



Peran Tawhīd dalam Membangun Ilmu Pengetahuan

Firda Inayah

Universitas Darussalam (UNIDA) Gontor

Jl. Raya Siman No.Km. 6, Dusun I, Siman, Kec. Siman, Kabupaten Ponorogo, Jawa Timur 63471, Tel. (0352) 483762 - Indonesia

Email: firda.inayah@unida.gontor.ac.id

Abstrak. Tulisan ini mengkaji konsep tawhīd dan perannya dalam membangun ilmu pengetahuan. Penelitian ini merupakan salah satu konstruksi kajian keislaman yang bertujuan untuk menjawab tantangan deIslamisasi dan demoralisasi ilmu pengetahuan modern. Seperti yang akan dibuktikan nanti bahwa kalimat tawhīd (shahādah) “*lā ilāha illa Allāh*” sebagai inti keyakinan dasar Islam tidak dapat dimaknai secara sempit sebagai aqidah dan sentralitas Tuhan dalam penyembahan semata, melainkan juga sebagai metodologi berfikir yang berperan dalam membentuk paradigma keilmuan. Berawal dari keyakinan inilah bangunan ilmu dalam Islam secara konseptual melibatkan visi metafisis tentang wujud dan realitas tertinggi yang diambil dari wahyu. Hal ini menunjukkan bahwa ilmu dalam Islam sejak awal tidak bebas nilai sebagaimana pendapat kaum sekuler. Karena ilmu dalam Islam merupakan sarana untuk beribadah serta mendekatkan diri kepada Allah Subhānahu wa Ta’ālā. Oleh karena itu, untuk mencermati seperti apa metodologi tawhīd serta konsep ilmu yang dibangun di atasnya menjadi pembahasan penting yang tidak bias dilewatkan begitu saja dalam kajian ini.

Kata Kunci: Tawhīd; Worldview; Ilmu Pengetahuan

PENDAHULUAN

Salah satu problem mendasar yang dihadapi kaum Muslimin disamping masalah ekonomi dan politik adalah problem ilmu pengetahuan. Problem ini bukan disebabkan kebodohan kaum Muslimin terhadap ilmu pengetahuan, melainkan ilmu yang dipahami dan disebarluaskan ke seluruh dunia oleh peradaban Barat. Selain telah salah memahami makna ilmu, peradaban tersebut telah menghilangkan maksud dan tujuan ilmu dari pemahaman yang tidak adil. Ilmu yang seharusnya menciptakan keadilan dan perdamaian justru membawa kekacauan dalam kehidupan (Al-Attas, 1981).

Epistemologi Barat bersumber pada filsafat materialistik yang menjadikan akal dan pancaindera sebagai sumber utama ilmu. Timbal balik dari dasar pemikiran tersebut telah melahirkan aliran-aliran baru seperti; rasionalisme, empirisme, skeptisisme, atheism, dan lain sebagainya, yang kesemuanya dibangun di atas epistemologi sekuler. Lebih jauh, konsep ilmu di Barat telah melenyapkan wahyu sebagai sumber ilmu (Armas, 2007). Akibatnya, ilmu menjadi problematis, dan spiritual menjadi terkikis. Ilmu telah dijauhkan dari nilai-nilai akhlak dan keagamaan. Oleh karena itu, ilmu di Barat cenderung bebas nilai (*free value*). Maksudnya, ilmu telah dibebaskan dari nilai-nilai akhlak dan agama, bahkan dijauhkan dari nilai-nilai *ketawhīdan*.

Melihat permasalahan yang ada, satu-satunya solusi adalah kembali pada *tawhīd*. Karena *tawhīd* sebagai keyakinan dasar Islam seperti yang akan dibuktikan nanti memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan ilmu. Lebih jauh, *tawhīd* sebagai keyakinan dasar berakumulasi menjadi pandangan hidup (*worldview*) yang menentukan struktur bangunan ilmu pengetahuan.

Sehingga dengan prinsip-prinsip *tawhīd* inilah ilmu secara alamiah melibatkan nilai-nilai keTuhanan, tidak sekuler, tidak mendikotomikan antara unsur-unsur dunia dan unsur akhirat; antara ilmu-ilmu dunia dan ilmu akhirat (Husaini dkk, 2013). Lalu bagaimana metodologi *tawhīd* dalam membangun ilmu pengetahuan? Seperti apakah konsep ilmu pengetahuan yang dibangun di atas *tawhīd*? Jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan ini akan membuktikan apakah kajian ini memang patut diapresiasi dan tidak bias dilewatkan begitu saja khususnya dalam kajian integrasi maupun Islamisasi ilmu pengetahuan modern (sains).

METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kajian literatur yang mengupas berbagai sumber guna memperoleh informasi yang akurat.

PEMBAHASAN

Konsep Tawhīd

Kalimat *tawhīd* (Mandzur, 1968) (syahādah) “*lā ilāha illa Allāh*” sebagai inti keyakinan dasar Islam bukanlah keyakinan *an sich*. Sebagaimana yang akan dibuktikan nanti, bahwa shahadah sebagai persaksian seorang Muslim sangat syarat akan ilmu. Lebih dari itu, *tawhīd* sebagai dasar keimanan seorang Muslim sangat syarat akan ilmu. Sebagaimana pernyataan Muhammad Sa’īd Qahtāny bahwa *syahādah* seorang Muslim belum dikatakan sah kecuali setelah memenuhi tujuh syarat, dan di antara syarat tersebut ialah ilmu. Sebagaimana pernyataannya;

"وقد ذكر العلماء رحمهم الله سبعة شروط لـ (لا إله إلا الله) لا تتفع صاحبها إلا باجتماع هذه الشروط فيه. وإليك شرحها..... الشرط الأول: العلم، بمعناها المراد منها نفيًا وإثباتًا، المنافي للجهل بذلك. الشرط الثاني: اليقين المنافي للشك، معنى ذلك: أن يكون قائلها مستيقناً بمدلول هذه الكلمة، يقيناً جازماً، فإن الإيمان لا يغني فيه إلا علم اليقين لا علم الظن. الشرط الثالث: القبول لما اقتضته هذه الكلمة بقلبه ولسانه، وقد قص الله عز وجل علينا من أنباء ما قد سبق من انجاء من قبلها، وانتقامه ممن ردها وأبائها. الشرط الرابع: الانتقاد لما دلت عليه، المنافي لترك ذلك. الشرط الخامس: الصدق المنافي للكذب، وهو أن يقولها صدقاً من قلبه، ويواطئ قلبه لسانه. الشرط السادس: الإخلاص، وهو تصفية العمل بصالح النية عن جميع شوائب الشرك. الشرط السابع: المحبة لهذه الكلمة، ولما اقتضته ودلت عليه، ولأهلها العاملين بها الملتزمين لشروطها، وبغض ما ناقض ذلك....." (Qaḥṭānī, 2003)

Pernyataan di atas menunjukkan bahwa ilmu menduduki syarat utama sebelum syarat yang lainnya. Artinya, *tawhīd* sebagai inti keimanan dalam Islam memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan ilmu. Pernyataan seperti ini dikuatkan oleh pendapat Abdurrahman al-Sa'dī dalam tafsirnya "*Taisīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*", Ia menyatakan; "*La yakūnu al-imān illā bi al-'ilmi li annahu far'un 'anhu lā yatimmu illā bihi*". Yang berarti "*Iman tidak mungkin ada tanpa adanya ilmu, karena ilmu adalah cabang dari iman, dan iman tidak mungkin sempurna tanpa adanya ilmu.*" (Al-Sa'dī, 2002). Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa *shahadah* atau kesaksian seseorang tidak akan sah walau telah ucapkan ratusan bahkan ribuan kali jika tidak didasari dengan ilmu. Sehingga, dikotomi antara iman dan ilmu sangatlah mustahil dalam Islam, karena hubungan *tawhīd* sebagai inti keimanan tidak dapat dipisahkan dari ilmu, begitu pula sebaliknya, ilmu tidak dapat dipisahkan dari keimanan, sebab keduanya sama-sama berada dan bekerja dalam hati dan pikiran manusia.

Jika *tawhīd* sebagai asas keimanan memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan ilmu, maka bisa dikatakan bahwa berbicara masalah iman berarti berbicara masalah ilmu, begitu juga sebaliknya, berbicara ilmu sama halnya berbicara iman. Artinya, *tawhīd* di sini secara epistemologi tidak dapat dimaknai secara sempit sebagai aqidah dan sentralitas Tuhan dalam penyembahan semata, melainkan juga sebagai metodologi berfikir yang mensifati produk ilmu yang akan dihasilkan. Sehingga, *tawhīd* sebagai asas keimanan menempati posisi penting dalam membangun struktur keilmuan Islam. Bahkan ia gerbang menuju ilmu pengetahuan, sebagaimana pernyataan Osman Bakar dalam bukunya *Tawhīd and Science*, Ia mengatakan;

"The first part of the testimony of faith in Islam, *Lā ilāha illā 'Llāh* ("There is no god but God"), is statement of knowledge concerning reality. Muslims look upon the various sciences, natural, social, and others as so many different bodies of evidence which point to the truth of this most fundamental statement in Islam. This statement is what is popularly known in Islam as the principle of *tawhīd* or Divine Unity" (Bakar, 1999).

