahkan pertengkaran.

Akidah Islam yang baru dan kekuatan yang muncul dari ilmu matematika dan ilmu-ilmu eksperimental membawa pemikiran ilmiah ke arah yang sering bertentangan dengan filsafat Aristotelian yang merepresentasikan lingkungan

⁵⁸ *Ibid.* hal. 37.

peradaban yang bertentangan dengan lingkungan peradaban Islam yang baru. Aristotelianisme di abad pertengahan pada bidang yang diperdebatkan di Eropa secara faktual berubah menjadi sistem nalar yang tertutup saat ia memasuki formasi budaya dan agama kaum muda, bahkan di gereja-gereja. Kemudian ia memperoleh status kesucian, memberdayakan kekuatan temporal untuk membunuh lawan-lawannya dan membakar buku-buku mereka. Langkah pertama yang dilakukan oleh pemikiran Islam yang baru adalah memutuskan paradigma yang diabaikan oleh perkembangan penelitian ilmiah, dan tidak lagi sejalan dengan teori-teori ilmiah dan perkembangan peradaban yang dibawa dan dikendalikan oleh pemikiran ilmiah Islam yang baru. Singkatnya, ada gaya ilmiah baru, kombinasi mekanisme eksperimental, pola pikir matematika abstrak, dan etika ilmiah, mulai terbentuk di atas reruntuhan figuratif Aristotelian. Ini adalah ilmu eksperimental dan rasional yang berlangsung di bawah naungan agama dan sepenuhnya selaras dengannya, apakah agama dalam kerangka *al-matnu* (teks agama) atau dalam kerangka *fiqh al-matn* (pemahaman terhadap teks) atau *ibistimûlûjiyâ li 'ilm al-matn* (epistemologi terhadap ilmu teks), seperti yang disebutkan di atas.

Para fukaha (ahli fikih) membawa panji emansipasi rasional ini, sementara

para filsuf mencabutnya dari diri mereka karena pendahulu mereka terlampau fanatik dari warisan ilmiah Aristoteles. Ya, filsuf dari al-Kindi hingga Ibn Rusyd berpartisipasi dalam menjelaskan warisan filsafat Yunani, dan mereka menambahkan, melalui transmisi mereka, unsur-unsur yang tidak dapat disangkal. Tetapi mereka tetap terikat dalam semua ini oleh pagar logis dan filosofis, dan mensakralkan Plato dan Aristoteles, sampai mereka menggambarkan kedua filsuf itu sebagai orang yang sempurna. Gambaran dialog ilmiah dengan peradaban di luar Islam dicirikan oleh kombinasi antara transmisi dan fungsi (*an-naql* dan *at-tauzîf*), antara kritik dan debat (*an-naqd* dan *munâzarah*). Ini adalah bagian dari struktur tradisi ilmiah Islam, yang membedakannya dari kecenderungan filosofis tradisional dengan ciri-ciri menyeluruh berikut ini:

1) Keterbukaan metodis (*al-infîâtîh al-minhajî*):

Prinsip membuka akses metodologi secara leluasa terhadap nalar. Keragaman metodologis ini pada akhirnya saling melengkapi antara satu dengan yang lainnya. Misalnya menggabungkan metode eksperimental terapan dan konstruksi abstrak matematis serta aturan hukum dan prinsip *ta'lîl* (kausasi) dan *tadlîl* (pengargumentasian) akan memperkuat pisau analisis menuju kesimpulan yang

valid. Berbeda dengan prinsip isolasi metodologi (*al-inggilâq al-minhajî*) yang membatasi model nalar demonstratif dalam buku *at-tahlîlât as-Ŝâniyah* (buku Analitik Kedua) karya Aristoteles, sehingga metodologi pemikiran -dengan Salafisme filosofis, di mana Ibn Rusyd menjadi salah satu medianya yang paling menonjol dibedakan oleh monisme sempit.

- 2) Relativisme (*an-nisbiyyah*): indikatornya adalah pengakuan atas kekurangan yang bersifat alami, dan kerentanan pemikiran ilmiah terhadap kesalahan karena hambatan subyektif dan obyektif yang menghalangi pencapaian kebenaran tertinggi dan lengkap. Semua ini bertentangan dengan klaim kebenaran absolut, yang secara sistematis terbatas pada logika formal dan pembuktian, dan secara teoritis dalam model ilmiah Aristotelian, yang tidak meninggalkan apa pun untuk para pengikutnya. Dengan demikian, pemikiran ilmiah yang bekerja di luar pagar Aristotelian yang kaku lebih mampu melakukan dialog budaya dengan bangsa manapun. Bahkan akan mampu menemukan kesalahan peradaban lain, meskipun tetap mengakui kelebihanannya.

Oleh karena itu, pemikiran ilmiah para filsuf peripatetik tetap dikelilingi oleh pagar Aristotelian yang mandul, sementara para ahli hukum -sebelum mereka terjebak pada kekakuan- yang menonjol dalam ilmu

matematika dan ilmu alam yang sebanding dengan keunggulan mereka dalam ilmu-ilmu wahyu dan bahasa. Beberapa spesialis dalam ilmu eksakta telah mencapai level pemeliharaan pada ulumul hadis dan ilmu lainnya.

Masing-masing dari kedua kelompok memiliki partisipasi nyata dalam ilmu kelompok lainnya, atau memuliakan dia dan menghargai kebajikannya yang membuat keraguan mereka terhadap penyitaan ilmu-ilmu asing dan teori-teori yang mereka sampaikan tersanjung dengan etika Islam dalam berdialog, mengakui rahmat umatnya, tanpa menghalangi untuk berdiri di sisi kebenaran.

Daftar Pustaka

- Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill dan Bryan S. Turner. Kamus Sosiologi. terj. Desi Noviyani, Eka Adinugraha, Rh. Widada. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab Tafsir hadis nomor.4537, Imam Muslim, Sahih Muslim, hadis nomor. 4369.
- André, Lalande., Maûsû'ah Lalande al-Falsafiyah, judul asli , alih bahasa ke Arab: Khalîl Ahmad Khalîl dan Ahmad 'Uwaidat, publikasi 'Uaidat Beirut-Paris, cet. 2, 2001.
- Bachelard, Gaston. Falsafah ar-Rafq: Mabhas Falsafi fi al-'Aql al-'Ilmi al-Jadid, terj. Khalîl Ahmad Khalîl. Beirut: Dâr al-Hadâsah, 1985, hal. 27, dan al-Fikr al-'Ilmi al-Jadid. Terj. 'Âdil 'Ala', tashîh. Abdullah Abd ad-Dâim. Beirut: al-Muassasah al-Jâmi'iyah li ad-Dirâsat wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1403/1983.
- Badawi 'Abdu al-Fattâh Muhammad, Falsafah al-'Ulûm, al-Qâhirah: Dâr Qubâ' Li an-Nasyri wa at-Tauzi', at-Ṭibâ'ah as-Saniyah, 2001.
- Baitâr, Ibn al-, Abu Muhammad Abdu Allah Ibn Ahmad al-Malaqî, al-Jâmi' Li Mufradât al-Adawiyyah wa al-Agziyyah, Beirut: Dâr al-Mutanabbi Li al-Ṭibâ'ah wa al-Nasyr wa at-Tauzi', 2001.
- Blackburn, Simon. Kamus Filsafat, terj. Yudi Santoso. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Comte, Auguste., Cours de philosophie positive Introduction et commentaires par Florence Khodoss Collection dirigée par Laurence Hansen-Løve dan Comte, A. Course de philosophie positive, Preface de E. Littré, 1964.
- Dabû, Ibrâhim Fâdil ad-, Mihaj Ibn Khaldûn fi at-Tarbiyyah wa at-Ta'lim, dalam al-Minhajiyah al-Islamiyyah wa al-'Ulûm as-Sulûkiyyah wa at-Tarbiyyah, bagian tiga dari Minhajiyat al-'Ulûm at-Tarbawiyah wa an-Nafsiyyah, Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1412H/1992M.
- Dahlan, H. Zaini., Qur'an Karim dan Terjemahan Artinya, Yogyakarta: UII Prees, 1999.
- Farabi, Abu Naṣr al-, Iḥṣâ' al-'Ulûm, taḥqîq wa taqdîm Usman Amin, al-Qâhirah, Maktabah al-Anjlu al-Misriyyah, cet. 3, 1968.
- Galem, Gamal Bu., Ibtimûlujîyâ Baina al-Falsafah wa al-'ilm (The Epistemology of Bachelard between Philosophy and Science (dalam Journal al-Akadimîyah li al-Dirâsât al-Ijtimâ'iyah (Qism al-'Ulûm al-Ijtimâ'iyah), volume 11, Nomor. 1.
- Ḥâmid, Kurdi Râjih al-. Nazariyyât al-Ma'rifah baina al-Qur'ân wa al-Falsafah, Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1412/1992.
- Jâbirî, Idrîs Nagasy al-. "Al-'Ulûm al-Islâmiyyah wa Madkhal al-Ibtimûlujîyâ wa Târîkh al-'Ulûm." Majallah Ad-Dalîl, no. 1 (Rajab 1434 H/Juni 2013M).
- Khaldun, Ibn., Muqaddimah, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 4, 1398H/1978M.
- Khûlî, Yumnâ Ṭarîf al-. Falsafah al-'Ilm fi al-Qarn al-'Isyrîn. Kairo: Muassasah Handâwî li at-Ta'lim wa al-Ṣaqâfah, 2014.
- Mâhir, Abdu al-Qâdir Alî., "Madkhal 'ilmî fi al-Uṣûl an-Nazarîyah li Dirâsat al-'Ilm al-,Arabî", Majallah Ad-Dalîl, no. 1 (Rajab 1434 H/Juni 2013M).
- Mâliqî, Abû Muḥammad Abdu Allah Ibn Ahmad Ibn al-Baitâr al-, al-Jâmi' Li Mufradât al-Adawiyyah wa al-Agziyyah, Dâr al-Mutanabbî li at-Ṭibâ'atî wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 2001.
- Manâl Khalaf, Mafhûm al-Mujtama' al-'Ilmi 'inda Thomas Kuhn Tesis dalam bidang kajian filsafat Universitas Damaskus Kulliyatu al-Âdâb wa al-'Ulûm al-Insânîyah Qism al-Falsafah, Tahun Akademik 2010-2011.
- Naqârî, Hamu an-, al-Minhajiyah al-Uṣûliyyah wa al-Mantiq al-Yuânânî min Khilâlî Abî Ḥâmid al-Gazâlî wa Taqî ad-Dîn Ibn Taimiyyah, al-Magrib: as-Syarikah al-Magribiyyah li an-Nasyr wiladah, cet. 1, 1991.
- Psillos, Stathis., Falsafat al-'Ilm min al-Alif ilâ al-Yâ', terj. Ṣalâh 'Uṣmân. Kairo: al-Markaz al-Qaûmî li at-Tarjamah, 2018, dan Bagus, Lorens. Kamus

- Filsafat. Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Râzî, Abu Bakar Ar-, as-Syukûk ‘alâ Jâlinus, taḥqîq wa taqdîm Maḥdî Muḥaqqiq, Teheran, 1993.
- Rushdie, Rashed., Scence in Islam and Classical Modernity, Al-furqân Islamic Heritage Foundation, London, 2002.
- Sab’în, Ibn., Buddu al-‘Ârif, Beirut: Dâr al-Kindî dan Dâr al-Andalus, cet. I, 1978.
- Şafâ, Ikhwân As-, Rasâ’il Ikhwân as-Şafâ’, Qum: Markaz an-Nasyr-Maktab al-I’lâm al-Islâmî, 1405H.
- Sâsî Sâlim al-Hâj, Az-Zâhirah al-Istisyraqiyah wa Aşaruhâ ‘alâ ad-Dirâsât al-Islâmiyyah, Malta: Markaz Dirâsât al-‘Âlam al-Islâmî, 1993.
- Sina, Abi ‘Ali Ibn ., Mantîq al-Masyrîqiyyin, al-Qâhirah: al-Maktabah as-Salafiyyah, tt.
- _____, Mantîq al-Mayriqiyyîn, Taḥqîq: Muhibbu ad-Dîn al-Khatîb, al-Qâhirah: al-Maktabah as-Salafiyyah, 1330H/1910M.
- Ṭaḥâwiyyah, Abu Ja’far Ahmad Ibn Ahmad at-, Syarah Aqîdah at-Ṭaḥawiyah, taḥqîq Ahmad Muhammad Syâkir, Riyadh: Wazâratu as-Syu’ûn al-Islâmiyyah wa al-Auqâf wa ad-Da’wati wa al-Irsyâd, 1418H.
- Waqîdî, Muhammad, al-Ibistimûlûjiyâ at-Takwînîyah li al-‘Ulûm, ad-Dâr al-Badâ’ al-Magrib: Ifrîqiyâ as-Syarq, 2010.

إندونيسيا بالعربي: قترح لإعادة توجيه تعلم العربية في إندونيسيا من منظور التكامل المعرفي بين مقاصد العربية والتنمية الاقتصادية

Indonesia *bi al-‘Arabī*: Usulan Pengarahan Ulang Pembelajaran Bahasa Arab di Indonesia
Perspektif Integrasi Pengetahuan antara Maqasid Kearaban dan Pembangunan Ekonomi

Aly Abdel Moenim

Mahad Maqasid Indonesia
aamoniem@maqasid.org

INFO ARTIKEL

Diterima 5 Januari 2020
Direvisi 30 Januari 2020
Dipublikasi 22 Maret 2020

Kata kunci:

Bahasa Arab, Maqasid, Pembangunan
Ekonomi.

ABSTRAK

Bahasa merupakan domain sentral pada sistem peradaban. Bahasa adalah perangkat simbolik yang merepresentasi dan mengarahkan pemikiran, perasaan dan sikap manusia kepada sistem itu. Terdapat hubungan saling-bergantung antara kedua sistem itu; sehatnya sistem bahasa akan meningkatkan kemungkinan sehatnya sistem peradaban dan sebaliknya. Tulisan ini menyoroti relasi bahasa Arab dengan salah satu aspek pokok pembangunan peradaban yaitu aspek ekonomi di tengah-tengah krisis multi-dimensi yang dihadapi peradaban manusia kini, tidak terkecuali manusia Indonesia. Bertolak dari Quran, sebagai buku induk peradaban Islami, tulisan ini merumuskan tujuan-tujuan pokok (Maqasid) pembelajaran bahasa Arab dalam pembangunan peradaban Islami. Berdasarkan Maqasid keAraban itu, tulisan ini mengadakan dialog antara bahasa Arab dan ekonomi. Berpikir Maqasidi dalam pembelajaran bahasa Arab dapat menyumbang dalam perbaikan konsepsi ekonomi. Berpikir ekonomi dapat menyumbang dalam perbaikan nasib penutur dan pelajar bahasa Arab di Indonesia. Untuk menjejawantahkan integrasi pemikiran antara Maqasid bahasa Arab dan ekonomi tersebut, tulisan ini mengusulkan sebuah payung pengembangan pembelajaran bahasa Arab bernama Indonesia bil-‘Arabī (Mengungkapkan Indonesia dalam Bahasa Arab). Payung pengembangan itu meliputi sejumlah proyek pendidikan dan pelayanan masyarakat yang diharapkan dapat berkontribusi secara efektif dan berkesinambungan dalam perbaikan masa depan pembangunan ekonomi dan kebudayaan Islami-Arabi di Indonesia, semoga!

تربوي، وهم عامّ طال انتظار بحثه ونقاشه؛ إنه العلاقة بين العربية¹ والمتغيرات الاقتصادية التي تحيط بها وتتبادل معها التأثير والتأثر، وعلى الأخص في

مستخلص تمهيدي

Intisari Pengantar

تسلط هذه الورقة الضوء على إشكالية بحثية، وقضية حضارية، ومشروع تجديدي، وموضوع

فئات تعامل (فاعلون ومهتمون). ولها علاقات بالنظم الثقافية الأخرى في كيانات مهيمنة أو ذات نفوذ أو صديقة. لقد أسسنا مفهومنا للعربية هذا (بتصرف) على أعمال المفكر العربي الفذ د. نبيل علي في سلسلة مؤلفاته عن الثقافة العربية والعقل العربي وعصر المعلومات ومجتمع المعرفة، والتي أصدرتها سلسلة عالم المعرفة الصادرة عن المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب بالكويت. وبناء عليه، فعندما يطلق مفهوم "العربية" في هذه

¹ تنحو الورقة لاعتبار العربية ثقافة أكثر منها لغة. ومن وجهة نظر التكامل المعرفي، فإن الثقافة (كمنظومة) تضم، إلى جانب اللغة، العقيدة والقيم، والتربية، والإعلام، والإبداع، والفكر الثقافي، في تأثير وتأثر بالبيئات الاجتماعية والطبيعية المحيطة بها. وللثقافة، كمنظومة، بنية تحتية قوامها موارد المعلومات الثقافية، والموارد البشرية الثقافية، والسياسات الثقافية. وللثقافة بنية فوقية قوامها النظم الاجتماعية والبيئية. وللثقافة

إندونيسيا بالعربي! والشكل (١) أدناه يوضح هيكل هذه الورقة.



شكل (1) مخطط لهيكل الورقة

السياق العام: الساعه الحضارية الراهنة
(Konteks Umum: Kiamat Peradaban Kontemporer)

١,٢. أقصدة العالم: ظهور الفساد في العالمين
Ekonomisasi dunia: tampaknya kerusakan semesta

يغلب على مشاهداتنا الراهنة انطباعات توجي بهيمنة الاقتصاد على كل شيء فيما يشبه أقصدة (Economization) للعالم. ورغم سطوة هذه الأقصدة، وظاهرها الرشيد (Rasional) العرور، الذي يزعم قدرة خيالية على إخضاع كل شيء لمنطق القيمة التبادلية للمال، إلا أننا ولدى التأمل في هذه المشاهدات، تأملاً يحيل الانطباعات إلى نظم فكرية قابلة للبحث والفحص، سنجد أنفسنا بإزاء أزمة إنسانية-حضارية-عالمية متعددة الأبعاد. هي "أزمة" لأنها تضع الإنسان بين خيارات أحلاها مُر. وهي "إنسانية-حضارية-عالمية" لأنها تتعلق بكليات الحياة وإعمارها (من نفس ومجتمع وطبيعة وتصنيع... إلخ) ولا تتعلق ببعده دون آخر. هذه الأزمة يمكن أن نعنوانها بعنوان عريض مستلهم من الخبرة القرآنية هو "ظهورالفساد" في العالمين^٢. ولقد جاءت أزمة فيروس

إندونيسيا. تبدأ الورقة باستعراض لأهم ملامح السياق الحضاري الراهن، منتهية إلى أن أهمها هو تشظي المعارف على مستوى البيئة العلمية وتشتت الجهود على مستوى البيئة العملية في غالبية مناحي المعرفة والتطبيق الإنسانيين، بما فيها قضية العربية في علاقتها بالاقتصاد. هذا تشتت وذلك التشظي يجعلان من التكامل المعرفي والتأزر الوظيفي فريضة غائبة وواجباً يتحرر من قيد الإمكان. ثم تردف الورقة بعد ذلك ببيان أهم الأدوار الحضارية، على طريق التكامل المعرفي والتعاون العملي، التي يمكن للعربية أن تضطلع بها في إعادة البناء الحضاري للأمة، وفي القلب منه البناء الاقتصادي. وتعمق الورقة بعد ذلك في مفهوم التكامل المعرفي من وحي الأدوار العربية الحضارية، وعلى الأخص كون العربية نافذة على الآيات الكونية والقولية. ففي قراءة لمنطق العربية قرآنيًا، ومنطق القرآن عربيًا، تقترح الورقة بعض الأفكار الأولية حول التكامل المعرفي العربي، كأساس لبناء النظريات المفسرة لعلاقة العربية بالاقتصاد، وكقاعدة للتعاون المشترك لإدارة هذه العلاقة بما يضمن النهوض الحضاري المنشود.

وفي ظل رهن يتسم بتعدد مشكلاته، وتكامل حقله العلمية، وتأزر مهنة الوظيفية، وبناء على وحي بالأدوار الحضارية للعربية، تنتهي الورقة إلى طرح نماذج نظرية لعلاقة العربية بالاقتصاد على قاعدة التكامل المعرفي بقنطرة من مجتمع المعرفة. وتقدم الورقة استراتيجيات تخطيطية، ومشروعات تطبيقية، على قاعدة التكامل القطاعي، والتأزر الوظيفي، بمظلة من تقنيات المعلومات والاتصالات. تطرح الورقة كل هذا، داعية لتعاون أوثق وأكثر فعالية بين مختلف الفئات المعنية باستثمار العربية من أجل تحقيق نهوض اقتصادي للأمة، في إطار تجديد شهودها الحضاري والإنساني، ونحن نواجه إرهاصات لحظات فارقة من عمر كوكبنا، وإنسانيتنا المشتركة، ورسالتنا السامية. وفي إندونيسيا، التي تطمح الورقة لأن تنطلق منها مسيرة تجديدية لدور العربية في النهوض بقضايا الأمة الاقتصادية، تطرح الورقة مقترح "علامة تجارية"، تضم حزمة من المشروعات، تطلق عليها:

الورقة، فإننا نعني به هذه الجملة المعرفية والشبكة العلائقية التي تشكل الوعي في علاقته بالعالم. ومن أجل اطلاع أوسع على تلك النظرة يرجى مراجعة كل من:

• علي، نبيل (٢٠٠١). الثقافة العربية وعصر المعلومات. سلسلة عالم المعرفة. العدد ٢٦٥. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

• علي، نبيل (٢٠٠٩). العقل العربي ومجتمع المعرفة ج١. سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٦٩. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

^٢ يتكرر وصف الأزمة في أغلب التقارير الدولية ذات المصادقية التي تغطي جوانب مختلفة من الحضارة الإنسانية الراهنة، مظهرة تداخلاً غير مسبوق بين أزمات شتى، بشكل يجعلنا نطلق على وضع كهذا "أزمة في العالمين"، كما يتغلغل الفساد في شتى القطاعات بشكل يجعل من الفساد قاسماً مشتركاً بين كل هذه الأزمات. لمزيد من التفصيل، راجع:

• حول أزمة البيئة الطبيعية: وردت عبارة "الأزمة المحدقة"، كتوصيف للوضع البيئي العالمي، على لسان الأمين العام للأمم المتحدة في تقديمه لتقرير برنامج الأمم

والطبيعي. وتبدو للبعض الآخر أزمة بدأت سياسية عالمية وأثرت على المنظومة الاقتصادية العالمية، التي لم تلبث إلا أن أثرت على المنظومات الاجتماعية والنفسية والطبيعية لسكان كوكبنا. وفي الوقت نفسه، يرى فريق ثالث هذه الأزمة متعددة الأبعاد ظاهرياً، تؤول جميعها إلى أزمة قيمية أخلاقية امتدت للمنظومة المالية-الاقتصادية، ومنها إلى كافة النظم الأخرى. وفي نفس السياق، يقف فريق آخر من المراقبين، ومعهم الغالبية العظمى من سكان كوكبنا اليوم، متحيرين في توصيف هذه الأزمة وتبيان أسبابها وطرق حلها، مؤثرين السير وفق النمط الغالب على صعوبة السؤال ومراة الإجابة.