Dari pernyataan di atas menunjukkan bahwa *tawhīd* sebagai dasar keimanan mampu mengantarkan manusia pada kebenaran Tuhan. Artinya, *tawhīd* sebagai fondasi ilmu pengetahuan meyakinkan seorang Muslim bahwa semua ilmu pengetahuan yang didapatkan tidak lepas dari campur tangan Tuhan. Bahkan, semua ilmu pengetahuan baik ilmu alam maupun sosial yang didapatkan melalui realitas alam nyata harus sesuai dengan kebenaran Ilahiyyah yang berporoskan pada nilai-nilai *tawhīd*.

Dari sini, nampak bahwa *tawhīd* sebagai inti keyakinan menjadi konsep terstruktur dalam pikiran manusia yang mempengaruhi proses berfikir. *Tawhīd* telah berakumulasi dan menjelma sebagai pandangan hidup (*worldview*) dalam memahami segala aktifitas kehidupan, termasuk aktifitas ilmiah. Hubungan *worldview* dan ilmu ini sangat jelas, sebagaimana penjelasan al-Attas dalam memaknai *worldview* Islam atau *ru'yat al-Islām lil-wujud* (pandangan Islam tentang wujud). Pandangan Islam tentang wujud ini tak lain merupakan pemahaman terhadap visi *realitas* dan *kebenaran*. Pemahaman terhadap apa yang diacu oleh dua kata ini mempunyai pengaruh amat besar pada pemahaman makna ilmu dan proses epistemologis (Al-Attas, 1995). Dalam memaknai *worldview* Islam, Al-Attas mengatakan bahwa;

"Islamic worldview meant is the vision of reality and truth that appears before our mind's eye revealing what existence is all about for it is the world of existence in its totality that Islam is projecting. Thus by worldview we must mean *ru'yat islam li al-wujud*" (Al-Attas, 1995).

Definisi di atas menunjukkan bahwa al-Attas lebih cenderung menggambarkan Islam sebagai sesuatu yang fungsional, dalam artian bukan sesuatu yang diyakini dalam hati, melainkan sesuatu yang digunakan untuk fungsi-fungsi kompleks dalam memahami wujud alam jagad raya yang nisbi dan wujud Allah yang mutlak. Sejatinya, pandangan al-Attas seperti ini tidak jauh berbeda dengan pandangan para Ulama terdahulu. Hanya saja definisi al-Attas lebih mencerminkan suatu teori ilmu atau filsafat ilmu yang di dalamnya mengandung sebuah proses berilmu atau memahami sesuatu yang menghasilkan apa yang dalam Islam disebut *'Ilm*.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa akumulasi *tawhīd* sebagai pandangan hidup (*worldview*) menjadi bagian terpenting dalam struktur bangunan ilmu pengetahuan. Dalam hal ini, *tawhīd* menempati posisi penting karena di dalamnya mengandung elemen keTuhanan. Kepercayaan terhadap Tuhan menjadi

penting, sebab hal ini menjadikan pengetahuan non-empiris mungkin (*possible*) untuk diketahui. Sebaliknya ingkar terhadap pengetahuan tentang Tuhan dapat berakibat pada penafian pengetahuan non-empiris (metafisis) (Zarkasyi, T.t). Hal ini sepakat dengan pernyataan Thomas F. Wall sebagaimana yang dikutip oleh Hamid Fahmy Zarkasyi, Ia mengatakan bahwa kaitan konsep dalam worldview dan moralitas sangat jelas, baginya;

“It (belief in God’s existence) is very important, perhaps the most important element in any worldview. First if we do believe that God exists, the we are more likely to believe that there is a plan and meaning of life,...if we are consistent, we will also believe that the source of moral value is not just human convention but divine will and that God is the highest value. Moreover, we will have to believe that knowledge can be of more than what is observable and that there is a higher reality – the supernatural world.... If on the other hand, we believe that there is no God and that there is just this one world, what would we then be likely to believe about the meaning of life, the nature of ourselves, and after life, the origin of moral standards, freedom and responsibility and so on.”

(F. Wal, 2002).

Singkatnya pernyataan Wall di atas menunjukkan unsur diri seseorang baik percaya ataupun tidak percaya kepada Tuhan memiliki implikasi masing-masing. Bagi yang percaya, maka akan percaya bahwa disana ada arti dan tujuan hidup, percaya bahwa sumber moralitas bukanlah sekedar kesepakatan manusia, melainkan kehendak Tuhan dan Tuhan adalah nilai tertinggi. Jika percaya bahwa ilmu dapat lebih dari apa yang dapat diamati (empiris) dan disana terdapat realitas yang lebih tinggi yakni alam supernatural. Sebaliknya, jika tidak percaya pada Tuhan semua itu menjadi negative atau sebaliknya (Zarkasyi, T.t).

Lebih lanjut, pernyataan Wall di atas juga menunjukkan adanya keterkaitan antara *worldview* dengan realitas, ilmu dan moralitas. Bahkan secara konseptual hubungan *worldview* dengan epistemologi melibatkan penjelasan tentang prinsip-prinsip ontologi, kosmologi dan aksiologi. Jika *tawhīd* sebagai basis *worldview* Islam, maka secara epistemologi, hubungan *worldview* Islam dengan ketiga prinsip di atas mengandung visi metafisis tentang wujud dan realitas tertinggi yang diambil dari wahyu. Keyakinan seperti inilah yang kemudian berkembang menjadi sebuah metode berfikir muslim yang *tawhīdy* (integral). Artinya, dalam memahami realitas dan kebenaran *worldview* Islam menggunakan metode yang tidak dikotomis, yang membedakan antara obyektif dan subyektif, historis dan normatif, tekstual dan kontekstual, dsb. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa secara konseptual, ilmu dalam Islam sejak awal tidak bebas nilai sebagaimana pendapat kaum sekuler. Karena ilmu dalam Islam merupakan sarana untuk beribadah serta mendekatkan diri pada Allah *Subhānahu wa Ta’ālā*. Lalu seperti apakah hubungan *tawhīd* sebagai basis *worldview* Islam dengan ketiga prinsip yang telah

disebutkan di atas? Pertanyaan ini akan dijawab melalui penjelasan setelah ini.

a. Prinsip Ontologi

Prinsip ontologi dalam Islam dapat disebut juga sebagai visi metafisis tentang wujud dan realitas tertinggi yang diambil dari wahyu. Pemahaman terhadap visi metafisis ini telah tertanam dalam diri Muslim melalui syahadah *tawhīd*. *Tawhīd* sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya merupakan pandangan umum tentang realitas (*al-Haqīqah*) dan kebenaran (*al-Haqq*). Menjadi catatan penting bahwa pemahaman terdapat kedua hal tersebut mengacu pada *al-Haqq* (Al-Attas, 1995). *Al-Haqq* di sini tak lain ialah merujuk pada Tuhan sebagai sumber segala kebenaran (*al-Haqq*). Oleh karena itu, semua pandangan manusia terhadap realitas (*al-Haqīqah*) tidak bisa dinilai sebagai kebenaran (*al-Haqq*) kecuali merujuk kepada sumber kebenaran (*al-Haqq*) itu sendiri, yaitu Allah *Subhānahu wa Ta’ālā*, yang kebenarannya dapat dipahami manusia melalui wahyu Al-Qur’an dan Sunnah dengan bantuan Nabi *Sallallāhu ‘alayhi wa sallam*.

Dari penjabaran di atas membuktikan bahwa realitas dan kebenaran dalam Islam bukanlah semata-mata fikiran tentang alam fisik yang dibatasi oleh pandangan terhadap dunia yang nampak. Namun, realitas dan kebenaran dalam Islam dimaknai berdasarkan kajian metafisika terhadap dunia yang nampak dan tidak nampak. Sehingga, *tawhīd* sebagai pandangan umum terhadap realitas dan kebenaran melibatkan prinsip dualitas.

Sebagaimana gagasan Isma’il Raji al-Faruqi, Ia menjabarkan bahwa prinsip dualitas tersebut mencakup penjelasan mengenai pembagian realitas menjadi dua jenis; Tuhan dan bukan Tuhan; Khaliq dan makhluk. Faruqi juga mengatakan bahwa secara ontologi, Tuhan sebagai Sang Pencipta mustahil berubah menjadi ciptaan, dan tidak dapat pula ciptaan melampaui dan mengubah dirinya menjadi Pencipta dalam hal apapun dan dalam pengertian apapun. Artinya, Wujud Tuhan sebagai realitas tertinggi dalam Islam sangatlah sentral. Dalam Islam, realitas alam fisik yang nampak (*sensible world*) dipandang sebagai realitas relatif yang berhubungan dan bergantung pada realitas metafisis yang absolut.

Dari penjelasan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa struktur ontologi dalam terminologi Islam dikategorikan menjadi *‘alam al-mulk* dan *‘alam al-shahādah*. Hubungan antara kedua hal ini dengan epistemologi Islam sangat berpengaruh terhadap cara pandang Muslim terhadap objek dan sumber ilmu pengetahuan. Selain itu, pemahaman tersebut juga menjadikan proses pencarian ilmu dalam Islam tidaklah terbatas pada realitas alam dan pengalaman inderawi sebagaimana yang dipahami sains modern. Melainkan juga melibatkan realitas tertinggi, yang dengannya hakikat dan pentingnya realitas alam yang nyata ini dapat dipahami. Oleh karena itu, sains dalam Islam pengetahuan pragmatis horizontal (diskriptif dan

prediktif) tentang realitas alam berada di bawah pengetahuan vertikal kontemplatif dan apresiatif tentang makna kedua alam itu (Zarkasyi, T.t). Ini berarti bahwa bertambahnya ilmu tentang alam semesta membawa pada bertambahnya ilmu tentang alam transenden dan ini adalah tujuan akhir dari ilmu dalam Islam. Dengan demikian, hal ini menunjukkan bahwa *tawhīd* sebagai basis worldview Islam mampu menjadikan prinsip bangunan ilmu pengetahuan secara ontologi berasaskan pada nilai-nilai *ketawhīdan*.

b. Prinsip Kosmologi

Dalam Islam, bersaksi “tidak ada Tuhan selain Allah” berarti percaya bahwa Dia sajalah Sang Pencipta yang memberikan segala sesuatu wujudnya, yang merupakan sebab hakiki dari setiap kejadian, dan Tujuan Akhir dari segala yang ada (Al-Faruqi, 1985). Dalam prinsip kosmologis, Islam memandang alam sebagai sistem yang beraturan dengan segala tatanan hukumnya merupakan ciptaan Tuhan (Bussyar, 2014). Hal ini menyadarkan bahwa segala sesuatu yang mengitari manusia, entah itu benda atau peristiwa, segala sesuatu yang terjadi di alam, di bidang sosial atau fisik adalah perbuatan Tuhan (Al-Faruqi, 1985). Jika alam sebagai ciptaan Tuhan mengajari manusia untuk berfikir, yang kemudian darinya manusia mampu mencapai penemuan-penemuan ilmu baru (Qs. Ali-Imron (3); 191), maka sejatinya ilmu yang ia dapat tidak lepas dari kuasa Tuhan sebagai sumber dan sebab dari segala sesuatu. Artinya, *tawhīd* sebagai asas keimanan Muslim sangat berpengaruh terhadap cara pandang serta cara pikirnya dalam memandang alam dan ilmu pengetahuan. Lebih dari itu, seorang Muslim juga wajib mempercayai bahwa apa yang ia temukan dari alam bukanlah semata-mata hasil penelitian dan usaha kerasnya, melainkan juga harus meyakini adanya campur tangan Tuhan sebagai sumber segala Ilmu Pengetahuan.

Dilihat dari aspek kosmologis, alam juga bisa dikatakan sebagai sumber ilmu. Dalilnya cukup banyak dalam Al-Qur’an, seperti dalam Qs. Ali-Imron (3); 191 yang menjelaskan bahwa Allah memerintahkan manusia untuk berfikir serta mentadabburinya. Sebagaimana pernyataan Thaha Jabir al-Alwani;

"الكون بكلّ عناصره مصدر أساسي من مصادر المعرفة الإسلامية. والدليل تجده في كثير من آيات القرآن، التي تحثّ الناس على التعامل والتدبّر والتفكير في خلق السموات والأرض وما بثّ فيها من دابة، ومن آية دالة على عظمة خالقها، وهذا الأمر أوضح من أن يخفى."
(Al-‘Alwānī, 2001)

Pandangan Alwani di atas menunjukkan perintah Allah terhadap hamba-Nya untuk membaca Al-Qur’an sebagai petunjuk dalam membaca alam semesta, serta membaca alam sebagai petunjuk tentang kebesaran Penciptaan-Nya. Artinya, prinsip kosmologis dalam Islam memandang alam sebagai ciptaan sejalan dengan

Al-Qur’an yang tidak diciptakan (Zarkasyi, T.t). Sebab keduanya memiliki sistem ayat yang integral. Gabungan antara kedua ayat ini menandakan bahwa sumber ilmu pengetahuan dalam Islam merujuk pada dua Kitab; pertama, alam semesta sebagai Kitab yang tidak tertulis (*al-Ayāh al-Kawniyyah*), dan kedua, Al-Qur’an sebagai Kitab yang tertulis (*al-Ayāh al-Qawliyyah*). Hal ini sepakat dengan pendapat al-Attas sebagaimana yang dikutip oleh Hamid Fahmy Zarkasyi yang menyatakan bahwa;

“Alam dunia ini terdiri dari ayat-ayat Tuhan, yang makna-makna simboliknya diilhamkan kepada manusia dan memberi kesempatan kepada manusia untuk mengamati dan melibatkan dirinya dalam mengetahui aspek Realitas ini agar dapat memahami hakekatnya yang tertinggi.” (Al-Attas, 1986 dan Zarkasyi, 2016).

Pendapat al-Attas di atas menunjukkan bahwa benda-benda yang terdapat di alam semesta ini harus diberlakukan sebagai simbol yang merefleksikan makna kandungan ayat Al-Qur’an itu sendiri (Setia, 2003). Selain itu, pernyataan tersebut juga menyiratkan adanya hubungan integral antara akal manusia, alam dan wahyu Al-Qur’an sebagai elemen atau aspek fundamental dalam gagasan komprehensif tentang wahyu dalam Islam. Ketiganya secara integral berkaitan dengan fitrah-Nya, Tuhan mencipta dan memberi pengetahuan (Bakar, 1995). Sebagaimana disebutkan dalam hadits qudsi, Tuhan ingin diketahui, maka Dia ciptakan alam semesta. Ini artinya ciptaan Tuhan adalah juga wahyu-Nya, karena jika tidak, maka tidak mungkin Dia bisa diketahui melalui ciptaan-Nya.

Sebagai sarana pemahaman terhadap *al-Ayāh al-Kawniyyah* dan *al-Ayāh al-Qawliyyah* diperlukan suatu metodologi untuk memahami masing-masing ayat. Dalam hal ini, al-Attas memperkenalkan suatu analogi metodologis antara bahasa wahyu dan bahasa penciptaan dengan ilmu alat yang disebut *ta’wil* dan *tafsir* (Al-Attas, 1991). Seperti halnya kitab Al-Qur’an, alam semesta ini juga memiliki ayat-ayat yang jelas dan pasti (*muḥkamāt*) dan ada pula ayat-ayat yang ambigu (*mutasyābihāt*). Untuk memahami ayat-ayat yang jelas dan pasti dipergunakan metode *tafsir*, sementara untuk memahami ayat-ayat yang ambigu digunakan metode *ta’wil*. Dengan demikian, bagi al-Attas *tafsir* bukanlah pemahaman yang final, sebab ia masih memerlukan *ta’wil* supaya makna lebih umum dan lebih tinggi dapat diperoleh (Zarkasyi, 2016).

Lebih lanjut, Hamid Fahmy Zarkasyi menjabarkan kedua metodologi tersebut. Beliau menjelaskan jika kedua metode tersebut diterapkan dalam memahami realitas fisik dan spiritual, maka pemahaman realitas fisik bersifat empiris melalui metode *tafsir* dapat dikembangkan dengan menggunakan metode *ta’wil*. Jadi *ta’wil* adalah perluasan intensif dari *tafsir* dan tidak pernah berlawanan, sebab *ta’wil* harus didasarkan pada *tafsir*. Yang pasti, *tafsir* adalah syarat bagi *ta’wil*, jika *tafsir* terhadap suatu obyek itu benar, maka *ta’wilnya* akan benar pula.

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa *tawhīd* sebagai prinsip kosmologi dalam Islam mencakup pemahaman terhadap realitas dan kebenaran berdasarkan pada kajian metafisika terhadap dunia yang nampak (*visible world*) dan yang tidak nampak (*invisible world*). Melalui pemahaman ini, prinsip kosmologi dalam Islam menggabungkan metodologi rasionalisme dan empirisme dengan tambahan wahyu sebagai sumber ilmu pengetahuan. Hal ini berbeda dari pandangan Barat terhadap realitas dan kebenaran yang dibentuk berdasarkan akumulasi pandangan terhadap kehidupan kultural, tata nilai dan berbagai fenomena sosial. Pendekatan integral antara realitas fisik dengan realitas metafisik, antara ayat-ayat *kawniyyah* dengan ayat-ayat *qawliyyah* inilah yang sejatinya menjadi framework epistemologi dalam Islam.

c. Prinsip Aksiologi

Hubungan *tawhīd* sebagai basis *worldview* Islam dengan epistemologi, selain melibatkan penjelasan konseptual seputar prinsip ontologi dan kosmologi, juga melibatkan penjelasan aksiologi. Hubungan *tawhīd* dengan aksiologi sangat erat, sebab *tawhīd* sebagai prinsip *worldview* Islam sangat sarat akan nilai. Keterkaitan antara kedua hal ini berlaku dalam diri Muslim dalam melakukan kegiatan kehidupan sehari-hari, termasuk kegiatan ilmiah. Sehingga, secara epistemologi, ilmu dalam Islam sangat sarat akan nilai, baik nilai agama maupun akhlak. Hubungan antara Ilmu dengan agama dan akhlak dapat diketahui melalui persaksian manusia dalam sebuah perjanjian "*alastu bi Rabbikum*" yang menentukan tujuan hidup, perilaku, dan perbuatannya dalam hubungan antara dirinya dengan Allāh *Subhānahu wa Ta'ālā* (Qs. 7: 172). Sebagaimana pernyataan al-Attas;

"...Man is also given knowledge about (ma'rifah) God, His Absolute Oneness; that God is his true Lord (Rabb) and true Object of Worship (ilāh) (7: 172; 3: 18). The seat of this knowledge in man, both al-'ilm and ma'rifah, is his spirit soul (al-nafs) and his heart (al-qalb) and his intellect (al-'aql). In virtue of the fact that man knows ('arafa) God in His Absolute Oneness as his true Lord, such knowledge, and the necessart reality of the situation that follows from it, has bound man in a Covenant (mīthāq, 'ahd) determining his purpose and attitude and action with respect to himself and God (q.v. 7: 172 fol.)." (Al-Attas, 1993).