وفي خضم هذه الأزمة، وفي معمعتها التي تجعل الحليم حيراناً، لا يجوز للمهتمين بالثقافة العربية، وفي القلب منها اللغة العربية بحثاً وتخطيطاً وتربية وإعلاماً وإبداعاً وتطبيقاً، لا يجوز لهم أن يقفوا مكتوفي الأيدي، متعللين بالتخصص، ومتكئين على رسالة تقليد جامد في العلم والتعلم، لا ترى للعربية من

كورونا-19 المستجد (Covid-19) لتكون القشة التي قصمت ظهر البعير الواهن الذي يقلنا نحن بني البشر اليوم.

ومن ناحية أخرى، واستلهاماً للموروث النبوي، يمكن اعتبار المرحلة العصبية التي تمر بعالمنا (بشراً وبيئة) اليوم إرهابات علامات الساعة (القيامة) الكبرى، التي سبقتها معظم العلامات الصغرى. ولما كان ميقات الساعة الحق عند ربي، لا يجليها لوقتها إلا هو، فقد اخترنا أن نحصر فهمنا للراهن في ما يمكن إطلاق مفهوم "الساعة الحضارية" عليه، إشارة إلى التهديدات الخطيرة التي تلزم من ظهور الفساد متعدد الأبعاد هذا تجاه حضارتنا الراهنة. فهي "ساعة" بمعنى التدهور الشديد الذي قد يصل إلى الدمار الشامل، كما تدلنا عليه العلامات البيئات الواردة في مجموعة التقارير الدولية الواردة في الهامش رقم (3).

تبدو هذه الأزمة لفريق من المراقبين أزمة مالية امتدت آثارها للنظام الاقتصادي، ومنه إلى السياسي، ثم إلى الاجتماعي، ومن قبل إلى النفسي

United Nations Development Programme – UNDP (2011), Human Development Report 2011: Sustainability and Equity: A Better Future for All.

• حول أزمة التنمية (التفاوت وانعدام المؤاخذة البشرية) وعلاقتها بالأزمة المناخية:

United Nations Development Programme – UNDP (2008), Human Development Report 2007/2008: Fighting Climate Change: Human Solidarity in a Divided World.

• وحول أزمة الإدارة (الفساد) وعلاقته بأبعاد مختلفة من أزمة العالمين:

○ ارتباط الفساد بمياة الشرب:
Transparency International (2008), Global Corruption Report 2008: Corruption in the Water Sector.

○ ارتباط الفساد بالقطاع الخاص:
Transparency International (2009), Global Corruption Report 2009: Corruption and the Private Sector.

○ ارتباط الفساد بقطاع العدالة والقضاء:
Transparency International (2007), Global Corruption Report 2007: Corruption in Judicial Systems.

○ ارتباط الفساد بقطاع الصحة:
Transparency International (2006), Global Corruption Report 2006: Corruption

○ ارتباط الفساد بقطاع الإنشاءات، وبخاصة الإعمار بعد الصراعات:
Transparency International (2005), Global Corruption Report 2005: Corruption in Construction and Post-Conflict Construction.

المتحدة للبيئة (UNEP) للعام 2007، والمعنون: "توقعات البيئة العالمية GEO-4 البيئة من أجل التنمية"

United Nations Environment Programme- UNEP (2007), Global Environment Outlook (GEO-4): Environment for Development.

وحول نفس الأزمة تواصلت تقارير الوضع البيئي العالمي GEO-5 عام 2012 الذي سلط الضوء على "الهالك المترتب على التباطؤ في اتخاذ القرارات" تجاه البيئة والمستقبل الآمن والعدل الذي تطمح له البشرية. وكذلك تقرير GEO-6 عام 2019 الذي يربط بين "صحة الكوكب" و"صحة سكانه"، منوها بأن الكوكب في حالة ليست صحية على العموم رغم وجود بعض المؤشرات الإيجابية. من أجل توسع أكثر، يرجى مراجعة:

• United Nations Environment Programme-UNEP (2012), Global Environment Outlook (GEO-5): Environment For The Future We Want

• United Nations Environment Programme-UNEP (2019), Global Environment Outlook (GEO-6): Healthy Planet, Healthy People

• حول أزمة البيئة الاقتصادية (الفقر) وعلاقتها بالأزمة الطبيعية المناخية:

World Bank (2016), Shock Waves Managing the Impacts of Climate Change on Poverty.

World Bank (2010), World Development Report 2010: Development and Climate Change.

• حول أزمة الوعي الإنساني (أزمة العلوم الاجتماعية) بأزمة العالمين:

UNESCO & International Social Sciences Council (2010), World Social Sciences Report 2010: Knowledge Divides.

• حول أزمة التنمية (انعدام العدالة والاستدامة) وعلاقتها بالأزمة المالية – الاقتصادية:

رصد 'أزمة' حقوق المعرفة الاجتماعية الراهنة، وعلى رأسها حق التعليم، الذي يشمل تعليم اللغة العربية.

يعكس ذلك التقرير حالة التشرذم التي تعصف بالعلوم الاجتماعية، وكونها لا تتكامل فيما بينها، مما يؤثر سلباً على الطريقة التي تدير بها هذه العلوم الوجود الاجتماعي من حولها. إن التقرير ليشير، حرفياً، إلى الدور السلبي للعلوم الاجتماعي في 'تشويه' العالم سواء من جهة توصيفه وتعليقه بشكل خاطئ، أو من جهة اقتراح حلول لمشاكله تسهم في زيادة تشوّهه، وعلى الأخص "نفعية" العلماء الاقتصاديين الذين صمموا أدوات مالية "سامة" تسببت في الأزمات المالية التي تعصف بعالمنا اليوم^٥. إن ذلك التشويه وهذه النفعية، يمكن فهمهما كنتاج لانعدام الرؤية الكلية بين حقوق المعرفة الاجتماعية، وغياب "النموذج المشترك للإنسان"^٦ مثالي تسعى هذه الحقول مجتمعة لتحقيقه.

لقد صار محتملاً الآن، وأكثر من أي وقت مضى، على حقوق المعرفة الاجتماعية (والطبيعية كذلك، والاجتماعية والطبيعية معاً) أن تتضافر جهودها نحو فهم أكثر عمقاً وشمولاً للظاهرة الإنسانية. وصار واجب المرحلة الآن أن تتعاون هذه العلوم جميعها في تقديم حلول مستدامة ومتوازنة للأزمة متعددة الأبعاد التي تعصف بالإنسان اليوم وكوكبه.

والحقوق المعرفية المرتبطة باللغة العربية ليست استثناء من فرض العين العلمي الراهن في التكامل المعرفي بين التخصصات. فلئن كان التعامل مع البيئة الاستراتيجية العملية لا يدرك إلا بالحوار العميق بين الحقل ومحركات التغيير من حوله، فإن التعامل الإيجابي مع البيئة الاستراتيجية العلمية لا يدرك إلى بالحوار العميق بين الحقل ومختلف التخصصات العلمية الأخرى؛ اجتماعية وطبيعية وتقنية. ودون هكذا حوار، سيغدو الحقل حقلاً منبوذاً غير علمي ومجرد عبء على دارسيه ومجتمعه.

وفي إندونيسيا، يتجه العمل التعليمي القومي الآن نحو التعليم الموضوعي (*Thematic*)، بل إنه يتجه في المراحل التعليمية الأولى نحو دمج مواد العلوم الاجتماعية في مادة اللغة الإندونيسية، ودمج مواد العلوم الطبيعية ضمن مادة الرياضيات^٧. والآن،

دور خارج الفصول الدراسية وقاعات المكتبات. فالأمر أكبر من أن يترك لحفنة من السياسيين أو الاقتصاديين أو الإعلاميين، والثقافة العربية، وفي القلب منها اللغة العربية، تحتل موقع القلب من المشروع الحضاري البديل، ذلك المشروع الحضاري الذي يواجه الأزمة الراهنة على مستوى الوصف بدقة بالغة معتبراً إياها أزمة متعددة الأبعاد، وعلى مستوى التعليل بإرجاعها لأزمة القيم الأخلاقية، وعلى مستوى الحل بتقديم قدوة حضارية تتلخص في الإنسان المتكامل الذي يحقق مقاصد خلقه بشكل متوازن ومستدام.

ومعهد الطلاب الجامعيين بالجامعة الإسلامية الإندونيسية، وعلى مدى الأعوام القليلة الفائتة، تحت قيادة إندونيسية شابة^٢ تلقت تعليمها الجامعي في الوطن العربي، وأنجزت رسالتها للدكتوراه عن قامة فكرية عربية هو أبو القاسم حاج حمد؛ تحت هذه القيادة يركز المعهد اهتمامه على تفعيل دور تعلم العربية في البناء الحضاري المنشود للأمة على كافة المستويات وعلى رأسها الاقتصاد. ولقد تلقيت ببالح السعادة دعوة هذه القيادة الشابة لاستكثابي في هذا العدد الأول من دورية المعهد، وعمدت إلى مناقشة دور اللغة العربية في البناء الحضاري وطرح مقترح متواضع لإعادة توجيه سياسة تعلم العربية بالمعهد، من أجل دعم تحقق رسالة الجامعة في المجتمع الإندونيسي تنمية ثقافية وحضارية على حد سواء.

٢,٢. خصائص البيئة العلمية الاستراتيجية الراهنة:

Karakteristik lingkungan strategik ilmiah kontemporer

يقصد بالبيئة الاستراتيجية بيئة التخطيط التي تبذل من أجل التحرك من الراهن صوب المستقبل وفق خطوات مدروسة بعناية، وبناء على وعي بتحديات المستقبل وفرصه من جهة، وإمكانيات الذات ومواطن ضعفها من جهة أخرى. وفي هذا الصدد، تقف متغيرات البيئة العلمية المحيطة بحقل اللغة العربية كداع رئيس للحديث الجاد عن التكامل المعرفي في مجال علاقة اللغة العربية بالاقتصاد. يعد تقرير 'حالة العلوم الاجتماعية: ٢٠١٠' الصادر عن اليونسكو^٤ بالاشتراك مع المجلس العالمي للعلوم الاجتماعية، من أكثر الوثائق العالمية دقة وشمولاً في

– (٢٠١٤)، من أجل اطلاع أشمل على توجهات هذا المقترح فيما يختص بالتكامل المعرفي المؤسس له:

Kementerian Pendidikan Dan Kebudayaan RI. 2012a. Bahan Uji Publik Kurikulum 2013. <http://118.98.166.62/application/media/file/Lama>

^٢ هو الأخ الفاضل د. أسموني محمد طاهر حفظه الله

^٤ UNESCO (2010), op.cit.

^٥ المرجع السابق، ص vi

^٦ المرجع السابق، ص viiii

^٧ هذا التوجه تم تجسيده في مقترح المقررات الجديد

(مقرر – ٢٠١٣)، والذي سيبدأ تطبيقه من العام الدراسي (٢٠١٣)

تكنم القيم المضافة التي لطالما قدمتها العلوم الإسلامية العربية لبيئاتها على مر العصور، من أجل قيام خير أمة أخرجت للناس، أنفعهم للناس، وأرحمهم بهم، بل وبالعالمهم (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ - الأنبياء: ١٠٧).

وفي بيئة استراتيجية راهنة يزداد فيها تداخل المشكلات وتأثيرها ببعضها البعض، فإن الحوار بين الحقول العلمية ومحركات التغيير من حولها يزداد أهمية، ويزداد إلحاحاً، ويزداد صعوبة كذلك. فلئن كان حقل تعليم اللغة العربية مطالباً بالحوار مع متغيرات سوق العمل ومتغيرات التنمية وبناء الدولة القومية، فإنه أضحى الآن مطالباً بالحوار مع التلوث البيئي وثورة المعلومات وثورة الهندسة الجينية وأزمات الهوية وانعدام الأمان النفسي ... إلخ.

غير أن المتأمل الآن لحال حقل معارف اللغة العربية، يجد هذا الحقل مترنحاً تحت وطئة غياب الحوار مع محركات التغيير من حوله، لدرجة أن البعض صار ينظر إليه كجسد محنط من معرفة عتيقة، والبعض الآخر يخشى موتها أو انقراضها. إن اللغة العربية وتربيتها اليوم لتبدو كحقل منكفئ على ذاته، منفصل عن واقعه، يخدم القائمون عليه أنفسهم، ولا يكثرثون لمستقبل تلاميذهم، ولا لراهن أمتهم من حولهم. يبدو الحقل اليوم مشغولاً ببحث "العربية في ذاتها" متغافلاً أو متجاهلاً لبحث "العربية في سياقها". والشكل (٢) أدناه يوضح حوار الحقول ومحركات التغيير كحوار بين العربية في ذاتها (كحقل علمي) والعربية في سياقها (كحقل علمي متفاعل مع سياقه الحضاري).

ومن هنا الداعي الذي دعانا للدعوة لإقامة حوار جاد ومعتمق بين الحقل ومحركات التغيير من حوله، وعلى رأسها المتغيرات الاقتصادية بما تضمنه من أزمة مالية شاملة تنذر بتغير البنية الحضارية الراهنة وقيام ساعتها. ينبغي على أهل الحقل القيام بمراجعة شاملة لمكونات حقلهم من مقررات ومنهجيات وطرق إعداد للمعلمين وطرق إدارة لكياناتهم التربوية. هذه المراجعة الشاملة تهدف إلى ضمان تناغم حقيقي بين الحقل وبيئته، تناغم يحول دون تضرر الحقل بأن يتجاوز الزمن، ويحول دون أيضاً دون أن يكون الحقل عبئاً على بيئته يستهلك ولا ينتج.

وفي إندونيسيا، وسائر البلدان الإسلامية غير الناطقة بالعربية، تتضاعف أزمة الحقل، حيث يبدو انفصاله التام عن مسيرة التنمية الاقتصادية أو معالجة

فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل ستفقد مقررات اللغة العربية في إندونيسيا زمام المبادرة متعمدة التوقع على محتوياتها اللغوية فقط، تاركة تراثياتها، بل مركزيتها، في عملية التكامل المعرفية القائمة الآن على قدم وساق؟

من أجل هذا، واستجابة للتحديات الآتية من البيئة العلمية الاستراتيجية المحيطة بحقل تعليم اللغة العربية، تتم الدعوة من خلال هذه الورقة لأن تكون علاقة العربية بالاقتصاد ساحة للتكامل المعرفي بين علوم اللغة وعلوم التعليم وعلوم الاقتصاد والتنمية وعلوم تقنية المعلومات. ومن أجل هذا أيضاً تتم الدعوة لتحديث أشكال التفاعل بين الباحثين المهتمين بهذا الشأن من كافة الحقول المعرفية ذات الصلة.

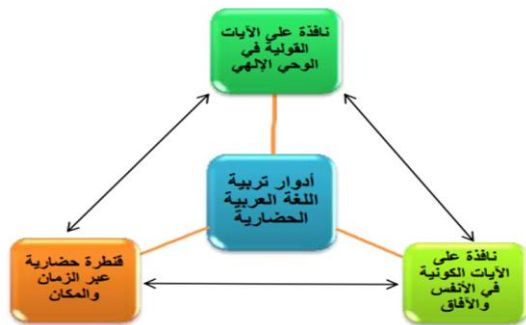
٣،٢. خصائص البيئة العملية الاستراتيجية الراهنة:

Karakteristik lingkungan strategik amaliah kontemporer

يقصد بالبيئة الاستراتيجية بيئة التخطيط التي تبذل من أجل التحرك من الراهن صوب المستقبل وفق خطوات مدروسة بعناية، وبناء على وعي بتحديات المستقبل وفرصه من جهة، وإمكانيات الذات ومواطن ضعفها من جهة أخرى. وفي هذا السياق، هناك مفهومان مركزيان يطرحان نفسيهما لدى مناقشة البيئة الاستراتيجية العملية لأي حقل علمي من الحقول؛ هما مفهوم الحقل (*Discipline*) ومفهوم محركات التغيير (*Drivers*). فبالنسبة لحقل معين، كي يستمر في الحياة متطوراً، لا بد له من إسهام نافع وقيم مضافة يقدمها للبيئة من حوله. وهذه القيمة المضافة وذلك الإسهام لن يقوم لهما قائمة إلا بحوار عميق بين الحقل ومحركات التغيير من حوله.

لقد كانت الحضارة الإسلامية بعلومها، ولسانها العربي، دوماً مثلاً يحتذى في إقامة مثل هذه الحوارات، كيف لا والمهمة الرئيسة للأمة هي 'الشهود الحضاري' على الأمم الأخرى (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ - البقرة: ١٤٣)؟ ذلك الشهود الذي يحمل 'خيرية' تعتمد تستمد شرعيتها من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكل متسق مع الذات (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ - آل عمران: ١١٠). وفي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المرتكزين على اتساق مع النفس (إيمان بالله)،

من خلال الجهد المبذول للتكامل بين مختلف الحقول المعرفية، ومنها حقل الثقافة العربية، وفي القلب منه تربية اللغة العربية، يمكن الحديث عن ثلاثة أدوار متكاملة لا ينفك أحدها عن الآخر يمكن للحقل أن يلعبها. فللعربية أن تلعب دور النافذة في الإطلال على الآيات الكونية في الأنفس والآفاق، وللعربية أن تلعب دور النافذة في الإطلال على الآيات القولية في الوحي الإلهي، وللعربية أن تلعب دور القنطرة الحضارية واصله بين الأزمان (عبر الربط بين الأجيال الإسلامية وإعادة اكتشاف وتوظيف التراث)، واصله بين الأماكن (عبر الربط بين المجتمعات الإسلامية الراهنة لحشد



شكل (3) أدوار التربية العربية الحضارية

إمكاناتها وتنسيق جهودها نحو النهضة الحضارية المأمولة). والشكل (3) التالي يوضح نموذجاً لهذه الأدوار مجتمعة:

٣.١. العربية كنافذة على الآيات الكونية في الأنفس والآفاق:

Bahasa Arab dalam merepresentasi ayat kawniah di jiwa, sosial dan alam

تبدو الظواهر من خلال المفهوم والتركيب العربيين دقيقة واضحة في وصفها، متكاملة في تحليلها، ومثالية في حلول مشاكلها. وفيما يلي سنكتفي بضرب أمثلة على المفهوم العربي وكيف يعكس العالم من حوله، وذلك لمحورية المفاهيم في البناء الحضاري من جهة، ولضيق المجال من جهة أخرى، رغم أن التراكيب والصوتيات العربية لا تقل دقة ولا تكاملاً ولا مثالية عن المفاهيم العربية في تمثيلها للعالم^١.

انعكاساً لحركة جدل داخل الطبيعة كما اكتشف ذلك الأستاذ محمد عنبر في مؤلفه الرائد: الحرف العربي وجدلية الفكر والمادة. انظر في ذلك:

محمد عنبر (١٩٨٧)، جدلية الحرف العربي وفيزيائية الفكر والمادة، دمشق: دار الفكر

آثار الأزمات المالية أو الإسهام في بناء تعاون حقيقي بين الأمم الإسلامية يعوض اعتماديتها السافرة على غيرها من الأمم غداء وعلماً وتصنيعاً.

إن المتأمل في سيرة مؤسس هذه الأمة (صلى الله عليه وسلم) ليندهش من الأولوية التي أعطاها للعامل الاقتصادي، وعلى الأخص التأخي والتنسيق الاقتصادي، عند بنائه للبنات الأولى في هذه الحضارة. إن المؤاخاة^٨ الاقتصادية بين المهاجرين والأنصار التي كانت من أول ما بدأ به النبي (صلى الله عليه وسلم) حياة الدولة الوليدة في المدينة. وفي هذا السياق، يمكن اعتبار المؤاخاة الاقتصادية تغييراً للبنى المادية القائمة، كما كان ثلاثة عشر عاماً قضاها في مكة تغييراً للبنى المعرفية القائمة آنذاك. لقد كان من شأن المؤاخاة الاقتصادية-الاجتماعية التي قام بها النبي (ص) أن كانت موثقة بعقود، و"ظلت عقود الإخاء مقدمة على حقوق القرابة في توارث التركات إلى موقعة بدر حتى نزل قوله تعالى: "وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله... - الأنفال: ٧٥"^٩

٣. أدوار العربية الحضارية: نظرة تجديدية متكاملة

Peran-peran Peradaban Bahasa Arab: Sebuah Pembaruan Integratif

وفي هذا السياق من الأزمة الحضارية متعددة الأبعاد، وتلك الجهود الحثيثة لاستنقاذ الإنسانية منها



شكل (2) حوار الحقول والمعركات: حوار بين العربية في ذاتها والعربية في سياقها

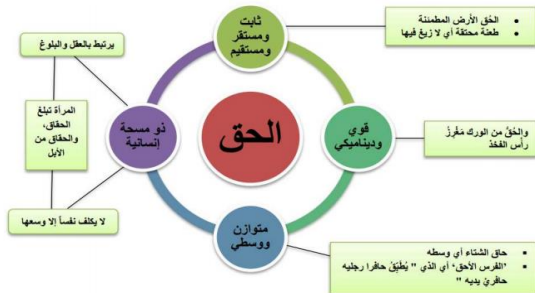
^٨ أبو الحسن الندوي (١٩٨٩)، السيرة النبوية، جدة: دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة، الطبعة الثامنة، ص: ٢٠٠

^٩ محمد الغزالي (٢٠٠٠)، فقه السيرة، القاهرة: دار الشروق، ص: ١٣٨-١٣٩

^{١٠} مثلاً.. يشكل الإعراب العربية نزعة في تكامل السياق ونظمية القول. كما يشكل الصوت العربي وتتابعه داخل الكلمة

إلى نظرية كاملة حول الحق تفوق نظيراتها من صنع فقهاء القانون. تلك النظرية التي تعترف بالحق والمسؤولية معاً، في توازن، وتوسط، وديناميكية، واستقامة، ومسحة إنسانية لا تكلف نفساً إلا وسعها. نتحصل إذن على كل هذه المعاني دون أن نتكلف عناء مطالعة المجلدات وقواعد البيانات القانونية، كل هذا بفضل هذا اللسان المبين. والشكل (٤) التالي يوضح الشبكة الدلالية حول مفهوم الحق من وجهة نظر اللغة العربية.