Pernyataan tersebut penting diketahui oleh seorang Muslim untuk memahami hakikat wujudnya sebagai manusia. Dimana dalam suatu perjanjian "*Alastu bi Rabbikum*" seorang manusia dianugerahkan petunjuk kebenaran menyadari bahwa dari lubuk jiwanya yang paling dalam, dia mengakui Allah sebagai Tuhannya. Hal ini menyiratkan bahwa Allah telah menganugerahi manusia ilmu (Al-Attas, 1993). Selainkan itu, keterikatan tersebut juga menunjukkan sebuah keterikatan yang diwujudkan dalam bentuk agama (*dīn*) dan penyerahan diri (*aslama*) yang sejati. Kedua hal ini (*dīn* dan *aslama*) berkaitan erat dalam fitrah manusia.

Sehingga tujuan sejati manusia adalah untuk menjalankan ibadah kepada Allah dan kewajibannya adalah taat (tā'ah) kepada Allah sesuai dengan hakikat dasar fitrahnya. Dampak positif dari ibadah inilah yang kemudian membentuk manusia yang luhur yang memiliki daya dan hasrat mulia kearah perbaikan diri untuk menjadi manusia yang beradab. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa ilmu dalam Islam secara konseptual sangat syarat akan nilai, karena memiliki keterkaitan yang sangat erat dengan agama dan akhlak.

Dari penjelasan di atas jelas bahwa *tawhīd* sebagai prinsip aksiologi telah melibatkan nilai-nilai kewahyuan dalam proses pencapaian ilmu. Sehingga ilmu dalam Islam tidak bebas nilai (*Free Value*). Hal ini berbeda dengan pendapat sains Barat modern yang cenderung memisahkan ilmu dari nilai-nilai keagamaan maupun akhlak. Dalam Islam, hubungan ilmu dan akhlak sangat erat. Bahkan hubungan antara keduanya harus saling bersinergi dan tidak boleh dipisah-pisahkan ('Abdillāh, 2008). Karena hubungan antara keduanya merupakan inti dari ilmu *nāfi'*, yaitu ilmu yang bermanfaat. Hal ini sesuai dengan perintah Allah kepada Rasul-Nya, agar senantiasa memohon tambahan ilmu yang bermanfaat (Qs. Tāhā (20): 114). Bahkan Rasul sendiri menyatakan dalam sebuah haditsnya; "Mintalah kepada Allah ilmu yang bermanfaat, dan berlindunglah kepada Allah dari ilmu yang tidak bermanfaat (*salū Allāh 'ilman nāfi'an wa ta'awwadzū min 'ilmin lā yanfa'u*)." (al-Qazwaynī, 1995).

Hadits mengenai ilmu di atas, mengandung dua hal yang tidak terdapat pada sains Barat modern. *Pertama*, perihal aspek metafisika, dimana seorang Muslim yang menuntut ilmu senantiasa dikaitkan dengan nilai-nilai keimanan (*iqra' bismi rabbika al-ladzī khalaq*). *Kedua*, aksiologi ilmu dalam Islam adalah membawa manfaat bagi semesta (*rahmatan lil 'ālamīn*), yaitu bagi manusia, lingkungan dan generasi mendatang. Bukan sekedar manfaat bagi kepentingan tertentu yang menghasilkan banyak uang tapi merusak yang lainnya (Handrianto, 2016). Lebih lanjut, ilmu yang bermanfaat inilah yang kemudian mendatangkan iman. Realisasi iman akan membawa pada amal shaleh. Integrasi keduanya akan membawa ke jalan yang lurus (*sirāt al-mustaqīm*) (Qs. Al-Fātiḥah (10): 6-7). Bahkan 'Ulama menyebutkan bahwa sesungguhnya dikatakan '*ālim* (orang yang berilmu) ialah yang memiliki rasa takut kepada Allah, barang siapa bertambah ilmunya tapi tidak menambah rasa takutnya kepada Allah, niscaya ia bukanlah sang '*ālim* (al-Jawzī, 1984). Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa semua ilmu yang diperoleh manusia harus kembali kepada Allah sebagai tujuan akhir, yaitu Ibadah (Qs. Muḥammad (47): 19). Inilah sejatinya yang menjadi aspek terpenting aksiologi ilmu dalam Islam.

Konsep Ilmu Pengetahuan

Sebagaimana penjelasan sebelumnya, ilmu pengetahuan merupakan produk dari pandangan alam Islam (*Islamic worldview*) yang berlandaskan pada nilai-nilai ketawhīdan. Tawhīd di sini bukan sebatas keyakinan

dasar seorang Muslim, melainkan juga metodologi berfikir yang berperan dalam membentuk paradigma keilmuan. Sehingga ilmu dalam Islam selaras dengan nilai-nilai keimanan dan bermuara pada satu tujuan, yaitu untuk mengenal Allah. Hal ini sesuai dengan wahyu pertama yang diturunkan kepada Nabi Muhammad *Sallallahu 'alayhi wasallam* yang berkaitan dengan perintah membaca (*iqra'*) dan menulis yang disimbolkan dengan "pena" (*qalam*). Dengan demikian, tradisi ilmu dalam Islam sejak awal sudah bersifat "tawhīdy", tidak sekuler, tidak mendikotomikan antara unsur dunia dan unsur akhirat; antara ilmu-ilmu dunia dan ilmu akhirat. Pandangan seperti inilah yang kemudian menjadi kekhasan yang tidak dimiliki epistemologi Barat ataupun peradaban lainnya. Oleh karena itu, secara singkat, dalam bab ini akan dijelaskan pengertian ilmu, objek dan sumber-sumbernya.

a. Pengertian Ilmu Pengetahuan

Dari aspek peristilahannya, kata "ilm" tidak lepas dari pandangan dunia Islam (*Islamic worldview*) yang bersumberkan dari wahyu. Sebagaimana pernyataan Prof Wan Mohd Nor Wan Daud;

"Pengetahuan dalam bahasa Arab digambarkan dengan istilah al-'ilm, al-ma'rifah dan as-syu'ūr (kesadaran). Namun, dalam dalam pandangan dunia Islam, yang pertamalah yang terpenting, karena ia merupakan salah satu sifat Tuhan. Julukan-julukan yang dikenakan kepada Tuhan adalah al-Ālim, al-'Alīm dan al-'Allam, yang semuanya berarti Maha Mengetahui; tetapi tidak pernah disebut al-'Arif atau as-Syā'ir

(Wan Daud, 1997).

Dilihat dari aspek linguistiknya, kata 'ilm memiliki makna yang luas. Merujuk pada kamus Arabic-English Lexicon, Wan Daud menjelaskan, perkataan 'ilm berasal dari kata 'ain-lam-mim yang diambil dari kata 'alāmah, yaitu tanda, petunjuk atau indikasi yang dengannya sesuatu atau seseorang dikenal; kognisi atau label; ciri-ciri; indikasi; tanda-tanda. Karena keluasan cakupan maknanya, umat Islam sejak dahulu menganggap 'ilm berarti Al-Qur'an; syari'at; sunnah; Islam; iman; ilmu spiritual ('ilm lādunniyy), hikmah, dan ma'rifah, atau sering juga disebut sebagai cahaya (nūr); pikiran (fikrah), sains (khususnya 'ilm yang kata jamaknya 'ulūm), dan pendidikan, yang kesemuanya menghimpun semua hakikat ilmu (Wan Daud, 2003). Dari fakta keluasan cakupan makna ilmu tersebut, sebagian Ulama mengatakan bahwa mendefinisikan ilmu secara terbatas (*hadd*) adalah mustahil.