- **والعلم (konsep ilmu)** وترابطه العجيب مع العلامات، يدلنا على أن العلم لا يكون إلا بدلائل وآيات. والعلامات نفسها التي تتربط مع معاني البروز والوضوح كما في 'العلم' بمعنى المعرف وبمعنى الشارة الدالة المرفوعة عالياً وبمعنى الجبل الذي يرى من بعد، كل هذا يدلنا على طبيعة الدلائل المثالية التي تستحق أن تكون أساساً للعلم.
- **والعقل (konsep akal)** بما أنه من أصل يدل على الربط والإحكام يدلنا على أن التعقل إن هو إلا ربط بين العلامات لإنتاج العلم، ومن ثم إحكام النفس وتصرفاتها بناء على هذا العلم.
- **والحكمة (konsep hikmah)** كإحكام للنفس تتربط في مثالية مع الحكومة والحكم.
- **والجدال (konsep jidāl (debat))** بتربطه المثالي مع 'جدلية الشعر' و 'الجدول' يدل على تضافر المقولات وتزواجها دون تجريح أو صراع.
- **والأخلاق (Konsep akhlak)** وترابطها المثالي العجيب مع 'الخلق'، فكأن الخالق قد خلق ووهب الأخلاق أيضاً كمرشد للمخلوق في التعامل مع خلقته.



شكل (4) الشبكة الدلالية حول مفهوم الحق يوضح تكامل النظرة العربية ودقتها ومثاليته

إن مفاهيم حضارية كبرى كالعلم والعقل والحرية والجمال والجدل والحق وغيرها لتمتلك معاني ودلالات في اللغة العربية تميزها عن غيرها من لغات العالم وضوحاً وتكاملاً ومثالية، وفيما يلي طرفاً من أمثلة دالة على ذلك.

أمثلة على دقة ووضوح وتكامل ومثالية المفهوم العربي:

Contoh-contoh ketelitian, kejelasan dan integrasi serta idealisme konsep Arabi

- **مفهوم الحق: (Konsep al-haqq)** الحق في العربية يدل على الثبات، ويدل على التوازن، ويدل على الاستقامة والإصابة، ويدل على ديناميكية الحركة، ويدل على التوسط، ويدل على بلوغ الرشد واستحقاق المسؤولية، ويدل على القوة، ويدل على العدل باعتباره توازناً بين الحق والواجب. فتربط المعاني بين ما يتفرع عن الجذر اللغوي 'حقق' يرسم صورة واضحة ومثالية عن ما يجب أن يكون حقاً. ولنذهب في هذه الرحلة المختصرة جداً مع ابن منظور^{١١} لتقصي شبكة المعاني المتفرعة عن الجذر حقيق لتبين أي عالم ترسمه لنا العربية من خلال هذه الكلمة. فعندما نقرأ عن 'الفرس الأحق' أي الذي 'يُطَبَّقُ حافرا رجله حافري يديه' فنستدل بها على معنى التوازن. وعندما نقرأ "طعنة محتقة أي لا زيع فيها" نستدل بها على معنى الاستقامة والإصابة. وكذا "الحق الأرض المطمئنة" نستدل بها على ثبات واستقامة الحق. وعندما نطالع "والحق من الورك مَعْرُزُ رأس الفخذ" نستدل بها على القوة مع ديناميكية الحركة. كما نقرأ "وجئته في حاق الشتاء أي في وسطه" لنستدل بها على معنى الوسطية في الحق. ونقرأ "الحقاق بلوغ العقل وهو مثل الإدراك ... وقيل المراد بلوغ المرأة إلى الحد الذي يجوز فيه تزويجها وتصرفها في أمرها تشبيهاً بالحقاق من الإبل ... وهو الذي دخل في السنة الرابعة وعند ذلك يُتمكّن من ركوبه وتحميله" فنستدل على معاني المسؤولية الكامنة في الحق.

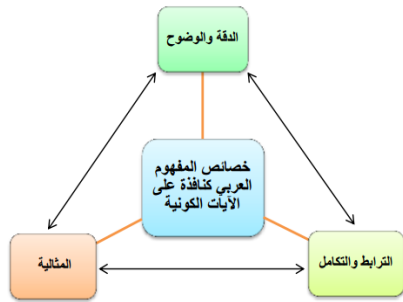
وبناء على هذا التقصي لدلالات المفاهيم المتفرعة عن الجذر 'حقق'، نخلص إلى أننا قد خضنا رحلة تكامل معرفي ورصد واضح ودقيق ومثالي، أوصلنا

^{١١} كل الاقتباسات، ومعظم الاستدلالات اللغوية في هذا القسم ذكرت على أساس من:

- ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بدون عام نشر.
- ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، بدون عام نشر.

كما نوه المستشرق ديفيد جستس بمحاسن العربية في مرآة اللغات الأوروبية من جهات الشكل والمعنى وعلاقتها، انظر في ذلك:

- ديفيد جستس، حمزة بن قبلان المزيبي (مترجماً)، ١٤٢٥هـ، محاسن العربية في المرآة الغربية أو دلالة الشكل في العربية في ضوء اللغات الأوروبية، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية



شكل (5) خصائص المفهوم العربي كنافذة على الآيات الكونية (النفوس والمجتمع والأفاق)

Bahasa Arab dalam merepresentasi ayat kawliyah (Quran)

الوحي الإلهي في 'تحديثه' الأخير (القرآن الكريم) يراه الإنسان من خلال العربية دقيقاً واضح المعاني، مترابط المفاهيم، ويدفعه دفعا إلى السلوك المثالي. أضف إلى ذلك التصديق المتبادل بين المفاهيم العربية والمفاهيم القرآنية. وفي هذا السياق، فإن للعربية وتعليمها دوراً بالغ الأهمية، وهو الدور الذي يستخرج من مكنون الكتاب الكريم أنموذج الإنسان المثالي^{١٣}، إضافة إلى تفهم الأسباب الدقيقة المتكاملة والحلول الناجعة المستدامة لأزمات الإنسان الراهنة.

وحين نرصد وجهة نظر القرآن نفسه عن اللغة العربية نجد لا يذكرها إلا متساوقة مع كل من العلم والإبانة والتفصيل - والعقل - والتقوى والإنذار (كباعث على التقوى) والحكمة (كمحصلة للتقوى وداعمة لها)، وهي نفس الخصائص التي تحدثنا عنها حين حديثنا عن العربية كنافذة للإطلاع على الكون المنظور آنفاً (الدقة والتكامل والمثالية المتمثلة في التقوى والحكمة). فالعلم والإبانة والتفصيل هما تعبير عن الوضوح، والعقل تعبير عن التكامل بين الظواهر، والباقي تعبير عن مثالية التصور والسلوك. فلنلق نظرة سريعة على هذا التساوق الفريد عبر الآيات التاليات^{١٤}، مع ملاحظة الكلمات ذات اللون الأسود الغامق.

• مجموعة الآيات الدالة على الإبانة والعلم والتفصيل:

^{١٣} ينوه تقرير اليونسكو سالف الذكر إلى خطورة قضية غياب أنموذج مشترك عن الإنسانية بين العلوم الاجتماعية، وهو الأمر الذي يجعل جهودها يصادم بعضها البعض. المرجع السابق، ص ٨٨٨

^{١٤} يعد هذا السرد حاصلاً لاستقراء تام للكلمات المتفرعة عن الجذر 'عرب' في القرآن، بعد استبعاد الكلمات غير الدالة مثل الأعراب، وذلك باستخدام برنامج Zekr والذي يمكن الحصول عليه مجاناً من الرابط التالي:

- **التربية (konsep tarbiyah) وجذورها**
الثلاثة (ربا يربو - ربي يربي - ورب يرب)، التي تتضافر فيما بينها لصياغة نظرية متكاملة في التربية تبدأ بالفعل ربا يربو الذي يعني الزيادة (زيادة الحصيلة المعلوماتية أو الذكاء العاطفي أو زيادة الصحة الجسمانية أو كلهم معاً)، وتثني بالفعل ربي يربي بمعنى الحماية (حماية المتعلم من تأثيرات البيئة الخارجية السلبية)، وتثالث بالفعل رب يرب بمعنى الإصلاح (إصلاح البيئة الداخلية للمتعلم وهي البيئة النفسية بما يعنيه ذلك من أنشطة الإرشاد النفسي والتزكية الروحية). والعجيب أن التربية في هذا تتناظر مع إطار أصول الفقه في جلب المصالح ودرء المفاسد وسد الذرائع؛ ذلك الإطار المستخلص من أسلوب القرآن والأسلوب النبوي في إرشاد الخلق إلى ما يصلح حالهم في دنياهم وآخرتهم. فزيادة الحصيلة المعلوماتية والذكاء العاطفي والتزكية الروحية والصحة الجسمانية يناظر جلب المصالح، والحماية من آثار البيئة الخارجية السلبية يناظر درء المفاسد، والإصلاح النفسي والإرشاد يناظر درء المفاسد وسد الذرائع معاً.

- **والعمران (Konsep 'imrān) (pemakmuran)**
وترايطه الدقيق والمثالي مع 'العمر'، فكأننا وهبنا 'عمرأ' كقسط من الزمان معلوم قدرأ ومعلوم هدفاً وهو 'العمران'.

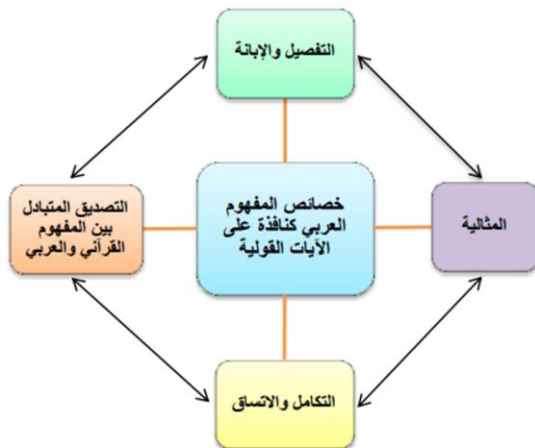
وفي سياق الأزمة الحضارية متعددة الأبعاد التي نعيشها اليوم، فإن من شأن هذه النافذة الشريفة التي نطل منها على عالمنا فراه دقيقاً متكاملأ مثالياً؛ إن من شأنها، إن مكن لها وتحققت في الشخوص والأحداث والنظم والمؤسسات، أن تقاوم مختلف أشكال التمزق والتشردم الفكري والتحلل من المثالية الذي يواجهها إنسان اليوم، وبالأخص إنسان العلوم الاجتماعية، بما فيها التعليم^{١٥}. والشكل (٥) التالي يوضح خصائص المفهوم العربي عند تعامله مع الكون أو ملكوت الآيات الكونية:

٢,٣. العربية كنافذة على الآيات القولية (القرآن الكريم):

^{١٥} يشير تقرير اليونسكو الأخير ٢٠١٠ (الصادر بالاشتراك مع المجلس العالمي للعلوم الاجتماعية) عن حالة العلوم الاجتماعية (التي تعد الشكل الأرقى من الوعي الإنساني الراهن) إلى خطورة تشردم المعرفة الاجتماعية بين تخصصات مختلفة لا تكمل بعضها البعض، بل يصادم بعضها ويصادم الواقع. وليس أدل على هذا من العنوان الفرعي للتقرير: Knowledge Divides، والذي يعني معنأ مزدوجاً هما المعرفة المتفرقة و المعرفة التي تفرق. لمزيد من التفصيل، فضلاً راجع:

Bahasa Arab sebagai jembatan peradaban lintas waktu dan tempat

وللعربية أن تلعب دور القنطرة الحضارية في التواصل بين الإنسان المسلم وماضيه الذهبي، حيث يؤمل من العربية أن تساعده في إعادة اكتشاف تراث ذلك الماضي. ومن جهة أخرى، يمكن للعربية أن تلعب دور القنطرة في المشاركة والتعاون بين الإنسان المسلم وأخيه عبر المكان، من خلال تكوين بشري ضخم، ينطوي على فرص بناء حضارية لا متناهية، يبلغ المليار ونصف المليار نسمة هو تعداد سكان العالم الإسلامي اليوم.



شكل (6) خصائص المفهوم العربي كنافذة على الآيات القولية (القرآن الكريم)

٤. العلم-العقل-الحكمة: العربية كنهج للتكامل المعرفي

Ilmu, akal, hikmah: bahasa Arab sebagai kerangka integrasi pengetahuan

قراءة في منطق العربية قرآنياً، وقراءة في منطق القرآن عربياً

Sebuah telaah pada logika Arabi dalam Quran dan logika Qurani dalam bahasa Arab

إذا ألقينا نظرة متفحصة على العربية وخصائصها المذكورة عليه، ذات الأصول القرآنية والجذور الواقعية، فإننا سنجدتها تعبر عن وجهة نظر متكاملة في سؤال الفلسفة الأثير؛ سؤال المعرفة (Epistemology). يهتم سؤال المعرفة بطرح أسئلة من قبيل: ما هي المعرفة؟ وكيف نعرف؟ وكيف نتأكد أن معارفنا التي نمتلكها هي معارف حقيقية؟ ولماذا نعرف؟ ومن خلال ثلاث كلمات لا غير، تجيب العربية على سؤال المعرفة، ويصدقها في ذلك القرآن بشكل فريد يتطلب مروراً متأنياً به.

Kelompok ayat yang menunjukkan kejelasan, keilmuan, dan penguraian

- وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴿النحل: ١٠٣﴾
- كِتَابٌ فَصَّلْتُ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿فصلت: ٣﴾
- وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ أَلَّعَجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ﴿فصلت: ٤٤﴾

● مجموعة الآيات الدالة على العقل (الترباط والتكامل):

Kelompok ayat penunjuk perakalan (keterkaitan dan integrasi)

- إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿يوسف: ٢﴾
- إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿الزخرف: ٣﴾

● مجموعة الآيات الدالة على الحكمة والتقوى (المثالية):

Kelompok ayat penunjuk hikmah dan takwa (idealisme)

- وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ ﴿الرعد: ٣٧﴾
- وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْرًا ﴿طه: ١١٣﴾
- نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ (الشعراء: ١٩٣ - ١٩٥)
- قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿الزمر: ٢٨﴾
- وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ الْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ ﴿الشورى: ٧﴾
- وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِّسَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ ﴿الأحقاف: ١٢﴾

هذا، والشكل (٦) التالي يوضح نموذجاً لخصائص المفهوم العربي لدى تعامله مع الآيات القولية (القرآن الكريم) من وجهة نظر قرآنية.

٣,٣. العربية كقنطرة تواصل وتشارك حضارية عبر الزمان والمكان:

منذ يومه الأول، والإسلام يحمل في طياته رؤية للعالم (*World View*) قوامها العلمية (ما يقوم عليه علامة) والمنظومية (الترباط والتكامل الهادف) والمثالية (المسؤولية الأخلاقية أو الحكمة). هذه الأبعاد الثلاثة للرؤية الكونية الإسلامية تتضح أيما وضوح في الكلمة الأولى من الوحي الإلهي: "اقرأ".

وإن ما يثير الانتباه تجاه كلمة "اقرأ" ليس معناها الحرفي واسع التداول عن فعل القراءة أي النظر في النصوص ومسحها بأعيننا. إن ما يلفت الانتباه هو الشبكة الدلالية لكلمة "اقرأ"، التي تحملنا حملاً إلى معاني "الجمع والتجميع". فالقرآن يثبت هذه الدلالة في سورة البقرة: ٢٢٨ عند الحديث عن المطلقات اللائي يترصدن بأنفسهن ثلاثة قروء (مفردتها قرء) أي مدة اجتماع الدم في الرحم (الحيضة). إذن ففعل القراءة ليس مجرد مسح (*Scanning*) بالعين، بل هو فعل تجميحي. فماذا يجمع هذا الفعل القرآني؟

القرآن، منذ أول تنزله (سورة اقرأ) يأمر بالقراءة محررة من التمرکز حول موضوع معين، يأمر بالقراءة كتوجه حياتي يتم بوسم الرب الخالق؛ جمعاً للعلامات والآيات، سواء تلك التي تعمر بها الأفق والأنفس والمجتمعات (الآيات الكونية)، أو تلك التي يعمر بها الكتاب الحكيم (الآيات القولية)، شريطة أن تكون هذه الآيات (العلامات)، حقيقية (حقاً). يأمر القرآن بتتبع هذه الآيات على اختلاف مجالاتها؛ من نفس ومجتمع وطبيعة وحضارة، ويعرضها بترباط فريد. ففي تتبعنا لتعبير "ومن آياته" في القرآن الكريم تأكد لنا حقيقتان مهمتان:

١. أن كل الآيات التي تحوي هذا التعبير تبدأ بذكر آية كونية، إما طبيعية أو إنسانية، مع غلبة الظواهر الكونية كالفلك والرياح والتربة ودورات الحياة والتزواج وغيرها.

٢. أن الآيات الكونية يجري استعراضها في ترباط بيئي من جهة، وفي ترباط بينها وبين المسؤولية الأخلاقية المترتبة على وجودها مثل عبادة الله وإقامة التوازن فيها.

فالمعرفة إذن من وجهة نظر عربية-قرآنية تتم من خلال تجميع العلامات الدالة على الموجودات. ليس هذا فقط، لكن هذا التجميع ينبغي أن يكون مترابطاً، وهو ما نطلق عليه "القراءة العاقلة". فالعقل هو الربط والإحكام، بل إن القرآن الكريم ليسفر عن هذا المعنى بوضوح عند تتبعنا لتعبير "لقوم يعقلون"؛ حيث سنجد هذا التعبير تالياً لجملة من الآيات التي لن تدرك إلا ككلية واحدة (منظومة) مترابطة.

١,٤. ما المعرفة؟ العلم والعلامات

Apakah pengetahuan? Ilmu dan tanda/bukti ('alāmāt)

تجيب العربية على سؤال "ما المعرفة" بكلمة العلم، ورديفتها الآية. تقترح العربية ربط المعرفة بالعلامات، وما اللغة نفسها إلا علامات دالة على الموجودات. فلا وجود لمعرفة حقيقية عن الموجودات إلا بالعلم كمنطق في معرفة (التعرف) الأشياء، ولا وجود للعلم إلا باللغة كمنظومة علمائية (*Semiotic*) تحمل لنا هذه العلامات وتمكننا من التواصل حولها. ويصدق القرآن، بتناغم عجيب، العربية وتصدقه في ذلك. فالقرآن الكريم كذلك، يتخذ من "الآية" (العلامة الموجبة للنظر والانتظار) وحدة لبنائه. ليس هذا فقط، بل إن القرآن ما ورد به مفاضلة بين مصدرين من مصادر المعرفة، وكان العلم أحدها، إلا انتصر انتصاراً بيتاً للعلم.

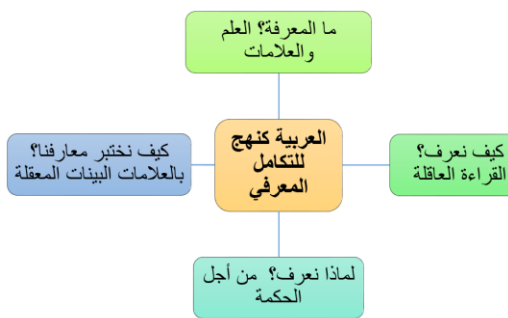
فلدى المفاضلة بين المعرفة الاتباعية التي نكتفي بالموروث التقليدي، وبين المعرفة القائمة على العلم، نجد القرآن يستفهم مستنكراً: وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلُو كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٠٤﴾. وعند المفاضلة بين المعرفة الظنية والعلم نجد القرآن يسجل أن: الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَقِيَ شَكَّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا ﴿١٥٧﴾. وعند المفاضلة بين المعرفة القائمة على الهوى وبين العلم نجد القرآن يسجل هذا الموقف القوي ممن يؤتي العلم ثم ينصرف عنه لاتباع الهوى: وَاتُّلِيَ عَلَيْهِمْ نَبَأُ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْنَا مِنْهَا فَأَتْبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ. وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَنَجِيَّهُ مِنْهُ إِلَى الْأَرْضِ وَأَتْبَعَهُ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرَكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصْ الْقِصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ. ﴿الأعراف: ١٧٥ - ١٧٦﴾. وعند المفاضلة بين المعرفة القائمة على اتباع رأي الأغلبية وبين العلم، نجد القرآن ينوه بهديته للنبي (ص) مقابل الضلال الذي يتهده مع اتباع رأي الأغلبية: وَإِنْ تُطِغْ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ بِيُضْلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿الأنعام: ١١٦﴾.

٢,٤. كيف نعرف؟ القراءة العاقلة!

Bagaimana mengetahui? Pembacaan yang menghimpun tanda/bukti (al-qirā'ah) yang mengait dan mengikat (al-'āqilah)

ومن هنا لا نفاجاً كثيراً بالقرآن إذ يربط بين لغته (العربية) وكونها وسيلة ناجعة لتحقيق المعرفة الحقة (البينة المفصلة). والمعرفة الحقيقية هي مترابطة غير متجزئة، بل إن المعرفة المجزأة هي جريمة معرفية من وجهة نظر القرآن، وهي تعني في منطق القرآن ومنطق العربية "الامتناع عن ممارسة العقل".

والخلاصة في هذا الشأن، أن منطق العربية، وخصائص مفاهيمها، يصدقها في ذلك القرآن الكريم، تجيب على أسئلة المعرفة، سواء ما هيتهما وكيفيةها وغايتها وكيفية التأكد منها من خلال مفاهيم قليلة العدد ثرية الدلالة هي العلم والقراءة والعقل والحكمة والإبانة والتفصيل. والآن، وبعد ما وضعنا أيدينا على علامات إرشادية بينة ومترابطة عن دور العربية، مدعومة بالقرآن الكريم، كنهج معرفي، قد يكون مناسباً الآن للولوج لمناقشة الدور الذي يمكن للعربية أن تلعبه في ترشيد وتفعل معارفنا الاقتصادية. والشكل (7) التالي يوضح خصائص العربية كنهج في التكامل المعرفي:



شكل (7) العربية كنهج للتكامل المعرفي

٥. ترشيد الاقتصاد عربياً وتفعل العربية اقتصادياً على قاعدة التكامل المعرفي العربي

Rasionalisasi ekonomi dengan logika Arab, merevitalisasi pembelajaran bahasa Arab dengan aktivitas ekonomi, berdasarkan integrasi pengetahuan Arabi

وفي سياق علاقة العربية بالمتغيرات الاقتصادية، فإن الأدوار الحضارية الثلاثة المذكورة سابقاً، إضافة إلى الوعي بالعربية كنهج للتكامل المعرفي، تتضافر فيما بينها لأداء مهام معرفية، ومشروعات بحثية، وأخرى تعاونية في المجال الاقتصادي من منظور عربي، وفي المجال العربي من منظور اقتصادي. وعلى رأس هذه المهام والمشروعات

وبعد تجميع العلامات من خلال القراءة، ثم ربطها في منظومة متكاملة عبر العقل، يتوجه القرآن للإنسان مطالباً إياه بصوغ رؤية واحدة (توحيدية) لكل هذه العلامات، رؤية تنتهي به للوقوف على المنطق الموحد لهذه المنظومة العلاماتية. تأمل قوله تعالى في ذلك، بعد أن وجه الإنسان للنظر في خلق الله سماء وأرضاً: **مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَافُوتٍ ۗ لِلْمَلِكِ**

٣,٤. لماذا نعرف؟ القراءة العاقلة إذ تورث الحكمة

Mengapa kita mengetahui? Pembacaan pengait dan pengikat ketika menghasilkan kebijaksanaan (hikmah)

إذا كان العقل يعني الربط بين وحدات المعرفة العلمية (العلامات/الآيات)، فهو يعني الإحكام أيضاً، والعقل هو الحجر كذلك، بما يعنيه من "حبس وتقييد". فما الذي يحكم العقل تقييده؟ إنه سلوك الإنسان، الذي توجهنا العربية لأن يكون مقيداً بما يتحصل عن "تعقل العلامات"؛ أي أن يكون سلوكاً علمياً، محكوماً بالقواعد الحاكمة للموجودات كما تتجلى في اشتغال العقل على العلامات.

وفي هذا السياق، قد لا نفاجاً كثيراً عندما نعرف أن قمة المثالية في العربية، كما هي في القرآن، أن تكون "حكيماً". فما الحكمة؟ هي إحكام السلوك وتعقله (تقييده). ولا نفاجاً أيضاً عندما نرى الترابط الفريد بين الحكمة والحكومة والحكم، فهذا الترابط إنما هو نموذج للدور المثالي الذي ينبغي أن تلعبه الحكومات في حياة شعوبها: أن تقيد تصرفات شعوبها على حدود الحكمة. فسبحان ربي! كم هو بعيد سلوكيات حكوماتنا العربية اليوم من هذا النموذج.

٤,٤. كيف نتأكد أن معارفنا حقيقية: العلامات البيئات المعقّلة

Bagaimana meyakinkan kebenaran pengetahuan? Tanda/bukti penafsir dengan jelas, mengait-kaitkan antar fenomena dan mengikat sikap menuju hikmah

بتركيز وتكثيف شديدي الدلالة، توزج العربية معيار المعرفة الحقيقية في مفاهيم "العلم" و "البيان/التفصيل" و "العقل"، والشبكة الدلالية المترتبة على ترابطهم معاً. فالعلامة الحق الدالة على موجود حق لا بد وأن تكون واضحة كالعلم (الجبل أو الراهية)، والوضوح يعني التمايز والبيان، والبيان مأخوذ من "البون" أن الانفصال عن الموجودات الأخرى.

ومع ما ننتجه. إن رؤيتنا للاقتصاد لا تنفك عن ثقافتنا الحاملة لرؤيتنا للعالم الطبيعي من حولنا ودورنا في تجده أو فنائه. رؤيتنا الاقتصادية لا تنفك عن ثقافتنا المستوعبة لرؤيتنا للعالم الاجتماعي والسياسي، وأدوارنا في تحقيق أو إبطال العدالة فيهما. إن رؤيتنا للاقتصاد لا تنفك، كذلك، عن ثقافتنا المكونة لرؤيتنا للعالم الحضاري بمنتجاته المختلفة مادة ونظماً، ودورنا في تصميمها واستخدامها تحقيقاً لأهدافنا الإنسانية السامية أو الدنيئة! إن أي مناقشة اقتصادية لا تعرج أولاً على رؤى العالم وعلى الثقافة (الاقتصادية) لدى أطراف هذه المناقشة لهي مناقشة أقل ما يقال فيها أنها غير جادة ولا تحترم ملكة العقل ومنحة الإنسانية.

واللغة، وعلى الأخص العربية، هي بلا تكلف العمق الوجودي لأي ثقافة. فاللغة تلعب دوراً مركزياً في التكوين الثقافي للإنسان عن طريق تجريد (*Abstraction*) وترميز (*Symbolization*) العالم وتطويعه كي يكون مفكراً فيه، ومُتفاعلاً معه وبه، ومخططاً له، ومُدَاراً بفعالية. إن انعدام اللغة، بلا مبالغة، يعني ليس فقط انعدام الحضارة بل انعدام الإنسان وانعدام العالم معه. إن الاستعارة الأقرب والأوضح الآن للغة هي استعارة البرمجيات (*software*) مقابل الآلة (*hardware machine*) في علوم الكمبيوتر. تخيل جهاز كمبيوتر بلا نظام تشغيل وبلا تطبيقات، فيم يمكن استخدامه؟ على أكثر تقدير يمكننا استخدام شاشته كمرآة أو جسمه كسدادة في وجه الريح القادم من أسفل الباب! لقد انعدم مفهوم الكمبيوتر، كمنظم وحافظ لمعلوماتنا وحالاً لمشاكلنا ومدير لنظمتنا، عندما غابت عنه برمجياته، وحل محله مفهوم المرآة ومفهوم السدادة. وهكذا الإنسان من دون اللغة، ينعدم مفهومه كعابد للرب، خليفة في الأرض، معمر لها، ويحتال إلى مادة بلا هدف تجتالها رياح الهيولية السائلة. كيف لا؟ وأول ما علم الله الإنسان كان ذلك التجريد والترميز: الأسماء!

الكشف عن العمق الثقافي-اللغوي للظواهر الاقتصادية.

١,٥. العمق الثقافي-اللغوي للاقتصاد

Kedalaman budaya-bahasa dari sebuah sistem ekonomi

أخذنا بالاعتبار النهج المعرفي الذي تقترحه اللغة العربي، خاصة المتعلق بالعقل وحتمية أن تكون معرفتنا على أساس القراءة العاقلة، التي تجمع العلامات وتربطها معاً دون تجزئة، فإن الاقتصاد، من وجهة النظر هذه ليس كما هو من وجهة النظر السائدة؛ منظومة وظيفية، تضم عدة عمليات وأنشطة، من أجل تكيف^{١٥} الإنسان مع بيئته، حلاً لمشكلة رئيسية هي 'مشكلة الندرة النسبية' أو ما يسمى بـ *Relative scarcity of resources*.^{١٦}

الاقتصاد، والمشكلة الاقتصادية، ورغم بساطة قضية الندرة ظاهرياً، يقبع في عمقنا الإنساني المعنوي. فبسبب تلك المحدودية واستخداماتها العديدة، فإنه ليس كل تخصيص لهذه الموارد وتوزيعه (جوهر الاقتصاد) يمكن أن يقبل به الفرد أو المجتمع المعين. ومن هنا، فإن علوم الاقتصاد، بشكل مباشر أو غير مباشر، قد كتب لها أن تخوض في نقاشات حامية حول مفاهيم "الحياة الجيدة" المختلفة، وذلك عبر تحسين تخصيص وتوزيع الموارد تماشياً مع الرؤى المجتمعية المعينة. ومن ناحية أخرى، فإن الرؤى المجتمعية المعينة، تعتبر انعكاساً لرؤى معينة للعالم تكونها الثقافة بما تشمله من عقائد وقيم ورموز ولغة وتربية وإعلام وإبداع وفكر ثقافي. إن رؤى العالم السائدة في مجتمع ما تؤثر بشكل كبير على النقاشات الاقتصادية فيه عبر تشكيلها للرؤى المجتمعية^{١٧} حول ماهية الحياة الجيدة أو الشكل المثالي لهذا العالم.

إن رؤيتنا للاقتصاد لا تنفك عن رؤيتنا لمنظومة أدوارنا في علاقاتنا مع الطبيعة ومع المجتمع

^{١٧} من أجل رؤية أدق وأشمل للارتباط الوثيق بين القضايا الاقتصادية وبين الواقع الكلي الإنساني، فضلاً عن الرجوع إلى:

• نبيل علي، ٢٠٠٩، العقل العربي ومجتمع المعرفة ج١، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٣٦٩، الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب.

• Mohammad Umar Chapra, 2001, *What Is Islamic Economics?*, Jeddah: Islamic Development Bank

• علي عبد المنعم، ٢٠٠٩، فقه البعد الاقتصادي لأزمة العالمين المعاصرة: مقدمتان منهجيتان، جوكجاكرتا: الجامعة الإسلامية الإندونيسية.

^{١٥} يعتبر بارسونز أن الاقتصاد هو مكافئ وظيفية التكيف في النظم الاجتماعية. من أجل اطلاق أوسع على نظرية بارسونز في الوظيفية- البنائية، يرجى الرجوع إلى:

إيان كريب، ١٩٩٩. النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابر ماس. سلسلة عالم المعرفة. العدد ٢٤٤. الكويت: المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب

^{١٦} يقصد بمشكلة الندرة النسبية أن الإنسان غالباً ما يشعر بأن ما يملكه من موارد لا يكفي للاستخدامات التي يريدها. ومن ثم فإنه يقوم بالعمليات الاقتصادية المختلفة من أجل تخصيص وتوزيع الموارد المحدودة على استخداماتها غير المحدودة.

ذاتك اقتصادياً بتخير النوايا والمقاصد الصالحة التي ستحشد لها مواردك، وأن تصحح منظومتك الاقتصادية دوماً من أخطائها سعياً نحو التوازن المستدام، وأن تصهر نفسك اقتصادياً بالصبر وعدم الإسراف أو التبذير... إلخ.

- والاقتصاد (konsep ekonomi) وترابطه المثالي مع القصد، الذي يدلنا على الافتعال من أجل 'قصد' معين، وما يعنيه هذا من تقديم أولوية المقاصد على الطريقة التي يتم بها تحقيقها. إن مشكلة الاقتصاد المعاصر أنه يقدم 'الكفاءة' على 'المقصد'، فليس مهماً من وجهة نظر ذلك الاقتصاد أن نتحقق من جدارة المقصد، إنما المهم أن نتحقق من كفاءة الطريقة التي يتم بها. إن غياب بحث 'جدارة المقاصد' عن علم الاقتصاد المعاصر هو ما أوقعه في حبال ما يطلق عليه 'التحوسل' ^{١٩} أي تحويل كل شيء لوسيلة بشكل كفاء بغض النظر عن الأهداف التي تقف وراء ذلك. فأن تزيل الغابات بقواطع عملاقة تكلفتها أقل من الأرباح التي ستجنيها يعد أمراً اقتصادياً، وأن تبني مصانع حديثة مجهزة بمنظومات الكترونية دقيقة لصناعة الأسلحة الفتاكة يعد أيضاً أمراً اقتصادياً لأن كلفتها تقل عن الأرباح التي ستجنيها من ابتزاز الآخرين بهذه الأسلحة. أما من وجهة نظر اللغة العربية، فإن المفهوم الذي تعبر عنه الكلمة يجعل من علم الاقتصاد وعمليته أمراً ينصب اهتمامه على المقاصد وجدارتها بالتحقق قبل الاهتمام بكفاءتها تحقيقاً. فأبو بكر (رضي الله عنه) حين أتى بأمواله كلها متبرعاً بها، هو أمر غير اقتصادي من وجهة نظر علم الاقتصاد المعاصر، لكنه من وجهة نظر اللغة العربية، اقتصادي بكل معاني الكلمة، لأن الرجل 'افتعل' كل موارده من أجل مقصد محدد: أن يكون مع النبي (صلى الله عليه وسلم) في الآخرة كما هو في الدنيا.

٣،٥. ترشيد المفاهيم الاقتصادية قرآنياً وتراثياً

Rasionalisasi konsep-konsep ekonomi melalui kajian Quran dan Turās (khazanah studi Islam klasik)

وهو ما يمكن اعتباره تجلياً للدور الحضاري الثاني (العربية كنافذة على الوحي الإلهي)، وقسط من الدور الحضاري الثالث (العربية كقنطرة عبر الزمان). ويتمثل هذان التجليان في تقديم نقد بناء للخطاب الاقتصادي الراهن، حيث يجري تصحيح النظرية وترشيد الممارسة الاقتصادية الراهنة من خلال إعادة

ومن هنا، يمكننا الدفع مبدئياً بأن للغة، عبر الثقافة، تأثير كبير على رؤانا وقيمنا وتحيزاتنا واستراتيجياتنا وسياساتنا وقراراتنا الاقتصادية بلا شك، وهو ما سنعرض له في القسم التالي حول نقد المفاهيم الاقتصادية عربياً.

٢،٥. ترشيد المفاهيم الاقتصادية عربياً

Rasionalisasi konsep-konsep ekonomi dengan logika Arabi

وهو ما يمكن اعتباره نقداً للخطاب الاقتصادي السائد، حيث يجري تصحيح النظرية وترشيد الممارسة الاقتصادية السائدة من خلال إعادة اكتشاف مكونات العربية المفاهيمية المتعلقة بالظاهرة الاقتصادية. ووعياً بإجابة العربية على سؤال "ما المعرفة" بأنها العلامات المصاغة لغوياً، فإننا نستطيع الاهتداء إلى أن نقطة البدء في ترشيد علومنا الاقتصادية لا بد وأن تبدأ من نقد العلامات اللغوية الأساسية في هذا المجال (وفي غيره). هذه العلامات اللغوية ما هي إلا المفاهيم المركزية التي يتأسس عليها النظر والتطبيق؛ إنها المصطلحات.

فمصطلحات كالاقتصاد والتنمية والمال والثروة والغنى والزكاة والوقف والحرية الاقتصادية ... وغيرها، لها مدلولات بالعربية جد مختلفة عن نظائرها من اللغات الأخرى كالإنجليزية. إن كل مصطلح من هذه المصطلحات العربية لي طرح نظرية متكاملة دقيقة ومثالية لا تدانيها لغة أخرى من لغات العالم، وهو الأمر الذي ينبغي الاشتغال عليه بمزيد من الجد والجدة معاً من أجل استنقاذ واقعا الراهن من تشردم الرؤى وعدم دقتها وتحللها من المثاليات.

- فالحرية (Konsep freedom)

مَثَلًا، تعني بالإنجليزية (kebebasan) وهي ترجع إلى الإنجليزية القديمة *freo*، والمأخوذة عن الهند-أوروبية، والتي تعني المحبوب أو الغالي ^{١٨}. فأن تكون حراً اقتصادياً، من وجهة نظر اللغة الإنجليزية، هي أن تقوم بفعل ما تراه محبباً إليك أو ذا قيمة بالنسبة لك. أما من وجهة نظر اللغة العربية، فنجدها، من خلال آلتها الصرفية المتكاملة، وموقفها المثالي من العالم، ترسم نظرية عن الحرية تبدأ أو ما تبدأ بمعنى النقاء (الذهب الحر)، والتنقية من الأخطاء (المُحرر)، وأن هذا النقاء لن يتحصل إلا بمواجهة الصعاب بل والصهر بالحرارة أحياناً (الحرّ). فأن تكون حراً اقتصادياً، من وجهة نظر اللغة العربية، يستلزم أن تنقي

^{١٩} صك هذا المصطلح المرحوم عبد الوهاب المسيري في موسوعته اليهود واليهودية والصهيونية. انظر: عبد الوهاب المسيري (١٩٩٩)، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، القاهرة: دار الشروق

^{١٨} [Old English *freo* < Indo-European, "dear, beloved"], Microsoft® Encarta® 2009. © 1993-2008 Microsoft Corporation

٤,٥. تفعيل العربية اقتصادياً

Revitalisasi pembelajaran bahasa Arab melalui aktivitas ekonomi

كما سبق، يمثل سؤال "اقتصادية العربية" الأثر الكائن أو المحتمل للاقتصاد في العربية ومعارفها. ويتجسد هذا أول ما يتجسد في نقد اقتصاديات اللغة العربية، عبر تقديم نقد بناء لخطاب المعارف المرتبطة بالعربية (علومياً وأدبياً وتربوية وفنوناً) الراهن من وجهة نظر اقتصادية. وفي هذا الإطار يجري الحديث عن تصحيح التشوهات النظرية والعملية في تعليم اللغة العربية التي تقف عائقاً دون جعلها لغة للإنتاج والتوزيع والتسويق، في إطار خطاب وممارسة اقتصادية رشيدة ومتوازنة، كما هي لغة للفكر والإبداع والتواصل.

ويمكن اعتبار هذا النوع من النقد تجلياً للأدوار الحضارية للغة العربية كلها. فنقد الخطاب التربوي العربي السائد لا بد وأن يمر أولاً عبر العربية الأصيلة كنافذة تصحح رؤيتنا لعملية التربية نفسها، وبخاصة عملية التربية في إطار النهوض الاقتصادي بالأمة. ومن جهة أخرى، لا بد أن يمر هذا النقد كذلك من نافذة العربية الأصيلة كنافذة على الوحي الإلهي والممارسة النبوية والحضارية الإسلامية في مجال الاقتصاد بشكل عام، وعلى الأخص اقتصاد اللغة العربية وعلومها وآدابها وفنونها المختلفة. ومن ناحية أخرى، نجد أن توجيه النقد لممارسات تعليم العربية الراهنة من وجهة نظر اقتصادية لا بد وأن يمر عبر القنطرة العربية العابرة للمكان، عبر سعيه الدؤوب لاستعادة مركزية مفهوم الأمة الواحدة والجسد الواحد اقتصادياً.

إن نقد خطاب تعليم اللغة العربية السائد ليهتم ببحث ما من شأنه استثمار تعليم اللغة العربية، سواء مقرراتها ومنهجيتها وبرامج إعداد مدرسيها وكياناتها المؤسسية، لخدمة الأهداف الاقتصادية للأمة، وعلى رأسها التحرر من الفقر والوحدة الاقتصادية. ولا يخفى عن أريب في هذا الصدد حتمية تضافر هذا الجهد الناقد مع جهد آخر في مجال التخطيط اللغوي (*Language Planning*) والسياسة اللغوية (*Language Policy*) بشكل يضمن وضع العربية من جديد على خارطة التعاملات الوطنية والإقليمية والدولية، بما يشمل هذا من تفعيل اللغة العربية كلغة مشتركة لسوق إسلامي دولية.

إن مجرد الحديث اليوم عن سوق إسلامية مشتركة، ناهيك عن الحديث عن لغتها العربية، ليعد لدى الكثيرين من أهل العربية ضرباً من الخيال أو الخيال، غير أن نظرة متفحصة منصفة لحال

اكتشاف مكنونات الوحي الإلهي (قرآناً وسنة) والتراث العلمي الإسلامي فيما يتعلق بأدوار الإنسان الاقتصادية، وبالظاهرة الاقتصادية والتنموية.

فأدوار الإنسان التي رسمها له الوحي الإلهي من عبادة وتركية واستخلاف وعماراً وشهادة، تتضافر فيما بينها لتكون منظومة في التنمية البشرية تفوق بمراحل نظيرتها السائدة؛ إذ تمنح التنمية روحاً وغاية واتزاناً واستدامة لا نجد لها نظيراً في المصطلح السائد. أضف إلى هذا أنماط الرشد الاقتصادي التي يطرحها القرآن في مواجهة نماذج التبذير والإسراف والترفع، حيث يحتاج كل هذا إلى جهد بحثي يخرج من المكنون الثاوي إلى المنظور الممارس. أضف إلى ذلك الممارسة النبوية والراشدة التي امتلأت بنماذج نورانية في التوازن المجتمعي والعطاء للأجناس والأمم الأخرى، بل وللمخلوقات الأخرى (لو أن بغلة عثرت في العراق لسُئل عنها عمر!)؛ حتى صارت رسالة الرحمة للعالمين واقعاً ملموساً.