Karena pendefinisian ilmu secara terbatas (*hadd*) dalam Islam merupakan kemustahilan, beberapa Ilmuwan Muslim seperti al-Attas mengajukan definisi Ilmu secara deskriptif (*rasm*). Dengan premis bahwa ilmu itu datang dari Allāh *Subhānu wa Ta'ālā* dan diperoleh oleh jiwa yang kreatif. Dia membagi pencapaian dan pendefinisian ilmu ke dalam dua bagian. *Pertama*, sebagai sesuatu yang berasal dari Allah, bisa dikatakan bahwa ilmu itu adalah datangnya (*huṣūl*)

makna sesuatu atau objek ilmu ke dalam jiwa pencari ilmu. *Kedua*, sebagai sesuatu yang diterima oleh jiwa yang aktif dan kreatif, ilmu bisa diartikan sebagai datangnya jiwa (*wuṣūl*) pada makna sesuatu atau objek ilmu (Al-Attas, 1986). Apa yang dikemukakan al-Attas di atas serupa dengan pendapat Al-Syarīf al-Jurjānī dalam bukunya "al-Ta'rīfāt" mendefinisikan ilmu sebagai tibanya minda pada makna sesuatu (Al-Jurjānī, 1985). Menurut Ali Celibi Qinalizadeh sebagaimana yang dikutip oleh Syamsuddin Arif mengatakan bahwa pernyataan tersebut merupakan definisi terbaik yang ia ketahui (Arif, 2013). Dengan demikian jelas bahwa ilmu adalah tentang makna. Karena benda, fakta, atau peristiwa apapun dapat diketahui oleh seseorang jika ia bermakna baginya.

b. Objek Ilmu Pengetahuan

Secara epistemologi, pembahasan objek ilmu dalam Islam tidak lepas dari pembahasan ontologi. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa struktur ontologi dalam Islam bukan semata-mata fikiran tentang alam fisik, melainkan juga alam metafisik. Dalam hal ini, Islam memandang objek metafisik dianggap lebih penting dibanding objek fisik. Karena realitas alam fisik yang nampak (*sensible world*) dipandang sebagai realitas relatif yang berhubungan dan bergantung pada realitas metafisis yang absolut. Sebagaimana pendapat Ilmuwan Muslim terdahulu, mereka menganggap hal-hal metafisik lebih nyata, bahkan mereka telah menyusun hierarki wujud (*martabah al-mawjūdāt*) dan memulainya dari unsur-unsur yang metafisik menuju unsur fisik.

Di antara salah satu Ilmuwan Muslim ternama yang membahas objek atau wujud materi berdasarkan hirarkinya adalah al-Farabi. Menurut al-Farabi, sebagaimana yang dikutip oleh Osman Bakar, Ia menyusun skema wujud secara hierarkis dengan derajat kesempurnaan, di antaranya terdapat empat urutan. *Pertama*, Tuhan yang merupakan sebab keberadaan wujud yang lain; *Kedua*, para Malaikat yang merupakan wujud yang sama sekali imaterial; *Ketiga*, benda-benda langit atau benda-benda angkasa (*celestial*); *Keempat*, benda-benda bumi (*terrestrial*) (Bakar, 1997 dan Handrianto, 2019)

Melalui hierarki wujud (*martabah al-mawjūdāt*) di atas, nampak bahwa wujud Tuhan sebagai wujud metafisik yang absolut menempati posisi tertinggi di antara wujud-wujud yang lain. Bahkan wujud-wujud fisik menduduki peringkat paling rendah. Hal ini menunjukkan bahwa objek ilmu dalam Islam tidak menafikan pengetahuan non-empiris (metafisik). Berbeda dengan pandangan ilmiah modern, yang lebih mengutamakan objek fisik bahkan menempatkannya pada posisi tertinggi. Sementara hal-hal metafisik dianggap tidak bernilai dan hanya sebatas ilusi. Dengan demikian, objek ilmu dalam Islam meliputi dua alam yang integral, yakni; alam fisik (*'ālam al-ghayb*) dan alam metafisik (*'ālam asy-Syahādah*).

Jika dikaji lebih mendalam, status ontologis objek ilmu di atas akan berpengaruh dalam menentukan klasifikasi ilmu. Jika objek ilmu dalam Islam meliputi alam fisik dan metafisik, maka klasifikasi ilmu dalam Islam juga meliputi kedua hal tersebut, yakni; ilmu metafisik dan ilmu fisik. Untuk memahami ilmu metafisik, Allah telah mengkaruniai manusia fakultas perseptif internal (*inner perspective faculty*) yang dalam Al-Qur'an disebut sebagai hati (*qalb*). Melalui hati inilah manusia mampu menerima pengalaman tentang alam metafisik. Namun hal ini tidak cukup, sebab manusia terlalu lemah untuk memahami hal-hal metafisik. Sehingga Allah turunkan wahyu sebagai wasilah atau perantara manusia untuk memahami kebenaran-kebenaran yang disampaikan-Nya dengan bantuan Nabi *Sallallāhu 'alayhi wa sallam*. Sementara itu, untuk memahami ilmu fisik, manusia mampu menggunakan fakultas eksternal (*sense-experience faculty*) melalui akal dan pancaindera. Walau demikian, manusia tidak bisa mengandalkan kedua alat tersebut kecuali disertai dengan iman. Oleh karena itu, kebenaran objek ilmu dalam Islam bukan hanya mencakup hal-hal yang bisa diverifikasi ataupun difalsifikasi oleh fakta empiris dengan mengandalkan akal dan pancaindera semata, melainkan juga harus merujuk pada nilai-nilai kewahyuan sebagaimana sumber utama ilmu pengetahuan.

c. Sumber dan Saluran Ilmu Pengetahuan

Sebagaimana penjelasan sebelumnya bahwa pandangan alam Islam (*Islamic worldview*) sebagai basis ilmu pengetahuan berkaitan erat dengan struktur metafisika (Zarkasyi, 2016). Artinya, bangunan, proses pencarian serta pencapaian Ilmu dalam Islam tidak terlepas dari nilai-nilai kewahyuan yang merupakan sumber ilmu tentang realitas dan kebenaran. Maka benar ungkapan al-Attas dalam mendeskripsikan makna ilmu, bahwa ilmu datang dari Allah dan diterima oleh jiwa yang aktif lagi kreatif (Al-Attas, 1986). Hal ini menunjukkan bahwa sumber pencapaian ilmu dalam Islam melibatkan peran Tuhan dan manusia secara bersamaan. Dalam Islam, pemahaman akan hal ini menjadi penting untuk memahami sumber dan saluran ilmu pengetahuan. Dilihat dari sumbernya, ilmu pengetahuan dapat diperoleh melalui pelbagai saluran yang mencakup; (1) pancaindera (*al-ḥawās al-khamsah*); (2) akal sehat (*'aql al-salīm*) dan intuisi hati (*qalb*); (3) laporan yang benar (*khbar ṣādiq*) (at-Taftāzānī, 1321). Sebagaimana penjelasan berikut ini;

Pertama, pancaindera (*al-ḥawās al-khamsah*). Menurut al-Attas sebagaimana yang dikutip oleh Wan Daud, Ia menjelaskan bahwa Jiwa manusia memiliki lima indera eksternal dan internal. Lima Indera eksternal tersebut terdiri dari; (1) indera peraba (*touch*), (2) perasa (*taste*), (3) pencium (*smell*), (4) pendengaran (*hearing*), dan (5) penglihatan (*sight*). Kelima indera ini berfungsi menerima data partikular dari dunia dan pengalaman inderawi. Sementara lima indera dari internal, terdiri dari; (1) fakultas indera bersama (*common sense/al-ḥiss al-*

musytarak), yang bertugas mengumpulkan data yang diberikan oleh indera eksternal yang kemudian mempersatukan data itu dalam suatu pengindraan umum proses persepsi; (2) fakultas representasi (*representation/al-khayāliyyah*), yang bertugas menyimpan bayang-bayang (*image*) ketika fakultas indera bersama tidak dapat menyimpan data; (3) fakultas estimasi (*estimation/al-wahmiyyah*), yang bertugas menilai hasil bayangan yang telah disimpan oleh fakultas representasi. Dalam hal ini, fakultas estimasi hanya menilai dengan cara imajinatif dan instingtif tanpa analisis intelektual dan bantuan ingatan (*memory*); (4) fakultas ingatan dan rekoleksi (*al-ḥāfidzah dan al-dzākirah*), yang bertugas menyimpan dan mengumpulkan kembali bentuk-bentuk dan makna-makna agar fakultas estimasi bertindak; dan (5) fakultas imajinasi (*al-mutakhayyilah*) yang memiliki dua fungsi, yaitu imajinasi inderawi (*al-mutakhayyil*) yang bertanggungjawab terhadap produk-produk teknis dan artistik manusia, dan imajinasi rasional (*al-mufakkirah*) yang bertanggungjawab terhadap semua kegiatan intelektual (Al-Attas, 1986).

Dari penjelasan di atas terlihat betapa agungnya anugerah Allah terhadap manusia yang telah menciptakan pancaindera. Tanpanya, manusia akan sulit mencapai ilmu pengetahuan. Maka sudah menjadi kewajiban bagi manusia untuk mensyukurinya (Qs. An-Nahl (16): 78), serta memelihara dan menggunakannya untuk hal-hal yang bermanfaat. Sebab semua fakultas indera tersebut akan dimintai pertanggungjawabannya kelak oleh Allah di akhirat (Qs. al-Isra' (17): 36). Dalam kaitannya dengan Ilmu, hal tersebut menunjukkan bahwa Islam tidak pernah mengecilkan peranan pancaindera karena ia merupakan saluran yang sangat penting dalam pencapaian ilmu pengetahuan mengenai realitas empiris. Sebagaimana pendapat Imam Ghazali, pancaindera merupakan sarana pertama yang muncul dalam diri manusia untuk mencapai ilmu pengetahuan (Anwar, 2007). Lebih jauh, Ia menganggap indera sebagai instrumen pokok bagi jiwa dalam mengetahui aspek-aspek tertentu dari Sifat-Sifat dan Ilmu Allah *Subḥānahu wata'āla* (al-Ghazālī, T.t.). Dengan demikian, semua ilmu yang didapatkan melalui pancaindera harus merefleksikan nilai-nilai keimanan karena sejatinya ia merupakan sarana untuk mengenal Allah *Subḥānahu wata'āla* sebagai sumber segala ilmu pengetahuan.

Kedua, akal sehat (*'aql al-salīm*) dan intuisi hati (*qalb*). Disamping pancaindera, akal dan hati juga merupakan sumber sekaligus saluran ilmu pengetahuan yang tak kalah penting. Dalam proses *ta'aqqul*, akal mencakup nalar (*nazar*) dan alur pikir (*fikr*) (ar-Rāzī, T.t.). Dengan nalar dan alur pikir inilah seseorang mampu berartikulasi, melakukan analogi, menyusun proposisi, menyatakan pendapat, berargumentasi, melakukan analogi, membuat putusan dan menarik kesimpulan. Selanjutnya, dengan intuisi hati (*qalb*) seseorang dapat menangkap pesan-pesan ghaib, isyarat-isyarat Ilahi, menerima ilham, *fath*, *kasyf*, dan

sebagainya. Walaupun dari segi penggunaannya tampak berbeda, namun pada hakikatnya kedua entitas tersebut ('*aql* dan '*qalb*') saling berkaitan. Keterkaitan ini telah disebutkan dalam Al-Qur'an, sebagaimana Qs. al-Hajj (22); 46, Qs. al-A'rāf (7); 179. Tidak dipungkiri bahwa ilmu merupakan hasil kerja akal manusia, akan tetapi dalam Al-Qur'an akal tidak dapat dipahami sebatas rasio melainkan juga hati atau intuisi. Sepakat akan hal ini, al-Attas mengatakan bahwa akal bukan sebatas fakultas mental yang mensistematisasikan dan mentafsirkan fakta-fakta empiris, melainkan juga entitas spiritual yang inheren dalam hati (*qalb*) yang menjadi tempat intuisi (Al-Attas, 1986). Lebih lanjut, ia menekankan bahwa kata '*aql*' menunjuk pada suatu jenis ikatan (*binding*) atau belenggu (*withholding*), yang menunjukkan suatu properti dalaman yang mempunyai kemampuan mengikat obyek ilmu dengan kata-kata. Sebagaimana pernyataannya;

"The term '*aql*' itself basically signifies a kinds of 'binding' or 'withholding', so that in this respect '*aql*' signifies an innate property that binds and withholds the objects of knowledge by means of words." (Al-Attas, 1880).

Menurut al-Attas sebagaimana yang dikutip oleh Akhmad R. Damyati, ia menyimpulkan bahwa kata '*aql*' dari pengertian di atas sebenarnya sinonim dengan '*qalb*', dimana keduanya sama-sama merupakan organ spiritual kognisi manusia yang disebut hati (*qalb*). Dengan organ sipiritual ini manusia mampu dan mengenali yang mana yang benar dan salah, hak dan batil. Sehingga, diri manusia itu akhirnya disebut dengan "jiwa yang rasional" (*al-nafs al-natiqah*). Kata rasional (*natiqah*) tidaklah merupakan rasio yang ditunjukkan Barat. Sebab, menurutnya, dalam sejarah intelektual Barat, konsep *ratio* telah mengalami banyak kontroversi dan telah menjadi problem (Damyati, 2011). Oleh karena itu, siapa yang membatasi fungsi akal sebagai aspek rasional dan bisa dicerap oleh indera, maka ia telah menyelewengkan akal dari kualitas yang sebenarnya dan dengan demikian, menjadikan akalnya tidak sehat.

Dari penjabaran di atas, nampak bahwa hubungan '*aql*' dan '*qalb*' sangatlah erat. Keterikatan antara kedua entitas ini menunjukkan bahwa Allah bukan hanya memerintahkan manusia untuk berfikir tatkala melihat realitas alam semesta (fakta-fakta empiris), melainkan juga berdzikir akan kebesaran-Nya (Qs. Āli-'Imrān (3): 191). Jika letak keimanan seseorang terletak dalam hati, maka semua produk ilmu yang dihasilkan oleh akal harus sesuai dengan apa yang ia imani. Sehingga hubungan antara ilmu dan iman tidak bisa dipisahkan, karena keduanya berada dan bekerja bersama-sama dalam pikiran dan hati manusia.

Ketiga, laporan yang benar (*khobar ṣādiq*). Disamping tiga instrumen saluran ilmu yang telah disebutkan sebelumnya, *khobar ṣādiq* juga menjadi saluran serta sumber utama ilmu pengetahuan. Bahkan, tanpa *khobar ṣādiq* sumber ilmu lainnya dianggap kurang sempurna. Karena yang dimaksud dengan *khobar ṣādiq* di sini bukan semata-mata informasi

ataupun berita yang kebenarannya dipersoalkan, melainkan otentisitas kebenarannya bersifat absolut yang bersumberkan langsung dari wahyu yang diturunkan oleh Allāh *Subhānahu wa Ta'āla*.

Secara umum, *khobar* diartikan sebagai berita, informasi, cerita, riwayat, pernyataan, ucapan, dan sebagainya. Sementara *ṣādiq* berarti benar (*ghayr kādzib*) (Baalbaki, 1995). Maka *khobar ṣādiq* adalah informasi yang benar. Berdasarkan derajat otoritasnya, *khobar ṣādiq* sebagai sumber dan saluran ilmu pengetahuan diklasifikasikan menjadi dua kategori; otoritas mutlak (*absolute authority*) dan otoritas nisbi (*relative authority*) (Setia, 2005 dan Salim, 2018). Otoritas mutlak (*absolute authority*) terdiri dari otoritas Ketuhanan dan otoritas Kenabian, yaitu Al-Qur'an dan hadits Rasulullah *Sallallāhu 'alayhi wa sallam*. Dalam hal ini, Al-Qur'an menempati kedudukan tertinggi dalam sumber kebenaran. Sebab ia *thabit* secara *qath'i*, dimana kebenarannya telah dibuktikan dan dipastikan, serta disepakati dan diyakini oleh seluruh umat Islam bahwa redaksi ayat-ayatnya sebagaimana yang telah terhimpun dalam mushaf tidak terdapat perbedaan sedikitpun dengan yang diterima oleh Nabi Muhammad *Sallallāhu 'alayhi wa sallam* (Arif, 2013). Sebagai sumber ilmu, Al-Qur'an juga harus dipahami melalui ayat-ayat *muhkamāt*, yaitu ayat yang mudah dipahami tanpa memerlukan keterangan lain. Kemudian melalui ayat-ayat *mutasyābihāt*, manusia mampu mengembangkan interpretasi mengenai objek ilmu yang tidak bertentangan dengan akal dan kaidah Islam lainnya. Oleh karena itu, seorang Muslim tidak boleh meragukan kebenaran Al-Qur'an karena ia bersumberkan langsung dari Allah *Subhānahu wata'ālā* (Qs. al-Baqarah (2): 147).

Begitu juga dengan hadits, ia tergolong *khobar ṣādiq* karena kebenarannya terhubung dengan Al-Qur'an. Selain itu, hadits juga disampaikan langsung oleh Rasulullah sebagai penerima wahyu. Sehingga seluruh hadits yang disampaikan oleh Rasulullah kesemuanya merujuk pada kebenaran Al-Qur'an (az-Zunaydī, 1992). Dengan demikian, Al-Qur'an dan hadits sebagai sumber ilmu dan kebenaran merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Al-Qur'an sebagai sumber primer yang memuat pokok-pokok ajaran Islam, sementara hadits merupakan penjelas bagi keumuman isi Al-Qur'an. Keduanya mewakili otoritas tertinggi yang bukan hanya dalam pengertian menyampaikan kebenaran, tetapi juga membentuk kebenaran. Keduanya mewakili otoritas yang dibangun di atas tingkat-tingkat kognisi intelektual dan ruhaniyah yang lebih tinggi, dan di atas pengalaman transendental yang tidak dapat disempitkan hanya pada tingkat akal dan pengalaman biasa (Al-Attas, 1995).