ومن جانب آخر يتجلى التراث العلمي الإسلامي الاقتصادي بدءاً من "خراج" أبي يوسف على مستوى الممارسة، وحتى طرح نظرية مقاصد الشريعة بشكلها الناضج على يد الشاطبي، والتي يمكن اعتبارها بكل اطمئنان نظرية كبرى في التخطيط التنموي الشامل المستدام، عبر ضمان جملة من التوازنات بين احتياجات الفرد المادية والروحية، وبين الاحتياجات الفرد والمجتمع، وبين الطبيعة والإنسان، وبين الآن وغداً، وبين هنا وهناك. تؤسس نظرية مقاصد الشريعة لمنهج التخطيط المتكامل، الذي يجمع بين الأهداف الكبرى المتعددة المتداخلة والمعتمدة على بعضها البعض (حفظ الدين، النفس، العقل، النسل، العرض، والمال). وبتفصيدها لميكانيزم الحفظ نفسه من درء للمفاسد وجلب للمصالح وسد للذرائع، وترتيبها الأولويات بين ضروريات وحاجيات وتحسينات؛ تعد هذه النظرية، عن حق، أساساً مقبولاً جداً وبمقاييس عصرية للتخطيط الاستراتيجي التنموي الشامل، غير المقتصر على العامل الاقتصادي فقط، والذي تبين قصور كل مدارس التخطيط التي تتخذ منه أولوية مطلقة.

هذه النظرية وغيرها، ومن قبلها الآي والأحاديث والآثار، التي تتناول الشأن الاقتصادي ترشيداً وتفعيلاً، لن تتمكن من استكشاف مكنوناتها واستثمار إمكاناتها إلا بالاستثمار في تعلم اللغة العربية ومعارفها وآدابها وإبداعها، وهو ما يؤكد على حقيقة الدور الثاني وقسط من الدور الثالث الحضاري للعربية كما ذكرناه سابقاً.

الفلسفي، أو المنهجي العلمي، أو التطبيقي تخطيطاً ومعاملة. وهو جهد بحثي يؤالف بين حقول عدة أهمها الثقافة الاقتصادية (*Cultural Economics*)، ولغويات الاقتصاد (*Economy Linguistics*)، والإعلام الاقتصادي (*Economic Mass Media*)، والتربية الاقتصادية (*Economic Education*).

ويهتم العامود البحثي الثاني (اقتصاد العربية) بسبر غور تأثيرات النظام الاقتصادي وعناصره وعملياته المختلفة على تخصيص الموارد، وتصميم، وإنتاج، وتوزيع، وتسويق المعارف العربية (ذخيرة لغوية وتعلماً وأدباً وفنوناً) كخدمة يجري تداولها في السوق؛ ذلك التأثير الذي يتم أساساً عن طريق ديناميات العرض والطلب والتخطيط والاحتكار وغيرها. ويعد اقتصاد العربية نتاج تكامل فروع معرفية عدة من أهمها التخطيط اللغوي (*Language Planning*)، واقتصاديات اللغة (*Language Economics*)، واقتصاديات التعليم (*Economics Education*). إن هذا التعاون النظري ليهدف، غائياً، إلى تخطيط أنموذج متكامل قدر الإمكان لعلاقة العربية بالاقتصاد في بيئة معاصرة متداخلة المشكلات العملية ومتكاملة الحقول المعرفية؛ أنموذج يستوعب ناقداً ميراث الماضي، ويستشرف راجياً آمال المستقبل، ويستكشف موطناً إمكانات الحاضر، ويشخص معالجاتاً وتحدياته.

ويربط بين هذين العامودين البحثيين المقترحين قنطرة بحثية جامعة تترجم التحولات الراهنة في المجتمعات الإنسانية عامة نحو تعاملات اقتصادية أكثر اعتماداً على المعرفة (معرفة اللغة والثقافة العربية في حالتنا)؛ هذه القنطرة هي مجتمع المعرفة. وتتكون هذه القنطرة من حقول عدة أهمها علم اجتماع المعرفة وعلم نفس المعرفة وهندسة المعرفة وفنون المعرفة، وما يتفرع عنهم من حقول معرفية فرعية عديدة أهمها اقتصاديات المعرفة (*Knowledge Economics*) والاقتصاد الإدراكي (*Attention Economy*) وإنسانية^{٢١} المعرفة والخائلية (*Virtuality*).

العربية والمعلوماتية ومجتمع المعرفة. فأما مصطلح الإنسالية فهو مصطلح مشتق من الإنسان والآلة للتعبير عن المعرفة التي يشترك في صنعها الإنسان والآلة معاً. وأما الخائلية فهو مصطلح مشتق من الخيال، ويعبر عن عوالم الوسائط المتعددة (أصوات، صور، صور متحركة، ... غيرها) التي تحاكي الواقع بدقة متناهية النظر.

المنظومة الاقتصادية العالمية الراهنة، ستلهمنا، رغم مأساويتها، أملاً في حتمية التغيير، وفي أن يكون هذا التغيير عادلاً متوازناً محسناً، كما هي رسالة 'الرحمة للعالمين' التي ينشدها المسلمون. وكلما ازدادت الأزمة العالمية متعددة الأبعاد حدة، كلما ارتفعت الأصوات^{٢٠} هنا وهناك بأهمية إعادة اكتشاف التراث الإسلامي العربي الاقتصادي، الذي يؤمل منه أن يوفر حلولاً ناجعة لتلك الأزمة. فما بال أهل هذا التراث أنفسهم معرضين عن أخذ زمام المبادرة، بل ويحجمون عن الحديث في الأمر كله بدعاوى أوهن من بيت العنكبوت!

ومن الجدير بالذكر أن تحقيق هذا الأمل الواقعي يحتاج إلى جهد وجد ليس بالهين، يقوم فيه الباحثون التربويون المهتمون باللغة العربية الدور الأبرز من خلال تطويع مناهجهم ومقرراتهم وبرامج تدريبهم للأهداف الاقتصادية المثالية والواقعية معاً التي ترنوها الأمة، ومن ورائها البشرية جمعاء.

٦. عربية الاقتصاد واقتصاد العربية

نحو مشروعات بحثية على قاعدة التكامل المعرفي

Kearaban Ekonomi dan Ekonomi Bahasa Arab

Menuju proyek-proyek riset pembelajaran berdasarkan integrasi pengetahuan

١,٦. منطق التكامل المعرفي في تناول قضية العربية والاقتصاد:

Kerangka integrasi pengetahuan dalam kajian relasi bahasa Arab dengan ekonomi

تدعو الورقة لأن يرتكز التعاون النظري حول قضية 'العربية والاقتصاد' على قاعدة التكامل المعرفي متداخل الحقول (*Interdisciplinary*)، ناهضاً على عمودين بحثيين هما 'عربية الاقتصاد' و 'اقتصاد العربية' بينهما قنطرة بحثية جامعة هي 'مجتمع المعرفة'، كما يوضح ذلك الشكل (٨) أدناه.

يهتم عامود 'عربية الاقتصاد' بمناقشة تأثير العربية في الاقتصاد عن طريق إسهامها في تشكيل الخطاب الاقتصادي أو نقده، سواء على المستوى

^{٢٠} الغرب يرى الإسلام منقذاً في الأزمة المالية المعاصرة

<http://www.elshaab.org/thread.p>

hp?ID=9683

^{٢١} الإنسالية والخائلية هما مصطلحان من صك المفكر العلامة د. نبيل علي صاحب الأعمال الشهيرة في الثقافة

٣) ترجمة المفاهيم الاقتصادية: رؤية نقدية

terjemahan konsep ekonomi: pandangan kritis

مثال: إشكالية الترجمة ودورها في حرف مدلولات السياسة الاقتصادية لمفهوم الليبرالية.

ب. لغة الاقتصاد: رؤية إسلامية عربية

Bahasa ekonomi: perspektif Islami Arabi

يعد هذا المحور انعكاساً للدور الحضاري الثاني لتعليم اللغة العربية كنافذة على الكون المسطور وكقنطرة حضارية بين المسلم وماضيه التليد، كما يعد تكاملاً معرفياً بين حقول تعليم اللغة العربية والتعليم الإسلامية والتاريخ الإسلامي والاقتصاد. ويشمل قضايا من أهمها:

١) نقد مفاهيم الخطاب الاقتصادي السائد (في مجالات الإنتاج والتوزيع والتسويق) وتقديم بدائل قرآنية أو سننية (سنة النبي صلى الله عليه وسلم) لها

Kritik diskursus ekonomi dari perspektif Islami dan mengajukan alternatifnya dari Wahyu

مثال: صناعة الإعلان: رؤية عربية قرآنية أو نبوية.

٢) نقد المفاهيم الاقتصادية الوافدة من وجهة نظر تراثية إسلامية (يحبذ للغاية استكشاف مكنونات التراث الإسلامي الاقتصادية مع التركيز على الصياغات اللغوية العربية بها)

Kritik diskursus ekonomi dari perspektif Islami dan mengajukan alternatifnya dari Turāṣ

مثال: السياسة المالية في ظل الأزمات الاقتصادية: رؤية تراثية عربية من وحي كتاب الخراج لأبي يوسف.

٣) الرؤية الاقتصادية الإسلامية من منظور تعليم اللغة العربية

Ekonomi Islami: perspektif pembelajaran bahasa Arab

مثال: كيف يمكن ترجمة القيم والمفاهيم الاقتصادية الإسلامية إلى دروس في تعليم اللغة العربية (دروس للمطالعة أو للاستماع أو لتدريب على الحوار أو الكتابة)؟



شكل {8}: منطلق التكامل المعرفي بقنطرة مجتمع المعرفة في تناول قضية العربية والاقتصاد

٢,٦. أمثلة لمشروعات بحثية حول علاقة العربية بالاقتصاد من منظور التكامل المعرفي:

Contoh-contoh proyek riset hubungan bahasa Arab-ekonomi

تجتهد هذه المشروعات من أجل تقديم نقد للخطاب الاقتصادي الراهن من وجهة نظر عربية، ومن وجهة نظر الوحي الإلهي والتراث الإسلامي، كما تهدف إلى نقد الفكر الاقتصادي الخاص بالحقول المعرفية حول العربية، وبالأخص تعليمها، نحو زيادة جدواها الاقتصادية وتفعيل سياستها التخطيطية لإدراك الأهداف التنموية للأمة.

أ. لغة الاقتصاد: رؤية عربية

Bahasa ekonomi: perspektif Arabi

يعد هذا المحور انعكاساً للدور الحضاري الأول لتعليم اللغة العربية كنافذة على الكون المنظور، كما يعتبر تكاملاً معرفياً بين حقول تعليم اللغة العربية والاقتصاد. ويشمل قضايا من أهمها:

١) نقد مفاهيم الخطاب الاقتصادي السائد

kritik diskursus ekonomi berjalan

مثال: مشكلة الندرة (Scarcity) في الفكر الاقتصادي: رؤية تربوية عربية.

٢) الرؤية الاقتصادية للغة العربية مقارنة بغيرها من اللغات: قيماً وتخطيطاً وتنمية وإنتاجاً وتوزيعاً واستخداماً

studi komparatif perspektif kebahasaan dari ekonomi antara bahasa Arab dan bahasa-bahasa lainnya

مثال: الاستخلاف والاستدامة (Sustainability): رؤية مقارنة من منظور تعليم اللغة العربية.

مثال: تقييم دور محتوى مفردات مقرر اللغة العربية في تكوين مهارات العمل لدى طلاب ليسانس الآداب قسم الصحافة.

٣) تقديم بدائل متكاملة ومتوازنة ومستدامة للتخطيط اللغوي العربي السائد، وكذلك لمنظومتي التعليم واللغة العربيين، بشكل يضمن تفعيل أدوار تعليم اللغة العربية في تحقيق الآمال الكبرى للأمة الإسلامية، وتساهم في عملية البناء الحضاري الإنساني البديل بشكل عام.

Mengajukan alternatif-alternatif yang seimbang dan berkesinambungan bagi kebijakan dan perencanaan kebahasaArabian yang berjalan

مثال: مقترح للتخطيط اللغوي العربي على المستوى الوطني (الولائي، المحلي) في إندونيسيا (في يوجياكرتا، في ناحية سليمان)

أو: مقترح للتخطيط اللغوي المتكامل لطلاب مرحلة التعليم الأساسي في جاوى الغربية

**** ملاحظات حول مدى الفعالية الحضارية لتعليم وتعلم العربية والعلوم الإسلامية في إندونيسيا**

Beberapa catatan mengenai tingkat efektivitas pembelajaran bahasa Arab dan ilmu-ilmu keIslaman dalam pembangunan peradaban Indonesia kini

في إندونيسيا، يتجاوز عدد المعاهد الدينية المهمة بالدراسات العربية والإسلامية السبعة وعشرين ألف معهد^{٢٢}، وتضم ما يقارب الأربعة ملايين طالبة وطالب^{٢٣}، ناهيك عن الجامعات الإسلامية التي يقارب عددها التسعمئة^{٢٤}، ويربو عدد طلابها على الستمئة ألف^{٢٥}. وعلى الرغم من هذا الحضور الهيكلي القوي، إلا أن الحضور (الحضارة) الفعلي للإسلام

ووفقاً لموقع جريدة ريوبليكا (وتعني 'الجمهورية'، وهي الجريدة القومية الثانية على مستوى إندونيسيا بعد كومباس التي تعني 'البوصلة') في شهر ديسمبر ٢٠١٣ فقد بلغ عدد تلك المؤسسات ٨٨٠ مؤسسة:

<http://www.republika.co.id/berita/pendidikan/dunia-kampus/13/12/19/my1c5d-uu-rintis-kerja-sama-perpustakaan-digital-dengan-perguruan-tinggi-islam>

^{٢٥} وفقاً لبيانات وزارة الشؤون الدينية الإندونيسية <http://pendis.kemenag.go.id/file/dokumen>

[/booklet04tab01.pdf](#) ص. ٢١٤)

ج. اقتصاد اللغة: نحو تخطيط أكثر فعالية للغة العربية وتعليمها

Ekonomi bahasa Arab: menuju perencanaan pembelajaran bahasa Arab yang lebih efektif

يعد هذا المحور انعكاساً للدور الحضاري الثالث لتعليم اللغة العربية كقنطرة حضارية بين المسلم وأمتة، إضافة إلى إسهام هذا المحور في الحوار الجاد بين الحقل ومحركات التغيير من حوله، وبين الحقل ومختلف الحقول العلمية الأخرى في تكامل معرفي. ويشمل قضايا من أهمها:

١) نقد التخطيط السياسي الحالي لتعليم اللغة العربية الذي يثبط من إسهامات الحقل في عمليات التنمية الاقتصادية والحضارية للشعوب الإسلامية.

Kritik kebijakan pembelajaran bahasa Arab berjalan yang menghambat kontribusi bidang itu dalam proses pembangunan ekonomi dan peradaban

مثال: تقييم دور التخطيط اللغوي في تنمية مهارات العمل لدى طلاب المرحلة الجامعية في إندونيسيا.

٢) نقد المنظومة الداخلية لتعليم اللغة العربية (من مقررات دراسية ومنهجيات وبرامج إعداد للمعلمين وكيانات تعليمية) التي تجعل من علوم اللغة العربية (كالمعجم والقواعد واستخدام اللغة ومعالجتها آلياً) غير فعالة بالشكل المطلوب في عمليات التنمية وحل الأزمات الاقتصادية للشعوب الإسلامية.

Kritik sistem inti pembelajaran bahasa Arab (kurikulum, penyiapan guru, instansi, ...) yang menjadikan ilmu-ilmu keArabian (perkamusian, tata bahasa, ...dsb) kurang efektif dalam proses pembangunan

^{٢٢} بناء على البيانات المتوفرة على موقع 'الإدارة العامة للتعليم الإسلامي' بوزارة الشؤون الدينية الإندونيسية، عبر وثيقة "إحصائيات التعليم الإسلامي للعام ٢٠١١-٢٠١٢".

<http://pendis.kemenag.go.id/file/dokumen/booklet02tab01.pdf> (ص. ١٥١)

^{٢٣} المرجع السابق، ص. ١٥٢

^{٢٤} وفقاً للبيانات المنشورة على موقع "الإدارة العامة للتعليم الإسلامي" بوزارة الشؤون الدينية؛ بلغت جملة مؤسسات التعليم العالي الإسلامية عام ٢٠١٢؛ بلغت ٦٤٥ مؤسسة:

<http://pendis.kemenag.go.id/file/dokumen/booklet04tab01.pdf> (ص. ٢١١)

التنسيق والتآزر بين تلك المؤسسات، وغياب مقاصد مشتركة لها. وإذا أخذنا بالاعتبار المساحة الشاسعة

والعربية فيها، بلا مبالغة، هزيل^{٢٦}. وهذا الهزال لا بد وأن يسوقنا الاستدلال المنطقي بشأنه إلى ضعف

ومن مظاهر هذا الهزال، إعلامياً، خلو إندونيسيا من الجرائد الصادرة بالعربية، وكذا المجلات (إلا واحدة يتيمة باللغة العربية هي 'آلو إندونيسيا'، وهي أقرب لمجال الدعايات منها لمجال الفكر)، وخلوها من محطات تلفاز ناطقة بالعربية، واختفاء العربية من واجهات مواقع الإنترنت الحكومية والشعبية الرئيسية. ومن مظاهره، إبداعياً، شبه انعدام للكتاب والشعراء والنقاد الإندونيسيين الذي ينتجون أعمالهم بالعربية.

ومن مظاهر هذا الهزال، فكرياً، أيضاً شبه اختفاء اللغة العربية من خارطة التفكير التنموي الإسلامية الإندونيسية، ونعني بذلك أن تصير المفاهيم العربية (التي تمتلئ بها اللغة الإندونيسية) مرجعاً حين تبنى التصورات والمفاهيم؛ كأن تتخذ التقوى (takwa) والحضارة التي يؤولها الإندونيسيون إلى الأدب (per-adab-an) أساساً للمسلك الشخصي والمجتمعي، وأن تتخذ الأخلاق (akhlak) والعقل (akal) منهجاً لصونه، وأن تتخذ الزكاة (zakat) وتجنب التبذير (mubazir) أساساً لبنائه اقتصادياً... وهكذا. فكل واحد من هذه المفاهيم العربية يبطن خارطة للوجود تختلف عن نظرائه في اللغات الأخرى. فالزكاة مثلاً تعني النماء وتعني الطهارة في ذات الوقت، على حين نجد مصطلحاً مثل development مثلاً لا يعني سوى التطور، بغض النظر عن اتجاه هذا التطور. إن عدم حضور المفهوم العربي داخل خارطة التفكير الإندونيسية أدى لسلب العربية أحد أهم نقاط قوتها وهي كونها نافذة علمية منظومية مقاصدية على العالم، كما سيلي في المقدمة الخامسة بإذن الله. إن قسطاً كبيراً من هذا الهزال يمكن إرجاعه لضعف الحضور العربي في العالم عموماً، ولميراث حقبة الاحتلال الغربي لإندونيسيا (هولندياً ويابانياً وإنجليزياً)، خاصة الهولندي، حيث حوربت العربية وبدلت الأبجدية الإندونيسية التي كانت تكتب بها بأخرى لاتينية، وأنشئت المدارس العامة لإزاحة المدارس الدينية عن توجيه استراتيجيات التنمية عن طريق نخب لم تتشرب العربية ولا الوحي.

. فضلاً راجع في هذا:

الحاج خير الوليد محمد (٢٠١٢). تاريخ اللغة العربية

في إندونيسيا

<http://choiruwali.blogspot.co.id/2012/11/>

blog-post_6.html, diakses pada 5 Januari 2016.

وعلى الرغم من كل هذا، إلا أن الفترة الممتدة منذ الاستقلال (١٩٤٥) وحتى الآن، كانت كافية لإحداث نقلة نوعية في الحضور العربي في إندونيسيا، إن أحسن استثمار الإمكانيات المتوفرة، وإن قام كل طرف من الأطراف المعنية بدوره، وعلى رأسهم الدول العربية تأكيداً.

وفي هذا السياق، ومما يجدر التنويه به، أن درس الإسلام والعربية قد دخل مرحلة جديدة في إندونيسيا، جنباً إلى جنب مع العملية التعليمية كلها، منذ أن أصدرت المحكمة الدستورية العليا الإندونيسية حكمها رقم (13/PUU-VI I) (2008) باعتماد ٢٠% من ميزانية الدولة لصالح التعليم، وهو ما

^{٢٦} مؤشرات هذا الحضور الهزيل كثيرة، لعل أصرحها، وأصدمها، هو أن قلة قليلة من الإندونيسيين هي التي تفقه ما تتلوا من آيات القرآن. ففي دراسة مسحية قام بها معهد غوته الألماني (Goethe-Institut) بجاكرتا، متعاوناً مع مؤسسة فريدريك ناومان للحرية (The Griedrich Naumann Foundation for Freedom)، ومؤسسة المسوح الإندونيسية (Lembaga Survei Indonesia)، ومركز الاستقلال لبحوث الرأي العام بماليزيا (Merdeka Center for Opinion Research Malaysia)، وصدرت عام ٢٠١١، والتي كان عنوانها: نسق القيم، والحياة المثالية، والآمال للشباب المسلم في جنوب شرق آسيا، وشملت ٢٥٠٠ شاباً وشابة في إندونيسيا وماليزيا، منهم ١٤٩٦ في محافظات إندونيسيا الثلاثة والثلاثين، انتهت الدراسة إلى أن ٩,٩% فقط من الشباب الإندونيسي 'يعرف' (tahu) كل سور القرآن. وأن ١١,٧% يعرفون قسطاً كبيراً من السور، وأن القسم الأكبر ٧٨,٤% يحفظون (hafal) بعض السور. فضلاً راجع في هذا:

Goethe Institute et. al. (2015). Tata Nilai, Impian, Cita-cita: Pemuda Muslim di Asia Tenggara. Jakarta: Goethe Institut. http://www.goethe.de/ins/id/pro/jugenddstudie/jugendstudie_id.pdf, diakses pada 5 Januari 2015.