Sementara otoritas nisbi (*relative authority*), terdiri dari kesepakatan alim ulama (*tawātur*) dan *khobar* yang berasal dari orang terpercaya secara umum. Berdasarkan kuantitas sumbernya, para Ulama merinci pembagian *khobar* tersebut sebagai berikut; jika sumbernya banyak dan tidak mungkin bohong atau salah, maka disebut

khavar mutawātir (Ābādī, 2011). Kemudian jika sumbernya banyak tapi tidak sampai ke derajat *mutawātir*, maka disebut *khavar masyhūr* (al-'Atsqalānī, 1978 dan as-Ṣun'ānī, 1366). Adapun jika sumbernya berasal hanya pada satu sumber saja, maka disebut sebagai *khavar al-wāhid* atau *āhād* (Badruddīn, T.t). Berkenaan dengan *khavar āhād* ini, para ulama juga telah menetapkan persyaratan yang cukup ketat untuk membuktikan kualitas kebenarannya. Di antaranya, as-Syawkānī (w. 1255 H) berpendapat bahwa *khavar al-wāhid* atau *āhād* dapat diterima jika sumbernya memenuhi lima syarat; mukallaf, muslim, 'adl, dzābit, dan jujur (as-Syawkānī, 1994). Berdasarkan syarat-syarat tersebut, para Ulama memilah kembali *khavar āhād* dan membaginya menjadi dua; *ṣāhih* dan *ḥasan* yang setiap bagiannya diperjelas lagi menjadi dua kategori; dengan sendirinya (*binafsihi* atau *lidzātihi*), yakni tanpa diperkuat oleh sumber lain, dan dengan yang lain (*lighayrihi*) yakni karena didukung dan diperkuat oleh sumber lain (Ābādī, 2011). Berdasarkan pembagian ini, mereka memilah kembali menjadi tiga; pertama, *khavar* yang pasti sudah benar (*al-maqtū' bi ṣidqihī*), yaitu *khavar mutawātir*; kedua, *khavar* yang pasti dusta (*al-maqtū' bi kidzbihi*); dan ketiga, *khavar* yang tidak dapat dipastikan benar atau salahnya (*mā lā yuqta' bi ṣidqihī wa kidzbihi*) (as-Syawkānī, 1994).

Dari uraian di atas menunjukkan bahwa *khavar ṣādiq* sebagai sumber ilmu pengetahuan menjadi prinsip yang khas dalam epistemologi Islam. Oleh karena itu, dalam proses pencarian Ilmu, umat Islam diperintahkan untuk bersikap kritis dan selektif (Qs. al-Hujurāt (49): 6). Sikap selektif terhadap sumber ilmu telah dicontohkan oleh para sahabat menjadi metode isnad. Maka sudah sepatutnya umat Islam untuk mengembangkan tradisi intelektual tersebut di zaman modern saat ini. Mengingat pesan Ibrahim an-Nakhā'i, sebagaimana yang dikutip oleh Syamsuddin Arif "sesungguhnya ilmu adalah agama, karena itu perhatikanlah dengan siapa kalian berguru dalam soal agama." Artinya, ilmu harus dicari dari sumber-sumber yang otoritatif. Sementara sumber otoritatif ini berasal dari seseorang yang berilmu serta mendasari ilmunya dengan *worldview* Islam yang terpancarkan dari prinsip-prinsip agama Islam itu sendiri.

Metodologi *Tawhīd* dalam Membangun Ilmu

Sebagaimana penjelasan sebelumnya, *tawhīd* sebagai metode berfikir *worldview* Islam telah membuktikan bahwa epistemologi dalam Islam berkaitan erat dengan struktur metafisika dasar yang terformulasikan sejalan dengan wahyu, hadits, akal, pengalaman dan intuisi. Ini berarti bahwa ilmu dalam Islam merupakan produk dari pemahaman terhadap wahyu yang memiliki konsep-konsep yang universal. Oleh sebab itu, pemahaman terhadap wahyu tidak dapat dipahami secara dikotomis; historis-normatif, tekstual-kontekstual, subyektif-obyektif dan lain-lain.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa secara alamiah *tawhīd* telah menjadi prinsip integrasi dalam

bangunan epistemologi Islam. Prinsip integrasi inilah yang kemudian menunjukkan adanya sebuah prinsip kesatuan ilmu pengetahuan. Jika *tawhīd* sebagai basis keimanan merujuk pada kebenaran dan hakikat mendasar yang harus diyakini atau diketahui, yang lebih tepatnya nerujuk pada hakikat ilahiyah dan hakikat alam serta hubungannya dengan hakikat kemanusiaan (Bakar, 2016). Maka secara konseptual bangunan ilmu pengetahuan dalam Islam juga akan melibatkan ketiga unsur tersebut. Sebagaimana Islam telah menjadikan Tuhan sebagai sumber segala ilmu pengetahuan, alam sebagai objek ilmu yang darinya manusia melakukan penelitian dan pembelajaran, sementara manusia sendiri sebagai subyek yang mensifati produk ilmu yang akan dihasilkan. Integrasi antara ketiga unsur ini dalam epistemologi Islam telah membentuk sebuah kesatuan ilmu pengetahuan, sebagaimana penjelasan berikut;

a. Kesatuan Ilmu dan Kebenaran (*al-Haqq*)

Kesatuan antara ilmu dan kebenaran dapat diketahui melalui hubungan epistemologi dengan pandangan hidup (*worldview*) seseorang. Hubungan epistemologi dan pandangan hidup (*worldview*) sangat berpengaruh dalam membentuk paradigma keilmuan (Zarkasyi, 2016). Sebagaimana penjelasan sebelumnya bahwa pandangan hidup (*worldview*) merupakan visi terhadap realitas (*al-Haqīqah*) dan kebenaran (*al-Haqq*). Jika ilmu merupakan hasil abstraksi manusia terhadap realitas (*al-Haqīqah*) empiris yang sifatnya relatif dan bergantung pada realitas absolut yang merupakan sumber kebenaran (*al-Haqq*), maka ilmu tersebut tidak bisa dinilai sebagai kebenaran (*al-Haqq*) kecuali merujuk kepada sumber kebenaran (*al-Haqq*) itu sendiri, yaitu Allah *Subhānahu wa Ta'ālā*, yang kebenarannya merujuk pada wahyu Al-Qur'an dan Sunnah. Sehingga, kebenaran ilmu dalam Islam tidak boleh bertolak belakang dengan hukum-hukum Allah. Kalaupun ia bertolak belakang dari ketentuan-ketentuan tersebut, maka ilmu tersebut dikatakan sebagai ilmu yang salah (*bāthil*) lawan dari yang *haqq*.

Keterkaitan hubungan antara ilmu dan kebenaran di atas menunjukkan bahwa dalam epistemologi Islam melibatkan prinsip-prinsip metodologi *tawhīd*. Sepakat dengan pendapat Ismail Raji' al-Faruqi, yang mengatakan bahwa ilmu tidak bisa dipisahkan dari nilai-nilai kebenaran (*al-Haqq*) (al-Faruqi, 1982). Lebih jauh, ia menekankan agar metodologi *tawhīd* harus dijadikan dasar semua ilmu pengetahuan karena mencakup tiga hal penting, yaitu;

Pertama, penolakan terhadap segala sesuatu yang tidak berkaitan dengan realitas. Hal ini dimaksudkan bahwa berdasarkan wahyu seseorang tidak boleh membuat klaim yang bertentangan dengan realitas, karena semua pernyataan yang diajarkan wahyu sudah pasti benar dan sesuai dengan realitas. Prinsip ini melindungi kaum Muslim dari opini, yakni dari tindakan membuat pernyataan yang tak teruji dan tidak dikonfirmasi mengenai pengetahuan.

Kedua, penolakan kontradiksi-kontradiksi hakiki. Hal ini dimaksudkan bahwa tidak ada kontradiksi, perbedaan, atau variasi di antara nalar dan wahyu, karena ia merupakan prinsip yang bersifat mutlak. Prinsip ini bertujuan untuk melindungi kaum Muslim dari keraguan atau skeptisisme dan juga kontradiksi di satu pihak dari paradoks di lain pihak. Prinsip ini merupakan prinsip rasionalisme (Al-Faruqi, 2003).

Ketiga, keterbukaan bagi bukti yang baru atau yang bertentangan. Hal ini dimaksudkan bahwa *tawhīd* sebagai kesatuan kebenaran dan identitas hukum-hukum alam dengan pola-pola dari Sang Pencipta merumuskan bahwa tidak ada pengamatan atau penyelidikan ke dalam hakikat alam semesta atau setiap bagiannya dapat berakhir atau dipecahkan. Sebab pola-pola dari Tuhan adalah tidak terhingga. Prinsip ini melindungi kaum Muslim dari literalisme, fanatisme dan konservatisme yang mengakibatkan kemandegan. Selain itu, prinsip ini juga mendorong kaum Muslimin kepada sikap rendah hati intelektual (Al-Faruqi, 1982).