وعلى الرغم من الصياغة اللغوية المشككة لحاصل الدراسة، حيث تخلط بين المعرفة والحفظ والفهم، إلا إننا نستطيع أن نستشف منها الحقيقة الصادقة الصادمة التي تواجهنا أُن ذهابنا، وفي مختلف الطبقات والمهن ومستويات التعليم في إندونيسيا؛ وهي أن الإندونيسيين يعتمدون على الحدس أكثر من العلم في تعلقهم بالإسلام. وهو أمر لا تُعرف خطورته إلا حينما يدعى الإندونيسي إلى النقاش أو إلى تغيير دينه! إن التعلق الحدسي بمنظومات الإيمان، غير القائم على العلم، يشي باحتمالات أكبر بالتحول عن الدين، وهو ما نلاحظه من انخفاض مستمر لنسبة المسلمين الإندونيسيين مقارنة بالنصارى، وبخاصة في العقد الأخير. فضلاً راجع في هذا:

Pew Research Center (2014). Global Religious Diversity: Half of the Most Religiously Diverse Countries are in Asia-Pacific Region. <http://www.pewforum.org/files/2014/04/Religious-Diversity-full-report.pdf>, accessed on 25/4/2015.

كما يقدر البعض عدد المسلمين المبدلين لدينهم سنوياً بحوالي ٢ مليون شخصاً. فضلاً راجع في هذا:

<http://www.dakta.com/opini/2116/jumlah-muslim-di-indonesia-terus-menurun>, diakses pada accessed on 25/4/2015.

تلك التداخلات مع تزايد كبير في عدد المدارس والمعاهد والجامعات الإسلامية.

إن الحضور الضعيف على مستوى السياسات التنموية، أي المضمون الفعلي للحضور (الحضارة) الإسلامية في إندونيسيا، مقابل الحضور القوي على مستوى القانون، ليدكرنا بالقوة العددية للمؤسسات التعليمية مقابل الضعف الكبير في مستوى المعرفة بالإسلام لدى الشباب المذكور سابقا. ومثل تلك المفارقات هي بالتحديد ما يستوجب توحيد المقامات حول المقاصد والأهداف المشتركة للإسلام والمسلمين في إندونيسيا.

٧. عربية الاقتصاد واقتصاد العربية

نحو مشروعات عملية على قاعدة التنسيق القطاعي والتآزر الوظيفي

KeAraban Ekonomi dan Ekonomi Pembelajaran Bahasa Arab: menuju proyek-proyek amaliah berdasarkan koordinasi antar sektor dan sinergi antar fungsi

١,٧. منطق التنسيق القطاعي والتآزر الوظيفي في استثمار العربية اقتصادياً

Kerangka koordinasi sektoral dan sinergitas fungsional pada investasi ekonomi dalam pembelajaran bahasa Arab

وبناء عليه، تدعو الورقة إلى مشروعات (قانونية وتنظيمية، تربوية وإعلامية، تجارية وخيرية، تنسيقية ومشتركة؛ محلية وإقليمية ودولية) لاستثمار معارف العربية لخدمة قضايا الأمة الاقتصادية، عبر

للبلاد، وأجواء الديمقراطية والحرية السائدة منذ مطلع الألفية الجديدة، فضلاً عن وسائل الاتصال الحديثة غير المكلفة، لتبيننا ضرورة وإمكانية إقامة حوار حقيقي بين تلك المؤسسات، يتمخض عنه جهد تعاوني خلاق؛ شريطة أن يسبق ذلك الحوار مناغمة للمقامات والقواسم المشتركة.

ويحضر الإسلام، ناهيك عن العربية، حضوراً ضعيفاً أيضاً على صعيد سياسات التنمية. فالشريعة والإسلام لا يردان إلا عرضاً، وإن وردا، فهما إما يردان بشكل نفعي، وإما بشكل سلبي. فكلمة الإسلام لم ترد إلا مرتين في خطة التنمية القومية طويلة الأجل الحالية، وكلمة الشريعة لم ترد إلا مرة واحدة. فالمناسبة الأولى التي وردت فيها كلمة الإسلام هي مناسبة نفعية، حيث تدعو الوثيقة القائمين على السياسة الخارجية الإندونيسية إلى 'بناء سمعة دولية لإندونيسيا باعتبارها دولة قادرة على المنج بين تطلعات المسلمين والديمقراطية'^{٢٧}، وكأن الأصل في الإسلام أنه لا يمتزج مع الديمقراطية، وكأن الديمقراطية هي العامل الأساسي الجالب للسمعة الجيدة. والمناسبة الثانية، ترد فيها عبارة 'الشريعة الإسلامية'، وهي مناسبة سلبية، حيث تدفع الوثيقة بأن أحد التحديات في المجال السياسي هو 'الحساسيات السياسية التي لم يتم بعد تسويتها مثل مسألة الفيدرالية ومسألة إعمال الشريعة الإسلامية'^{٢٨}.

وبخلاف الواقع التخطيطي الرسمي للتنمية، نجد حضوراً متزايداً للإسلام، ولتداخل الشريعة الإسلامية مع مجالات عدة أهمها قطاعات الأسرة والبنوك والحج والزكاة والوقف والمحاكم الشرعية^{٢٩}. وبشكل خاص تشهد إندونيسيا تصاعداً لدور المحاكم الشرعية، وذلك عبر القانون ٢٠٠٦/٣ حول المحاكم الشرعية (المعدل للقانون ١٩٨٩/٧)، الذي منحها صلاحيات الفصل في قضايا الاقتصاد الإسلامي، بعد كانت صلاحياتها مقصورة على قضايا الأسرة. وتتصاعد

أدى، جنباً إلى جنب، مع صعود جيل جديد من القيادات الشابة الإندونيسية في ظل عصر الإصلاح الديمقراطي، والحوكمة الجيدة، إلى نشوء موجات تحديثية مطردة لعل أهمها توجه نحو المعيارية والتكاملية في تسيير العملية التعليمية عامة، وفي مجال الدرس العربي بشكل خاص. لكن هذه الموجة الجديدة لم يزل يعترضها الكثير من العوائق لعل أهمها ضعف البنى التحتية (من موارد بشرية وسياسات لغوية) وتخاذل بعض الأطراف المعنية مثل الدول العربية.

فضلاً راجع في هذا:

علي عبد المنعم (٢٠١٥). مقدمات تأسيسية من أجل حوار بناء حول مستقبل العربية في إندونيسيا. ضمن: اللغة العربية في إندونيسيا. الرياض: مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز لخدمة اللغة العربية.

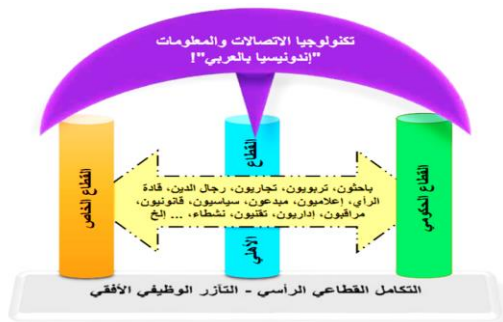
^{٢٧} نص خطة التنمية طويلة الأجل القومية الإندونيسية ٢٠٠٥-٢٠٢٥، الباب الثاني، الوضع الراهن، السياسة، الفقرة السادسة.

Undang-undang no. 17 tahun 2007 tentang Rencana Pembangunan Jangka Panjang Nasional 2005-2025

^{٢٨} المرجع السابق، نص الخطة، الباب الثاني، التحديات، السياسة، الفقرة الثانية

^{٢٩} من تلك القوانين: القرار الرئاسي رقم ١٩٩١/١ حول مجموعة القوانين الإسلامية للأسرة، القانون ١٩٩٩/٣٨ حول إدارة الزكاة، القانون ٢٠٠٨/١٣ حول تنفيذ عبادة الحج، القانون ٢٠٠٨/٢١ حول البنوك الشرعية

حضارية بين الإنسان المسلم وأمته، كما يسعى إلى تحقيق التكامل المعرفي بين حقول تعليم اللغة العربية والاقتصاد وتكنولوجيا المعلومات. فعبر هذا النشاط، سيتم التعاون بين مختلف الباحثين المهتمين لتقديم مشاريع عمل، بناء على تكنولوجيا المعلومات أساساً، لاستنطاق المعالم والفرص الاقتصادية والتجارية الإندونيسية باللغة العربية، واستدماج هذا الاستنطاق في دروس العربية في مختلف مراحل التعليم في إندونيسيا. والشكل (٩) أدناه يوضح مفهوم التكامل القطاعي والتأزر الوظيفي تحت مظلة تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات، من أجل استثمار المعارف العربية لخدمة قضايا الأمة الاقتصادية، كما ينعكس في مقترح العلامة التجارية (إندونيسيا بالعربي)!



شكل (٩): منطق التكامل القطاعي والتأزر الوظيفي تحت مظلة تقنية الاتصالات والمعلومات كما ينعكس في مقترح العلامة التجارية "إندونيسيا بالعربي"!

هذا، ويمكن أن تضم "إندونيسيا بالعربي" كعلامة تجارية مقترحة الأنشطة التالية:

١,٢,٧. بشكل عام، ينصح بطلب المشورة من أهل الاختصاص الاقتصادي أو الديني أو التقني كي يكتسب الجهد البحثي المبذول قيمة التكامل المعرفي والصحة العلمية. ولأهل التخصصات الأخرى من غير العربية، يرحب بمجهوداتهم على أن تتضمن مشورة مع أهل الاختصاص في العربية.

Keniscayaan kerjasama antar disiplin ilmiah dan sektor amaliah

٢,٧,٢. وكذلك ينصح بطلب المشورة من الهيئات المختصة كوزارة السياحة أو الاقتصاد أو التجارة أو مصلحة الحج أو العمالة لدى القيام بجهد بحثي أو إبداعي في النشاط الثاني (ورش العمل).

Keniscayaan konsultasi antar peneliti dan instansi terkait

إن طلب المشورة ذلك يعد تجسيدا للحوار العملي مع محركات التغيير الواقعية من جهة، وتحقيقاً للحوار العلمي مع الحقول الأخرى، وهما أمران على

تعاون التخصصات المهنية المختلفة، اعتماداً على تكنولوجيا المعلومات والاتصالات أساساً.

يرتكز هذا التعاون على قاعدة التكامل التطبيقي متأزر القطاعات والوظائف (في مقابل التكامل المعرفي متداخل الحقول والفروع المعرفية أعلاه) في مجال علاقة العربية بالاقتصاد. وينهض هذا التعاون على أعتاق متخصصين من القطاعات الرئيسية الثلاثة: الحكومة والخاص وغير الحكومي. هؤلاء المتخصصين تتنوع ميادينهم التطبيقية بين وظائف عدة كالتربيين والإعلاميين والمبدعين والقانونيين والإداريين وقادة الرأي والنشطاء والمراقبين المهتمين. كما تدعو الورقة لأن تتشابهك مجهودات هؤلاء المتخصصين عبر مظلة من تكنولوجيا المعلومات والاتصالات كتخصص تطبيقي جامع ومتغلغل في كل هذه الوظائف والأدوار معاً.

٢,٧. اقتراح علامة تجارية من أجل تفعيل العربية اقتصادياً: إندونيسيا بالعربي!

Mengusulkan Merek Dagang (Trademark) Demi Revitalisasi Pembelajaran Bahasa Arab Melalui Aktivitas Ekonomi: INDONESIA BI-AL-'ARABI!

وأخيراً، وبناء على النماذج المفاهيمية السابقة، تقدم الورقة مقترحاً بعلامة تجارية (Trademark) تصلح لأن تكون عنواناً لحزمة من المشروعات البحثية والتخطيطية والتطبيقية، التي تتم على قاعدتي التكامل المعرفي والتأزر الوظيفي بين المهتمين بالمعارف العربية في إندونيسيا. هذه العلامة التجارية، التي تدعو الورقة للترويج لها عبر مختلف تقنيات الاتصالات والمعلومات المتاحة، تمثل الدور الذي يمكن أن تضطلع به هذه التقنيات كمظلة للتعاون بين القطاعات والوظائف المختلفة في مجتمع المهتمين بالعربية في علاقتها بالقضايا الاقتصادية في إندونيسيا.

وتطلق الورقة على هذه العلامة التجارية المقترحة: إندونيسيا بالعربي!! وتركز الورقة في طرحها هذا على إندونيسيا؛ إندونيسيا التي تريد لها الورقة أن تنطق معالمها الاقتصادية بالعربية، تمهيداً لإقامة تعاون اقتصادي حقيقي بينها وبين الدول العربية. إن ذلك التعاون، إن أحسن تحقيقه، سيوفر فرص عمل للخريجين الحاصلين على درجات علمية في المعارف العربية، ومن ثم ينعكس إيجاباً على واقع تعلم العربية بشكل خاص، ويزيد من تمكين العربية من لعب دورها الحضاري بشكل عام.

يسعى طرح "العلامة التجارية" هذا إلى ترجمة الدور الحضاري الثالث للغة العربية كقنطرة

مثال: يتم إنجاز عدة مقابلات في عدة معاهد من تيارات إسلامية مختلفة في منطقة معينة، وبيان آمال طلابها في التواصل مع الأساتذة والطلاب العرب، بشكل يعكس خصائص البيئة الإندونيسية لتلك المعاهد.

٨,٢,٧. النباتات الطبية والتقاليد الصحية في نوسانتارا

Tanaman obat dan pengobatan tradisional di Nusantara

مثال: يتم تقديم إحصاء مبدئي عن أسماء النباتات العلاجية التي يستخدمها سكان منطقة معينة في إندونيسيا باستخدام برنامج أكسس (MS Access) أو أية برامج قواعد بيانات أخرى. أو يتم تنفيذ مطويات (Brochures) عن نباتات معينة باستخدام برنامج بابلشر (MS Publisher) أو غيره.

٩,٢,٧. رسائل إعلانية قصيرة عن مناطق إندونيسيا المختلفة

Pesan iklan singkat tentang berbagai daerah Indonesia

يتم التركيز هنا على صياغة رسائل دعائية سياحية عن كل منطقة في إندونيسيا تؤهلها لتعرض كإعلانات على محطات التلفاز العربية وعرضها من خلال فيلم قصير (دقيقة على الأكثر) باستخدام برنامج تحرير الفيديو الكثيرة المتداولة.

مثال:

- جوكجاكرتا: تقاليد لا يمحوها الزمان (وفي الخلفية عرض لمعبد بروبودور وقصر السلطان)
- جاكرتا: بتافيا المتجددة (وفي الخلفية عرض لتقاليد البتاوي الذي يعيش جنبا إلى جنب مع المباني الحديثة الشاهقة)
- هالماهير: عوالم البحار المتألقة (وفي الخلفية عرض يظهر صفاء الشطآن والكائنات البحرية المتنوعة في الأشكال والألوان) ... إلخ.

١٠,٢,٧. ترجمة المواقع الإلكترونية للوزارات وحكومات المحافظات والمصالح والهيئات المحلية المعنية بالعلاقات والتجارة الخارجية مع العالم العربي مثل وزارة الخارجية، والتجارة، والتعليم، والشؤون الدينية، والصناعة، والاقتصاد، والسياحة، وإحصائيات مختارة من جهاز الإحصاء المركزي الإندونيسي ... وغيرها.

قدر كبير من الأهمية لأي حقل أو تخصص يرغب في التطور والاستدامة في عالم اليوم.

٣,٢,٧. هيكل التبادل التجاري بين إندونيسيا والعالم، ونصيب العالم العربي منه

Struktur transaksi dagang antara Indonesia dan dunia, dan jatah dunia Arab darinya

مثال: ترجمة جانب من إحصاءات جهاز الإحصاء القومي الإندونيسي (Badan Pusat Statistik) الخاص بالتجارة الخارجية مع العالم، مع التركيز على العالم العربي، وصياغة هذه الترجمة في شكل جداول باستخدام برنامج إكسل (Excel) أو غيره.

٤,٢,٧. اقتصاديات الحج في إندونيسيا

Perekonomian haji di Indonesia

مثال: يتم تصوير فيلم قصير مدبلج بلغة عربية عن عدد الحجاج الإندونيسيين واحتياجاتهم ورغباتهم ذات الجدوى الاقتصادية، والتي يمكن ترجمتها لفرص عمل لإندونيسيين آخرين أو عرباً في موسم الحج.

٥,٢,٧. اقتصاديات العمالة الإندونيسية المهاجرة في البلاد العربية

Perekonomian tenaga kerja asing pada negara Arab

مثال: يتم تجميع بيانات كلية عن العمالة الإندونيسية المهاجرة، وبيان نصيب الدول العربية منها، وأهم الفرص والمشكلات التي تواجهها هذه العمالة في بلد المنشأ وبلد العمل، مع بذل جهد في تحويل هذه الفرص والمشكلات إلى مجالات للتعاون المثمر بين البلاد العربية وإندونيسيا.

٦,٢,٧. السياحة الطبيعية في الأرخبيل الإندونيسي: الفرص والتحديات

Wisata alam di Indonesia: peluang dan tantangan

مثال: يتم تصوير فيلم قصير (١٠ دقائق) أو عرض فلاش (Flash) عن مغامرة طالبين أحدهما إندونيسي والثاني عربي عبر الأرخبيل الإندونيسي بجباله البركانية العديدة.

٧,٢,٧. سياحة المعاهد الدينية (Pesantren) في إندونيسيا

Wisata pesantren di Indonesia

بكوكبة المعارف العربية؛ ذلك الموقف الذي يبدو فيه المشتغلون بهذه المعارف منكفئين على درس العربية في ذاتها، دون اعتبار كاف للسياق الذي لم يعد فقط يتهدد المعرفة العربية بوجود رمزي، بل تخطاه إلى تهديد الإنسان العربي والأرض العربية بوجود مادي. ولا نبالغ إن قلنا إن هذا الموقف الخطير بات يتهدد الإنسانية جمعاء بما يحمله في طياته من اختلاف عميق للتوازنات الطبيعية والنفسية والمجتمعية والحضارية؛ إنه ظهور للفساد في العالمين!

واخترنا قضية العربية والاقتصاد كإحدى القضايا التي تجسد حالة المعارف العربية المأزومة بانقطاعها عن سياقاتها تلك. وقطعنا عبر هذه الورقة أشواطاً في تبيان طريق الخروج من هذا الموقف الخطير وتبعاته التي تشبه القيامة الحضارية للإنسان العربي خاصة وللإنسانية جمعاء، طريق للخروج قوامه التكامل المعرفي والتعاون القطاعي والتأزر الوظيفي.

واقترحنا في النهاية مشروعاً لعلامة تجارية يمكن اعتبارها مظلة لجهود كل من التكامل المعرفي والتعاون القطاعي والتأزر الوظيفي بين مختلف الباحثين والفاعلين المهتمين بقضية الاقتصاد والعربية في إندونيسيا. أملين من المولى الكريم أن يوفقنا جميعاً لما يحب ويرضى، نأمل أن ترى مقترحاتنا المتواضعة هذه النور، استعادة لدور العربية المنشود، وسداً للفجوة الهائلة في الوعي والممارسة الإسلاميين العربيين تجاه هذا الأمر. وأخيراً.. نرفع أكف الضراعة إلى الله سبحانه أن يتجاوز عن تقصيرنا، وأن يجبر عجزنا، إنه ولي ذلك والقادر عليه سبحانه.

والله أعلم.. وأحكم.. وأرحم

Menerjemahkan situs-situs internet kementerian, pemerintah daerah dan dinas-dinas terkait

١١,٢,٧. مشروعات تدوين بالعربية عن المعالم والفرص الاقتصادية في محل الإقامة الخاص بالباحث.

Meluncurkan gelombang blogging dan vlogging dari peserta didik mengenai peluang ekonomi pada tempat tinggalnya

١٢,٢,٧. استخدام كل ما سبق كمادة لإعادة تصميم مقررات العربية في مختلف مراحل التعليم، على شكل إصدار سلسلة كتب أو وسائل متعددة، متدرجة بحسب المستوى التعليمي، تحمل عنوان "إندونيسيا بالعربي!"

Menggunakan bahan hasil semua usaha di atas dalam menyusun ulang kurikulum-kurikulum pembelajaran bahasa Arab pada berbagai jenjang pendidikan, dan dipersatukan di bawah seri bernama Indonesia bi-al-‘Arabī

٨. خاتمة: عود على بدء

العربية والساعة الحضارية بين الانكفاء على الذات أو الانفتاح على السياق

Penutup: kembali ke titik permulaan

Bahasa Arab dan Kiamat Peradaban antara Penelungkupan pada Identitas Sempit atau Keterbukaan pada Konteks

حاولنا على مدار هذه الورقة ذات الجهد المتواضع تبيان حقيقة الموقف الخطير المحيط

Review Buku-Maqâshid al-Syarî'ah Ibn 'Asyur: Rekonstruksi Paradigma Ushul Fikih

Fuat Hasanudin

Fakultas Ilmu Agama Islam, Universitas Islam Indonesia, Yogyakarta, Indonesia
fuat.hasanudin@uii.ac.id

INFO ARTIKEL

Diterima 17 Oktober 2019
Direvisi 15 Januari 2020
Dipublikasi 22 Maret 2020

Kata kunci:

Maqâshid al-Syarî'ah, Ibn 'Asyur, Ushul Fikih

ABSTRAK

Artikel ini bertujuan untuk mengulas buku penting di dalam ilmu maqâshid al-syarî'ah yang ditulis oleh Muhammad Thahir bin 'Asyur. Buku yang menjadi titik tolak ilmu maqâshid al-syarî'ah untuk berdiri sendiri menjadi sebuah disiplin keilmuan. Isi buku ini menguraikan dan menformulasikan teori-teori maqâshid al-syarî'ah yang berserakan di buku-buku ushul fikih dalam satu kajian yang sistematis dan rinci. Ibn 'Asyur membagi buku maqashidnya ke dalam tiga bagian: Bagian pertama dan kedua merupakan landasar dan teori maqashid syari'ah, sedangkan bagian ketiga dikhususkan membahas aplikasi atas teori-teori maqâshid al-syarî'ah. Buku ini juga menegaskan adanya mata rantai pemikiran maqashid dari pendahulu-pendahulunya seperti al-Syatibi. Meskipun Demikian, Ibn 'Asyur tidak sebatas menyusun teori-teori yang berserakan, lebih dari itu, beliau mengembangkan dan memperkuat argumen dan metode dalam menemukan maqâshid al-syarî'ah.

Ibn 'Asyur dan Pemikiran Maqâshidnya

Ibn 'Asyur lahir di La Marsa, sebelah utara Kota Tunis. Beliau bernama Muhammad bin Muhammad bin Muhammad al-Thahir bin 'Asyur pada tahun 1879 H/ 1296 H dan wafat tahun 1296 H/ 1879 M. Nama kakeknya inilah yang disematkan pada beliau sehingga dikenal sampai sekarang sebagai Muhammad al-Thahir bin 'Asyur. Ibunya bernama Fathimah binti Muhammad al-'Azizi Bu'tur, Menteri di era Ali Bai. Beliau tumbuh di lingkungan ulama, sejak kecil telah dibimbing oleh ulama-ulama negeri Tunis, baik dari kalangan keluarga besarnya atau ulama lainnya. Masa hidup beliau menjumpai dua fase bersejarah:

fase di bawah penjajahan Perancis (1881-1956) dan fase kemerdekaan (1957-1973)¹.

Keluarga Ibn 'Asyur berasal dari silsilah asli Andalusia yang berhijrah ke Tunis untuk menyelamatkan agamanya setelah runtuhnya kekuasaan Islam di sana. Dari klan bin 'Asyur inilah lahir ulama-ulama besar di negeri Tunisia, seperti: Ahmad bin 'Asyur (Wafat 1839M), Muhammad bin 'Asyur (wafat 1849 M), Muhammad Thahir bin 'Asyur, kakek beliau (wafat 1868 M) dan Muhammad al-Fadhil bin 'Asyur (wafat 1970

¹ Husni Ismail, *Nazariyat al-maqashid 'inda Muhammad al-Thahir bin 'Asyur*, (Virginia:

Al-a'had al'alai li al-fikr al-islami, 1995), cet 1, hal 77.

M)². Para ulama dari keluarga bin ‘Asyur telah menjadi menara keilmuan negeri Tunis sekaligus mewarnai kekuasaan politiknya sampai sekarang.

Garis keturunan beliau adalah gabungan dari dua kemuliaan: Ilmu dan kebangsawanan (kekuasaan). Dari sisi keluarga besar Ibn ‘Asyur dapat dianalisa beberapa faktor yang menjadi pendorong lahirnya pemikiran *maqâshid al-syarî’ah* yang dituangkan dalam beberapa karya beliau. Faktor-faktor tersebut antara lain:

1. Keinginan kuat untuk mengembalikan kejayaan dan masa keemasan Islam yang telah luntur seiring mundurnya keilmuan Islam dan lemahnya penerapan nilai-nilai agungnya. Umat Islam di masa itu lebih condong memperhatikan kepada “kulit” syariat ini dari pada “inti buah”nya. Keluarga ibn ‘Asyur yang menyaksikan langsung bencana besar di Andalusia, melazimkan adanya tanggungjawab secara moral dan keilmuan yang ditanamkan pada keturunan mereka untuk memperhatikan upaya “membalas dendam” dalam makna yang positif: mengembalikan kejayaan Islam dari sisi keilmuan dan kekuasaan.
2. Sejak kecil telah tumbuh dalam tradisi keilmuan, sehingga sejak dini tertanam kesadaran bahaya besar dibalik perbedaan mazhab di dalam Islam. Perbedaan mazhab yang beragam

tersebut dapat berakibat negative bagi keutuhan dan persatuan umat Islam yang selanjutnya mengeroposkan kekuatan Islam. Beliau sangat konsen di dalam menemukan formulasi yang dapat menjadi titik temu bersama dan menyingkirkan *ta’asshub mazhabi*. Hal tersebut tertuang jelas pada ungkapan pertama beliau di dalam mengawali penulisan kitab *maqâshid al-syarî’ah*: “Kitab ini saya fokuskan pada pembahasan-pembahasan utama tentang *maqashid al-syarî’ah*, aplikasinya dan argumen-argumen penetapannya. Hal tersebut agar menjadi pelita bagi mereka yang mendalami agama, rujukan bagi mereka ketika berselisih pandangan dan berbeda zaman, juga menjadi sarana meminimalisir perbedaan pendapat para fuqoha dari berbagai tempat...”³

3. Kakek dari ibu beliau adalah seorang Menteri di kekaisaran Ali Bai, langsung atau tidak langsung telah mempengaruhi cara berfikir beliau tentang politik, sosial dan hukum negara. Kebersamaan dan mulazamah beliau dengan kakeknya mengambil peran dalam transformasi pola berfikir seorang penguasa dan kegundahannya di dalam membuat perencanaan dan strategi untuk mewujudkan stabilitas suatu negara baik, keamanan, ekonomi, hubungan sosial dan lain sebagainya

² Muhammad Husain, *Al-Tanzhir al-Maqashidi*, (Universitas al-Jazair, Disertasi, 2003), hal 24-25

³ Ibn ‘Asyur, *Maqashid al-Syarî’ah al-Islamiyah*, (Tunis: Dar al-Sahnuin, 2009), hal 3.

yang menjadi indikator kekuatan suatu negara tersebut.

Pergumulan dengan kakeknya ini menjadi bahan perenungan dan selanjutnya menjadi sebuah paradigma berfikir beliau. Maka, untuk mewujudkan strategi dan politik hukum dibutuhkan adanya kebebasan berijtihad dan membuka pintunya selebar mungkin, namun tetap tidak boleh keluar dari ajaran dasar Islam sebagai bingkai umumnya. Maka, di sinilah maqashid Syariah menemukan tempatnya. Ia dapat berperan sebagai rambu-rambu umum, sekaligus menjadi batasan secara detail dalam berijtihad yang memungkinkan bagi mujtahid selalu mengukur hasil ijtihadnya berada dalam ruh agama islam dan kaidah-kaidah dasarnya. Dalam waktu yang bersamaan, maqashid juga dapat membantu setiap individu dan lembaga-lembaga untuk menyelaraskan setiap aktifitas dan program kerja mereka dengan nilai-nilai syariat.

Membaca perjalanan hidup Ibn ‘Asyur dan karya-karya yang dihasilkan beliau dapat disimpulkan bahwa sosok Ibn ‘Asyur adalah seorang tokoh pembaharu yang menjadi salah satu embrio lahirnya Gerakan-gerakan pembaharuan di dalam Islam pada era itu. Beliau menjadi Grand syaikh al-Zaitunah dan menjadi tokoh berpengaruh saat itu di dunia

Islam. Syaikh Usman Bittikh, mufti Tunis menyampaikn di dalam muktamar majelis tinggi untuk urusan keislaman tahun 2010 di Mesir: “Syaikh Muhammad Abduh, Grand syaikh Al-Azhar sekaligus tokoh pembaharu Islam, (sewaktu mudanya) berkunjung dan banyak belajar dari Ibn ‘Asyur di al-Zaitunah. Ini berperan penting di dalam menggali paradigma pembaharuan dari syaikh Ibn ‘asyur.”⁴

Di samping faktor Pendidikan dan keluarga, Ibn ‘Asyur juga menduduki berbagai amanah dan jabatan pemerintahan dan keagamaan. Pemikiran maqashid yang dituliskannya, salah satunya adalah hasil buah fikiran dan refleksi mendalam dari berbagai amanah yang diemban. Beliau menghadapi secara langsung persoalan pemerintahan, hukum dan social dan keagamaan yang menuntut solusi. Perubahan paradigma ushul fikih yang cenderung kaku dan kebebasan berfikir dan berijtihad yang terkungkung karena muara pangkalnya dari kesalahpahaman terhadap syariat dan fungsinya, menjadi pemantik untuk serius merumuskan pemikiran maqâshid al-syarî’ah. Adapun beberapa jabatan yang pernah diemban beliau antara lain⁵:

1. *Qodhi qudhot* al-Malikiyah (semacam hakim agung) pada tahun 1913M/1332H, Mufti sejak tahun 1923 M.
2. Penasihat Pemerintah di bidang keagamaan

⁴ Usman Bittikh, *Abhas wa waqo’I al-mu’tamar al’Am al-Sani wa al-‘Isyrin*, (Kairo, 2010), hal 2.

⁵ Hawas Bari, *al-Maqayis al-Balaghiyyah fi al-Tahrir wa al-Tanwir*, (Disertasi Doktorat, Universitas al-Jazair, 1996), hal 18.

3. Syaikhul Islam al-Maliki tahun 1932 M dan Syaikh al-Zaitunah
4. Dewan pengajar di al-Zaitunah yang melahirkan berbagai ulama besar, termasuk anak beliau: Muhammad al-Fadhil bin 'Asyur.

Urgensi dan Metode Penetapan Maqâshid al-Syarî'ah

Mengapa Ibn 'Asyur disebut sebagai Pendiri disiplin ilmu maqashid al-syari'ah? Ini adalah pertanyaan pertama ketika kita membicarakan disiplin ilmu ini dan penting untuk dijawab. Salah satu jawaban yang paling relevan dan mendasar adalah lahirnya karya beliau "*maqasid al-Syari'ah al-Islamiyyah*", buku yang akan kita kupas isinya. Ini adalah buku pertama di dalam pemikiran hukum Islam yang memisahkan pembahasan maqâshid al-syarî'ah dari yang sebelumnya selalu menjadi bagian dari ushul fikih.

Buku ini terbagi ke dalam tiga bagian, di mana bagian pertama dan kedua berisi teori maqashid, sedangkan pada bagian ketiga dikupas lebih detail ranah aplikatifnya di dalam beragam hukum muamalat. Di dalam muqaddimah, Ibn 'Asyur menjelaskan bahwa bagian pertama adalah penjelasan tentang penetapan maqashid al-syari'ah, urgensinya bagi fuqoha, metode penetapan dan tata urutannya. Pembahasan tentang maqashid global dari syariat Islam ditungkan beliau di dalam bagian kedua. Sedangkan bagian terakhir berisi penjelasan maqashid yang

bersifat khusus atau parsial pada beragam hukum muamalat.

Ibn 'Asyur berpandangan bahwa maqashid al-syari'ah menempati posisi penting bagi cakrawala keilmuan seorang ahli fikih. Kebutuhan akan pemahaman maqashid sesuai ranah yang digali seorang fakih yang setidaknya akan selalu bergumul pada lima hal, di mana ketika pemahaman maqashid dibawa ke dalam ranah tersebut menghasilkan kemudahan dalam menganalisa dan kemantapan di dalam hati. Lima hal tersebut antara lain⁶:

1. Pemahaman akan nash-nash syari'ah dan penggalian hukum dari implikasi maknanya, baik secara Bahasa atau secara istilah syar'i.
2. Kajian tentang *ta'arudh al-Adillah* di mana secara dzahir seolah dalil-dalil tersebut berbenturan, sehingga mampu menggabungkan maksud keduanya, atau memilih salah satu yang terkuat dengan metode *istihsan*.
3. Penggunaan analogi (*qiyas*) bagi perkara yang tidak terdapat ketetapan nash di dalamnya terhadap sesuatu yang sudah ditetapkan oleh nash hukumnya. Hal tersebut dapat dilaksanakan kecuali setelah selesai memahami kajian '*illah*', yang tidak lain merupakan kajian tentang maqashid itu sendiri.
4. Mencari hukum sesuatu yang tidak terdapat ketetapan hukumnya di dalam nash dan tidak terdapat hukum serupa

⁶ Ibn 'Asyur, *Maqashid...*, hal 15.

yang dapat dianalogikan. Dalam keadaan seperti ini, Imam Malik menetapkan apa yang kita kenal sebagai *mashlahah mursalah*.

5. Ranah kajian *ta'abbudi*, yaitu ketika fuqoha mengakui kelemahannya di dalam menggali dan menemukan tujuan dan hikmah dari sebuah hukum yang ditetapkan oleh syara'.

Dari lima ranah di atas begitu jelas menggambarkan bahwa urgensi maqashid hanya relevan bagi para ahli fikih. Seorang awam tidak ada kebutuhan akan hal tersebut, karena ilmu tersebut bersifat detail dan perlu kajian serius oleh pakar hukum Islam. Bahkan para ulama sekalipun berbeda kadar pemahamannya tentang maqashid al-syari'ah sesuai dengan beragamnya kapasitas keilmuan masing-masing.

Mayoritas ulama menetapkan bahwa hukum-hukum syariat terkandung di dalamnya baik secara terperinci atau secara menyeluruh_ diyakini mempunyai tujuan untuk menciptakan kebaikan dan kemashlahatan bagi manusia, serta mencegah terjadinya kerusakan (*mafsadah*).⁷ Bentuk tujuan syariat tersebut dapat tersirat ataupun dijelaskan dengan pasti oleh nash, dapat secara terperinci pada masing-masing hukum ataupun dapat berupa tujuan besar yang melingkupi berbagai bab-bab fikih. Pengetahuan tentang maqashid bagi para sarjana hukum Islam menjadi sebuah

keharusan sebagaimana keharusan memahami nash hukum itu sendiri. Oleh karena itu, secara ilmiah perlu dipelajari bagaimana metode menemukan dan menetapkan tujuan-tujuan syariat itu sendiri.

Proses yang ditempuh oleh para ulama di dalam menemukan dan menetapkan maqashid al-syari'ah adalah upaya kajian serius dan agung yang perlu diapresiasi. Hasil kajian tersebut melahirkan metodologi penemuan dan penetapan tujuan-tujuan (maqashid) syari'ah. Dari sana lah, para mujtahid, hakim, mufti, politikus dan semua pemangku kebijakan umat dapat menjadikannya pijakan dan jalan dalam menyelesaikan problematika masyarakat.

Salah satu ulama yang pertama memformulasikan metodologi penetapan maqashid secara khusus di dalam karyanya, sejauh pengetahuan penulis, adalah imam al-Syatibi. Beliau menuliskan metode penetapan maqashid di dalam bagian akhir kitab beliau "al-Muwafaqat". Terdapat empat cara untuk menetapkan maqashid, yang beliau sebut sebagai *masalik*, yaitu:

1. Maqashid dapat ditemukan langsung melalui *amr* (perintah) dan *nahi* (larangan) yang terdapat di dalam nash-nash syari'ah.
2. Tidak sebatas *amr* dan *nahi* saja, tetapi dapat juga melalui *illah* di keduanya.

⁷ Fuat Hasanudin, *Ijtihad Maqashid: Metodologi dan Kontekstualisasi Hukum Islam di*

Indonesia, Jurnal Al-Mawarid (JSHY), Vol.1, No. 2, 2019, hal 138.

3. Pembagian maqashid menjadi *Ashli* (pokok) dan *tabi'* (turunan), Contoh: tujuan pokok pernikahan adalah menghasilkan keturunan, sedangkan tujuan turunannya adalah terciptanya ketenangan dan cinta. Apabila tujuan pokok biasanya diketahui secara pasti, maka tujuan turunan penguat sari tujuan pokok dapat dianalogikan dan dapat ditetapkan sebagai tujuan syariat.
4. Diketahui melalui ketiadaan perbuatan, bukan di dalam adanya perbuatan. Apabila di dalam syariat tidak ditetapkan hukum suatu perbuatan padahal terdapat makna yang semestinya ada di dalam hukum itu jika ditetapkan syariat. Maka, hal ini dapat diasumsikan bahwa perbuatan tersebut seharusnya tidak dilaksanakan.⁸

Seperinggal al-Syatibi, hampir tidak ditemukan kajian yang serius tentang pembahasan metodologi penetapan ataupun pengembangan maqâshid al-syarî'ah. Selama kurang lebih 6 (enam) abad lamanya kajian seputar ini stagnan. Hal ini disebabkan kemunduran umat Islam dan penjajahan barat yang hampir menguasai wilayah-wilayah yang dihuni mayoritas umat Islam. Baru setelah itu muncul Ibn 'Asyur berusaha menghidupkan kembali kajian yang dipelopori al-Syatibi. Jika al-Syatibi mengkhususkan pembahasan ini di dalam satu bagian akhir di kitabnya, maka Ibn 'Asyur

mengkhususkan pembahasan maqashid di dalam sebuah kitab yang kita kupas sekarang ini. Dr. Muhammad Husain merangkum penetapan maqashid Ibn 'Asyur dalam sebuah ringkasan berikut:⁹



Ibn 'Asyur menetapkan tujuan-tujuan syariah dengan menggunakan beragam dalil yang bersifat qath'I (pasti), baik berupa dalil nash syariah atau dalil kenyataan ilmiah (realitas). Keberadaannya perlu ditetapkan karena didukung oleh kelaziman dan kebutuhan untuk itu, antara lain disebutkan banyak hal di dalam buku beliau di bagian kedua: menjaga aturan syariat dan memudahkan pelaksanaannya, menolak timbulnya kerusakan, menolak kesukaran dan kepayahan serta menjaga berlakunya aturan sesuai yang seharusnya di setiap tempat dan zaman. Adapun metode penetapan maqâshid al-syarî'ah yang diuraikan Ibn 'Asyur di bagian pertama bukunya adalah:

Pertama, Metode *Istiqrâ'i* (Induksi), yaitu dengan menganalisa hukum-hukum syariat yang telah diketahui 'illahnya. Pegetahuan tentang 'illah yang banyak dan mengklasifikasinya ke dalam rumpunnya

⁸ Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat*, (Kairo: Dar al-Fikr al'Arabi, tt), 2/306,

⁹ Muhammad Husain, *al-Tanzir al-Maqashidi...*, hal 155.

masing-masing akan menghasilkan sebuah kesimpulan umum atau kaidah global yang selanjutnya kita sebut sebagai maqashid syar'iyah. Beliau memberi contoh hukum larangan menawar di atas tawaran pihak lain dan larangan melamar di atas lamaran pihak lain. Dari beberapa hukum tersebut dapat kita tarik benang persamaannya bahwa alasan dibalik berbagai larangan tersebut ('illah) adalah lahirnya kecemburuan dan permusuhan. Maka, dari proses induksi tersebut pada akhirnya kita dapat menyimpulkan adanya tujuan syariat ini salah satunya adalah menjaga utuhnya rasa persaudaraan.

Kedua, Penetapan maqashid dari makna ayat-ayat yang bersifat *Qoth'I al-dalalah*. Ayat-ayat al-Quran yang kita yakini bersama keabsahannya (*qath'I al-tsubut*) dan terdapat di dalamnya berbagai ayat-ayat yang mengandung makna yang jelas (*qath'I al-dalalah*) maka kejelasan makna tersebut dapat kita pegang sebagai kesimpulan sebuah *maksad* (tujuan) dari syariat. *Maksad syar'I* tersebut dapat dijadikan solusi apabila terjadi perdebatan di dalam permasalahan fikih.

Ketiga, Penetapan maqashid al-syar'iyah dari sunnah amaliyah yang dilakukan Rasulullah saw secara berulang. Misalnya salah satu sahabat yang selalu berinteraksi dengan Rasulullah saw dan menyimpulkan bahwa Rasulullah saw selalu menyukai kemudahan di dalam setiap urusan. Kesimpulan tersebut dapat dijadikan sebagai *maqsad syar'i*.¹⁰

Universalitas Nilai-nilai Syariat Islam

Pada bagian kedua dari kitab Maqashid yang ditulisnya, Ibnu 'Asyur menjelaskan *maqashid tasyri' ammah* (tujuan syariat secara umum). Beliau membagi *maqashid syar'iyah* menjadi dua: Pertama, Makna Hakiki, yaitu tujuan-tujuan syariat yang terwujud dari anggapan manusia secara universal, lintas batas dan budaya. Nilai universal tersebut sejatinya adalah maqashid Syariah atau tujuan dari syariat islam yang dapat diketahui oleh akal sehat manusia, contohnya seperti pemahaman bahwa nilai keadilan itu baik dan bermanfaat. Kedua, Makna Urfi yang didahului dengan percobaan-percobaan social yang kemudian melekat sebuah pemahaman tentang nilai di dalam jiwa khalayak, contohnya seperti pemahaman bahwa hukuman bagi pelaku kriminal dapat membuat jera.¹¹

Dalam paparannya di bagian ini, Ibn 'Asyur seakan menegaskan pentingnya universalitas di dalam syariat Islam. Ini adalah karakter terpenting di dalamnya. Keberadaannya menjadi jawaban bahwa syariat ini dapat membumi dalam lintas sejarah dan peradaban, keduanya dapat berjalan seirama dan beriringan. Nilai universal ini yang dapat mengeluarkan Islam dari bingkai budaya di mana ia lahir dan menjadi rahmat bagi semesta alam secara keseluruhan.

Ibnu 'Asyur menjelaskan beragam nilai-nilai universal yang menjadi pijakan maqashid al-syar'iah, di antaranya fitrah,

¹⁰ Idem, hal 22-23

¹¹ Idem, hal 56

toleransi, asas kemudahan dan persamaan. Beliau menguatkan berbagai nilai tersebut dengan beragam dalil-dalil dari al-Quran dan al-Sunnah. Kesimpulan beliau tentang maqshad 'am (tujuan umum) dari syariat ini adalah menjaga eksistensi manusia dengan berbagai kemashlahatan pendukungnya, baik akal, amal dan lingkungan di mana manusia hidup.¹²

Konsep Teoritis Maqâshid al-Syari'ah Ibn 'Asyur

Untuk dikatakan sebagai sebuah disiplin keilmuan baru, maqashid al-syari'ah harus dibangun di atas konsep teoritis yang kokoh. Di dalam buku maqashid al-Syari'ah Ibn 'Asyur, dipaparkan beberapa konsep teoritis yang terdiri dari asas-asas Syariah sebagai tiang-tiang yang menopangnya, lantas dikuatkan dengan berbagai prinsip serta kaidah yang menguatkan arsitekturnya serta contoh-contoh aplikatif di dalam berbagai bab-bab fikih sebagai penyempurna susunan bangunan keilmuan baru ini.

Beberapa asas pokok yang menjadi kerangka besar maqâshid al-syari'ah menurut Ibn 'Asyur adalah sebagai berikut¹³:

1. Asas *Qashdi* (Berorientasi Tujuan)

Metodologi hukum Islam Klasik menekankan pada kajian indikasi lafadz (*al-Dalalah al-Lafdziyyah*), tidak menelusuri indikasi bahasa terhadap maqashid (*al-Dalalah al-Lafdziyyah al-*

maqashidiyyah). Ibn 'Asyur menyatakan bahwa sebagian besar ulama tidak menaruh perhatian mendalam pada hal ini. Padahal beliau meyakini bahwa syariah Islam yang agung ini pasti memiliki motif dan tujuan. Di dalam berbagai ayat al-Quran Allah Swt. menjelaskan bahwa di balik penciptaan alam semesta dan penciptaan manusia terdapat hikmah, bukan semata kebetulan atau bergurau, atau kesia-siaan tanpa tujuan yang jelas.

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ

“Maka apakah kamu mengira, bahwa Kami menciptakan kamu main-main (tanpa ada maksud) dan bahwa kamu tidak akan dikembalikan kepada Kami?” (QS. Al-u'inun:115)

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَعِينًا

“Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan segala apa yang ada di antara keduanya dengan main-main” (QS. Al-Anbiya: 16).

Syariat Islam bagi Ibn 'Asyur pasti menyimpan tujuan yang diinginkan oleh Allah swt, sebagaimana dalil-dalil qath'I di atas, bahwa penciptaannya tidak mungkin sia-sia.¹⁴ Hal ini berarti bahwa setiap hukum yang ada di dalam syariat kita bersifat *mu'allalah* (dapat dicari alasan dan hikmah di baliknya). Inti dari semua hikmah tersebut bertujuan untuk terciptanya

¹² Idem, hal 68

¹³ Lihat Ismail Husaini, *al Tandzir...hal* , Alif Jabal Kurd, *Ishlah dalam Pandangan Ibn 'Asyur dan Signifikasinya dalam Upaya*

Deradikalisasi, Jurnal Nun, vol 3, No. 2, 2017, hal 133.

¹⁴ Ibn 'Asyur, *Maqashid...*, hal 13.

kemashlahatan dan menolak kerusakan. Meskipun, tidak semua atau sebagian kecil dari hukum-hukum tersebut, karena keterbatasan kita, belum ditemukan hikmah dan tujuannya.

Maqashid merupakan fitur pokok pendekatan system yang berfungsi sebagai pengikat di antara seluruh system dasar lainnya, seperti kognisi, holistic, openness, heirarki, saling terikat dan multidimensional. Pendekatan berbasis maqashid diproyeksikan dalam berkontribusi terhadap pengembangan usul fikih sehingga dapat dilakukan *istinbath* hokum Islam yang humanis-responsif-progresif.¹⁵

2. Asas Tanggungjawab

Asas tujuan yang terdapat di dalam syariat melazimkan asas tanggungjawab. Apabila tujuan syariat adalah kemashlahatan di dalam kehidupan manusia dan keberlangsungan eksistensinya, maka perlu adanya tanggungjawab dalam melaksanakan syariat yang diturunkan Allah swt. Andaikan tidak demikian, maka tujuan-tujuan itu tidak akan terealisasi. Oleh karena itu, Allah swt mensyariatkan beberapa hukuman untuk manusia seperti qisas, ganti rugi, dan lain sebagainya.¹⁶

¹⁵ Ainol Yaqin, *Rekonstruksi Maqâshid al-syari'ah dalam Pengembangan Metodologi Hukum Islam*, Jurnal Madania, Vol.22, No. 1, 2018, hal. 80.

3. Asas Istikhlaf dan Fitrah

Asas ini menegaskan bahwa manusia di muka bumi sebagai khalifah Allah swt untuk memakmurkannya dan membuat kebaikan di dalamnya. Tidak bias dipungkiri, bahwa manusia adalah satu-satunya makhluk Allah swt yang menerima amanah ini. Tugas manusia adalah untuk mencari berbagai sebab terjaganya kehidupan yang baik dan upaya keberlangsungannya. Sebagaimna firman Allah swt:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ

“Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.” (QS. Al-Baqarah: 30)

Ibn ‘Asyur menulis di dalam bukunya berkaitan dengan asas ini:

“...Apabila kita teliti syariat ini maka akan menunjukkan adanya bukti bahwa tujuan dari syariat ini, baik secara menyeluruh atau secara parsial, adalah menjaga keteraturan umat manusia dan keberlangsungan kemashlahatan mereka.....menrliti dalil-dalil dari aspek tersiratnya dapat disimpulkan bahwa kemashlahatan yang tercipta di alam semesta ini adalah salah satu hadiah besar Allah swt kepada hamba-hambanya yang berbuat baik sebagai balasan atas perbuatan tersebut”¹⁷

Kemudian beliau menukil ayat berikut:

وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ

¹⁶ Ibid, hal 64.

¹⁷ Ibid, hal 63-64

مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ
وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا

“Allah telah menjanjikan kepada orang-orang di antara kamu yang beriman dan yang mengerjakan kebajikan, bahwa Dia sungguh, akan menjadikan mereka berkuasa di bumi, sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka berkuasa, dan sungguh, Dia akan meneguhkan bagi mereka dengan agama yang telah Dia ridai. Dan Dia benar-benar mengubah (keadaan) mereka, setelah berada dalam ketakutan menjadi aman Sentosa” (QS Al-Nur: 55)

Implikasi dari asas istikhlaf adalah keharusan adanya karakteristik dari syariat Islam yang mendukung tugas umat manusia sebagai khalifah dalam menciptakan kemashlahatan di muka bumi. Di antara karakteristik syariat Islam tersebut adalah sebagai berikut:

- a. Syariat tersebut dapat berlaku di setiap zaman dan setiap tempat. Ia selaras dengan fitrah manusia secara umum.
 - b. Hukum-hukumnya bertumpu pada tujuan meluruskan fitrah manusia dan menjaganya dari ketidakseimbangan dan kerusakannya.
4. Asas Persamaan (Egaliter)
- Asas ini telah banyak dijelaskan di dalam al-Quran dan al-Sunnah, pada prinsipnya, setiap manusia berkedudukan sama dihadapan Allah swt, hanya ketaqwaan kepada Allah swt

yang membedakan kedudukannya di hadapan Allah swt.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى
وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui, Mahateliti” (QS. Al-Hujurat: 13)

Ibn ‘Asyur menjelaskan asas ini secara panjang lebar. Semua orang Islam pada prinsipnya sama kedudukan dan haknya ketika dihadapkan kepada hukum-hukum Syariah. Secara penciptaan, semua manusia disatukan oleh satu keturunan yang sama: keturunan Adam. Di sisi lain, manusia secara fitrah mengakui adanya persamaan, mengesampingkan adanya perbedaan ras, warna kulit dan suku.¹⁸ Segala persamaan yang ditetapkan fitrah manusia, maka syariat berlaku demikian. Apabila fitrah manusia dijumpai terdapat kecondongan membedakan di dalam penerapan beberapa hukum-hukum syariat, maka itu kembali kepada *siyasaḥ syar’iyyah* (politik hukum) untuk menciptakan kemashlahatan manusia dan mengkomodir asas lain: keadilan. Ibn ‘Asyur memberi contoh kedua keadaan

¹⁸ Ibid, hal 106.

ini sesuai dengan penjelasan pada dua ayat berikut ini, pertama menjelaskan keadaan asas persamaan secara umum, tidak membedakan kaya dan miskin, sedangkan ayat kedua kembali kepada siyasah Islam dalam menciptakan keteraturan perundangan sipil.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ
شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ
وَالْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا ۗ ﴾
“Wahai orang-orang yang beriman!
Jadilah kamu penegak keadilan,
menjadi saksi karena Allah, walaupun
terhadap dirimu sendiri atau terhadap
ibu bapak dan kaum kerabatmu. Jika dia
(yang terdakwa) kaya ataupun miskin,
maka Allah lebih tahu kemaslahatan
(kebaikannya)” (QS. Al-Nasa: 135)

لَا يَسْتَوِيٰ مِنْكُمْ مَّنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلٌ
أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدِ
وَقَاتَلُوا ۗ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ

“Tidak sama orang yang menginfakkan
(hartanya di jalan Allah) di antara kamu
dan berperang sebelum penaklukan
(Mekah). Mereka lebih tinggi
derajatnya daripada orang-orang yang
menginfakkan (hartanya) dan
berperang setelah itu. Dan Allah
menjanjikan kepada masing-masing
mereka (balasan) yang lebih baik” (QS.
Al-Hadid : 10)

Asas persamaan di dalam Syariah merupakan asas mendasar yang tidak membutuhkan lagi penjelasan. Di dalam kaidah ushul fikih diterangkan bahwa setiap khithab bersifat umum dan berlaku sama, baik laki-laki atau

perempuan. Justru yang membutuhkan penjelasan dan dalil adalah ketika mendapati hal-hal yang menghalangi diterapkannya persamaan secara mutlak. Penghalang tersebut disebut dengan al-mawani’ almusawah, yaitu hal-hal yang menjadi penyebab terhalangnya persamaan secara mutlak untuk menciptakan kemashlahatan, karena apabila disamakan secara mutlak akan berakibat terciptanya ketidakadilan dan kerusakan¹⁹

5. Asas Toleran dan Kemudahan

Salah satu karakteristik terbesar di dalam syariat Islam adalah Toleran dan Kemudahan. Ibn ‘Asyur menjelaskan asas ini dan menguatkannya dengan berbagai dalil dari al-Quran dan al-Sunnah. Apabila manusia secara fitrah penciptaannya adalah makhluk lemah dan syariat ini berbasis pada fitrah manusia, maka hal tersebut melazimkan adanya kemudahan di dalam pelaksanaannya.

يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ ۗ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا
“Allah hendak memberikan keringanan kepadamu, karena manusia diciptakan (bersifat) lemah” (QS. Al-Nisa: 28)

6. Asas Universal

Islam adalah agama universal untuk semua manusia. Syariat terakhir yang dibawa Rasulullah saw ini harus menjangkau semua manusia di semua

¹⁹ Ibn ‘Asyur, *Ushul al-Nidzam Al-Ijtima’I fi al-Islam*, (Tunis: Syarikah Tunisia li al-Tauzi’, tt), hal 152.

zaman dan semua tempat. Universalitas Islam, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, sudah menjadi keharusan. Dalil dari al-Quran dan al-Sunnah tentang hal ini sudah sampai pada derajat Mutawatir ma'nawi.

Pendekatan Maqashid dalam Ranah Fikih

Buku ibn 'Asyur ini tidak hanya menjelaskan secara teoritis, beliau memberikan beberapa contoh aplikatif di dalam ranah fikih, terlebih di dalam bagian ketiga buku ini. Secara ringkas pendekatan tersebut sebagai berikut:

1. Ranah Ibadah

Ibn 'Asyur tidak banyak memberi contoh pada ranah ini, sebagaimana pengakuan beliau di mukaddimah buku ini. Beliau lebih focus kepada pembahasan muamalah dan adab. Menurutnya, keduanya adalah inti dari apa yang disebut sebagai Syariah. Meskipun demikian, di dalam permasalahan tertentu, beliau menyinggung tentang hal ibadah, antara lain:

- a. Memakai wewangian bagi jenazah yang sedang ihram. Tujuan dari larangan tersebut sejatinya kembali kepada yang memandikan, bukan kepada jenazah. Karena mereka yang berihram dilarang memakai wewangian, sehingga ketika memandikan jenazah juga dilarang menggunakan wewangian. Oleh karena itu, apabila jenazah dimandikan oleh orang yang tidak ihram, larangan ini tidak berlaku, sehingga boleh untuk diberikan wewangian bagi jenazah. Ibn

'Asyur menguatkan penjelasannya dengan beberapa hadis yang menguatkan alasan di balik larangan penggunaan wewangian bagi jenazah yang ihram.

- b. Jenazah yang syahid karena berjihad dilarang memandikannya. Tujuan dari larangan ini sejatinya bukan karena khawatir hilangnya bekas darah yang kelak menjadi saksi di hari akhir. Karena jika hal tersebut maqsad (tujuan) nya, maka bagi syuhada yang tidak sengaja atau lupa dimandikan akan kehilangan bukti kesyahidannya. Alasan dari larangan ini sebenarnya kembali kepada umat Islam yang sedang menghadapi peperangan, sehingga tidak disibukkan dengan pengurusan jenazah para syuhada.

2. Ranah Keluarga ('a-ilah)

Keluarga adalah inti dari sebuah peradaban. Tidak megherankan apabila Ibn 'Asyur membahas secara khusus bab ahwal syakhshiyah ini. Beliau mengkhususkan di dalam buku beliau di dalam satu sub bab utuh. Di antara pandangan maqashid di dalam ranah hukum keluarga dapat diringkas sebagai berikut:

- a. Tujuan utama pernikahan adalah adanya kepastian akan ketetapan silsilah keturunan. Sehingga setiap pernikahan mengharuskan adanya kepastian bahwa keturunan istri merupakan hasil dari hubungan dengan suaminya. Apabila hal tersebut tidak demikian, sebagaimana terjadi pada

pernikahan jahiliyah, maka pernikahan tersebut tidak diakui di dalam Islam.

- b. Pernikahan yang tidak bertujuan untuk menjalin hubungan baik dan menjaga keberlangsungannya selamanya bukan pernikahan yang diridhai di dalam Islam
- c. Syarat adanya wali di dalam pernikahan bukan mengurangi kecakapan hukum perempuan, melainkan sebaliknya, bertujuan mengangkat derajat dan memuliakan perempuan
- d. Mahar bukan harga atau transaksi kepemilikan, melainkan syiar Islam untuk membedakan dengan hubungan yang tidak syar'i.

3. Ranah Muamalah

Beberapa kaidah yang berkaitan dengan harta (mal) secara garis besar adalah:

- a. Mengumpulkan harta secara halal dianjurkan di dalam syariat, hal ini dibuktikan dengan anjuran bekerja, berdagang, zakat, infak dan shodaqah, serta fitrah manusia yang condong memiliki sesuatu.
- b. Berlebihan di dalam mengumpulkan harta bukan hal yang diinginkan, Hal tersebut dikarenakan sumber daya alam yang terbatas, sehingga dapat menimbulkan perselisihan antar manusia.
- c. Hifdzul mal (menjaga harta) baik harta secara umum atau harta perseorangan

Kontribusi Kitab Maqashid Ibn 'Asyur Terhadap Keilmuan Islam

Kajian pemikiran maqashid Syariah pasca wafatnya Abu Ishaq al-Syatibi pada abad ke-delapan hijriah mengalami fase kelesuan untuk tidak dikatakan terhenti sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Melalui karya Ibn 'Asyur Ini, beliau membuka kembali pintu yang telah lama tertutup tersebut. Beliau memformulasikan pemikiran maqashidnya dalam sebuah buku, menggunakannya di dalam menyelesaikan berbagai amanah yang diembannya, menganjurkan umat Islam, terutama kaum cerdas cendekia menggunakan dan mengembangkan pemikiran maqashid di dalam berbagai segi baik di dalam fatwa, Pendidikan, bidang hukum dan pemerintahan.

Karya ini merupakan mata rantai keilmuan pendahulunya, seperti al-Ghazali, al-Qarafi dan al-Syatibi. Ia ibarat jembatan penghubung antara pemikiran maqashid di masa lampau dengan pemikiran maqashid sekarang. Kontribusi ini sudah cukup untuk dikatakan sebagai pendobrak kevakuman pemikiran maqashid. Lebih dari itu, Ibn 'Asyur menambahkan berbagai diskursus maqashid yang belum dituliskan pendahulunya. Maqashid oleh pendahulunya ditulis sebagai bagian dari ilmu Ushul Fikih. Dengan berbagai dalil, Ibn 'Asyur berpendapat bahwa ia tidak sebatas sebagai ushul fikih yang difungsikan untuk menggali hukum fikih saja, maqashid dapat difungsikan untuk beragam dimensi kehidupan, baik pemikiran, ekonomi, politik dan lain sebagainya. Pemikiran ini tentu belum ditemukan di dalam pemikiran pendahulunya. Bahkan di dalam muqaddimah kitabnya,

beliau mengusulkan adanya disiplin ilmu baru bernama “Ilmu Maqâshid al-syarî’ah” ketika mendiskusikan tentang apakah ilmu ushul fikih itu bersifat *qath’I* (pasti) atau tidak.²⁰ Beliau mengusulkan adanya rekonstruksi ushul fikih. Kebutuhan untuk itu tidak hanya karena kaidah-kaidah ushul fikih yang masih diperdebatkan, tetapi juga adanya tuntutan yang mendesak dalam konteks realitas kehidupan yang penuh keragaman.²¹

Jumudnya perkembangan Islam di mata Ibn ‘Asyur, salah satunya disebabkan adanya sifat *ta’asshub* (fanatic) dan taqlid buta terhadap madzhab yang dianut umat Islam. Beragam fase kehidupan dan berbagai amanah yang diemban beliau, menguatkan alasan tersebut. Produk pemikiran dan hukum yang dihasilkan oleh para cerdik cendikia di kalangan umat Islam mendekati kata jumud, yang mengulang dan memproduksi apa yang telah dihasilkan pendahulunya. Hal tersebut tidak lain karena hilangnya ruh maqashid al-syarî’ah di dalamnya.²² Maka, lahirnya karya Ibn ‘Asyur ini menjadi pondasi untuk membersihkan *ta’asshub* dan menegaskan kebebasan berijtihad bagi para mujtahid yang selaras dengan berkembangnya zaman dan sesuai dengan ruh maqashid al-syarî’ah. Prinsip ini sangat penting dan mendasar untuk menjamin bahwa syariat Islam yang agung ini selalu dapat berjalani beriringan dengan berbagai masa dan perubahannya.

Ibn ‘Asyur berhasil mentransformasikan ushul fikih yang menurutnya terlalu sempit apabila dipakai sebagai instrument hukum untuk memecahkan beragam permasalahan yang semakin plural di era modern menjadi nilai-nilai ajaran yang universal. Era Modern menuntut adanya interaksi antar budaya, agama, tradisi dan etnis yang menjadikan ushul fikih kurang kondusif dan dinamis. Oleh sebab itu, perlu adanya rekonstruksi dan pembaharuan demi menyesuaikan zaman. Keberhasilan Ibn ‘Asyur dalam memformulasikan teori maqashid menjadikan beliau dijuluki sebagai bapak *Maqashid* (setelah al-Syatibi) yang meletakkan fondasi yang cakupannya begitu luas dan universal, tidak hanya diterima di kalangan umat islam tetapi bias diterima masyarakat Internasional dari berbagai agama.²³

Penutup

Buku ini menjelaskan tentang teori maqâshid al-syarî’ah sekaligus memberikan contoh aplikatif di dalam berbagai bab fikih. Pada setiap bagian, Ibn ‘Asyur memperkaya dengan beragam dalil, baik nash al-Quran, al-Sunnah dan akal. Ia merupakan buku pertama yang khusus membahas pemikiran maqashid setelah berabad-abad kajian tentang ini tidak ada geliatnya. Bahasa buku ini menggunakan Bahasa arab yang sedikit berat dengan

²⁰ ibid, hal 7-8.

²¹ Mutawali, *Maqâshid al-syarî’ah: Logika Hukum Transformatif*, Jurnal Schemata, Volume 6, No.2, 2017, hal. 119.

²² Ahmad Raisuni, *Nazariyat al-Maqashid ‘inda imam al-Syatibi*, (Rabat: Dar al-Aman, 2009) hal.2.

²³ Muh. Mukhlis Abidin, *Tawazun: Journal of Sharia Economic Law*, Vol. 2, No. 1, 2019, hal. 81.

susunan kalimat yang tinggi, alih-alih menjadi kekurangan buku ini, melainkan menunjukkan kapasitas penulis. Bagi siapapun yang konsen di bidang hukum Islam sangat disarankan untuk tidak melewatkan buku ini sebagai salah satu referensi kajiannya.

Daftar Pustaka

Al-Syatibi, Abu Ishaq. T.T. Al-Muwafaqat, Kairo: Dar al-Fikr al'Arabi, Bari, Hawas. (1996). al-Maqayis al-Balaghiyyah fi al-Tahrir wa al-Tanwir. Disertasi, Universitas al-Jazair,

- Bittikh, Usman (2010). *Abhas wa waqo'I al-mu'tamar al'Am al-Sani wa al-'Isyrin*. Kairo.
- Hasanudin, Fuat. (2019), *Ijtihad Maqashidi: Metodologi dan Kontekstualisasi Hukum Islam di Indonesia*. Jurnal Al-Mawarid JSHY, Vol.1, No. 2
- Husain, Muhammad . (2003). *Al-Tanzhir al-Maqashidi*. Universitas al-Jazair, Disertasi,
- Ibn 'Asyur, Muhammad. (2009). *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah*. Tunis: Dar al-Sahnuin.
- _____T.T. . *Ushul al-Nidzam Al-Ijtima'I fi al-Islam*. Tunis: Syarikah Tunisiah li al-Tauzi'.
- Ismail, Husni. (1995). *Nazariyat al-maqashid 'inda Muhammad al-Thahir bin 'Asyur*. Virginia: Al-a'had al'alai li al-fikr al-islami,.
- Kurd , Alif Jabal. (2017). *Ishlah dalam Pandangan Ibn 'Asyur dan Signifikasinya dalam Upaya Deradikalisasi*. Jurnal Nun, vol 3, No. 2.
- Mukhlis Abidin, Muhammad. (2019). *Tawazun: Journal of Sharia Economic Law*. Vol. 2, No. 1.
- Mutawali. (2017). *Maqâshid al-syarî'ah : Logika Hukum Transformatif*. Jurnal Schemata. Volume 6, No.2.
- Raisuni, Ahmad . (2009). *Nazariyat al-Maqashid 'inda imam al-Syatibi*, Rabat: Dar al-Aman.
- Yaqin, Ainol. (2018). *Rekonstruksi Maqâshid al-syarî'ah dalam Pengembangan Metodologi Hukum Islam*. Jurnal Madania, Vol.22, No. 1.