Dari penjelasan di atas menunjukkan bahwa *tawhīd* sebagai keyakinan dasar seorang Muslim mampu mengungkap hakikat ilmu yang sebenarnya. Prinsip-prinsip *tawhīd* menegaskan bahwa Tuhan adalah sumber ilmu pengetahuan yang hakiki, yang dari-Nya manusia memperoleh ilmu. Oleh karena itu, dalam epistemologi Islam hakikat ilmu tidak terbatas pada hal-hal yang bersifat empiris saja, namun juga non-empiris. Bahkan pengetahuan terhadap yang empiris pun tidak akan berarti kecuali didasari oleh pengetahuan yang non-empiris (Acikgence, 1996). Sebab dalam tradisi keilmuan Islam, pengetahuan terhadap yang *ghayb* merupakan suatu kewajiban yang harus dipelajari dan diketahui oleh semua Muslim, karena hal tersebut mencakup iman dan amal (an-Najjār, 1997). Lebih jauh, pengetahuan terhadap alam *ghayb* berkaitan erat dengan *'aqidah* dan *syarī'ah* (az-Zunaydī, 1992). Sehingga kebenaran ilmu tidak mencakup hal-hal yang bisa dijustifikasi atau diverifikasi atau difalsifikasi oleh fakta empiris dan dirasionalkan melalui eksperimen atau logika semata. Namun kebenaran ilmu dalam Islam juga harus sesuai dengan kebenaran wahyu yang bersumberkan langsung dari Allah sebagai sumber tunggal kebenaran (*al-Haqq*).

b. Kesatuan Ilmu dan Alam

Sebagaimana penjelasan sebelumnya, bahwa *tawhīd* menegaskan bahwa Allah adalah Pencipta alam dari mana manusia memperoleh pengetahuannya. Hal ini menunjukkan adanya keterkaitan antara ilmu, alam dan Tuhan. Tidak dipungkiri bahwa proses pencarian ilmu tidak lepas dari alam, karena alam merupakan obyek ilmu pengeatahuan. Melalui alam seseorang mampu melakukan penelitian, pembelajaran hingga melahirkan penemuan-penemuan (Bussyar, 2014). Namun harus digaris bawahi bahwa obyek pengetahuan adalah pola-pola alam yang merupakan hasil karya Tuhan, sehingga keterkaitan antara ilmu dan alam tidak boleh menafikan peran Tuhan, karena Dia adalah sumber dari pencipta

Alam dan secara pasti pula karena Dia adalah sumber pengetahuan.

Kesadaran akan wujud Tuhan sebagai Pencipta alam sangat berpengaruh terhadap pola pikir seseorang dalam melakukan kegiatan ilmiah. Seseorang akan menyadari bahwa membaca alam berarti membaca kebesaran akan penciptaan Tuhan (al-'Alwānī, 2001). Kembali lagi pada prinsip kosmologi, bahwa dalam *worldview* Islam alam merupakan analog dengan susunan dan sistem kata dalam wahyu. Sehingga benda-benda yang terdapat pada realitas empiris harus diberlakukan sebagai kata-kata, ayat dan simbol yang terdapat dalam jaringan konsep-konsep yang seluruhnya menggambarkan suatu kesatuan organis yang merefleksikan Al-Qur'an (Zarkasyi, T.t). Oleh karena itu, Islam memandang alam sebagai ciptaan sejalan dengan Al-Qur'an yang tidak diciptakan. Sebab keduanya memiliki sistem ayat yang integral. Gabungan antara kedua ayat ini menandakan bahwa sumber ilmu pengetahuan dalam Islam merujuk pada dua Kitab; pertama, alam semesta sebagai Kitab yang tidak tertulis (*al-Ayāh al-Kawniyyah*), dan kedua, Al-Qur'an sebagai Kitab yang tertulis (*al-Ayāh al-Qawliyyah*).

Dengan demikian, hubungan ilmu dengan alam harus melibatkan sistem ayat yang saling terintegrasi antara *āyah kawniyyah* dan *āyah qawliyyah*. Hal inilah yang kemudian menjadi prinsip metodologi kesatuan antara ilmu dan alam, bahwa ilmu dalam Islam berlandaskan pada pemahaman kajian metafisika terhadap dunia yang nampak (*visible world*) dan yang tidak nampak (*invisible world*). Selain itu, kesatuan tersebut juga menunjukkan bahwa secara konseptual ilmu dalam Islam menggabungkan metodologi rasionalisme dan empirisme dengan tambahan wahyu sebagai sumber ilmu pengetahuan. Ini menunjukkan bahwa dalam *worldview* Islam seorang Muslim dapat menjalankan keimanannya dan pada saat yang sama ia berpikir tentang ciptaan Tuhan. Lebih jauh, bertambahnya ilmu tentang alam semesta berakibat pada bertambahnya ilmu tentang alam transenden. Sehingga konsep seperti inilah yang sejatinya menjadi framework epistemologi dalam Islam.

c. Kesatuan Ilmu dan Manusia

Tidak dipungkiri bahwa manusia merupakan unsur terpenting dalam struktur Ilmu pengetahuan (al-'Alwānī, 2001). Karena manusia adalah subyek yang mensifati produk ilmu yang akan dihasilkan. Namun yang lebih penting lagi adalah jiwa manusia itu sendiri, sebab sebagaimana penjelasan sebelumnya bahwa proses pencapaian ilmu yang datang dari Allah diterima oleh jiwa yang kreatif lagi aktif (Al-Attas, 1986). Hubungan antara ilmu dan jiwa manusia telah dijelaskan oleh Imām al-Gazālī dalam kitab "*ar-Risālah al-Laduniyyah*", sebagaimana pernyataannya;

"اعلم أن العلم تصور النفس الناطقة المطمئنة حقائق الأشياء
وصورها المجردة عن المواد بأعيانها وكيفيةها وكمياتها

وجواهرها وذواتها إن كانت مفردة. والعالم هو المحيط
 المدرك المتصور. والمعلوم هو ذات الشيء التي ينتقش علمه
 في النفس."
 (al-Ghazālī, 1328)

Dari pernyataan di atas menunjukkan bahwa jiwa merupakan inti penting dalam proses pencapaian ilmu. Jiwa di sini kembali pada hakikat manusia sebagai “*hewan rasional*” (Al-Attas, 1986). Sebagaimana pendapat al-Attas bahwa istilah “rasional” lebih ditunjukkan oleh kata “*nuthq*”. Sebab manusia selain hewan rasional juga merupakan “hewan yang berbicara” (*ḥayawān an-nāthiq*). Kata *nāthiq* menunjukkan bahwa manusia secara lahiriah memiliki daya untuk merumuskan makna (*dzū nuthq*). Dari akar kata yang sama (*nuthq*) juga diturunkan nama ilmu logika (*manthiq*), yang dikembangkan untuk membangun argument-argumen, merumuskan teori klasifikasi, gagasan-gagasan, dst. Oleh karena itu manusia dikatakan sebagai “hewan yang berbicara” (*ḥayawān an-nāthiq*) karena manusia memiliki upaya mengungkapkan lambang-lambang bahasa ke dalam pola-pola yang bermakna tidak lain merupakan ekspresi lahiriah yang terlihat dan terdengar dari realitas batin yang biasa disebut sebagai akal (al-Attas, 1986).

Lebih lanjut, akal dalam Islam tidak bisa dimaknai sebagai rasio. Karena akal pada dasarnya bersifat mengikat dan menahan objek ilmu dengan kata-kata yang menunjuk pada realitas yang diacu oleh tiga unsur penting, yaitu; hati (*qalb*), ruh, dan jiwa (*nafs*) (al-Attas, 1986). Keterkaitan antara ketiga unsur ini menunjukkan kesempurnaan esensi manusia yang oleh al-Ghazālī disebut sebagai “*an-nafsu an-nāthiqah*” (al-Ghazālī, 1968). Sementara Al-Qur’an menyebutnya sebagai “*an-nafsu al-muthmainnah*”, adapun para Sufi menyebutnya sebagai hati (*qalb*) (al-Kurdī, 1992). Sepakat akan hal ini, al-Attas berpendapat bahwa jiwa adalah realitas tunggal yang mencakup empat keadaan yang berbeda, yaitu; akal (*‘aql*), jiwa (*nafs/soul*), hati (*qalb/heart*), dan ruh (*spirit*) yang masing-masing terlibat dalam kegiatan manusia yang bersifat kognitif, empiris, intuitif, dan spiritual (Wan Daud, 1997). Dalam proses pencapaian ilmu, keterkaitan antara empat unsur tersebut disebut oleh al-Attas sebagai “metode *tawhīd* dalam ilmu pengetahuan” (*Tauhid Method of Knowledge*).

Dari penjelasan di atas menunjukkan bahwa jiwa merupakan realitas tunggal dalam proses pencapaian ilmu. Sempainya jiwa pada makna menunjukkan kerja kreatif jiwa manusia dalam mencapai ilmu pengetahuan (al-Ghazālī, 1957). Sebagaimana penjelasan sebelumnya, bahwa jiwa kreatif manusia memiliki lima indera eksterna dan internal. Lima Indera eksternal tersebut terdiri dari; indera peraba, perasa, pencium, pendengaran, dan penglihatan. Kelima indera ini berfungsi menerima data partikular dari dunia dan pengalaman inderawi. Sementara lima indera dari internal, terdiri dari; fakultas indera bersama (*common sense/al-hiss al-musyarak*), fakultas representasi

(*representation/al-khayāliyyah*), fakultas estimasi (*estimation/al-wahmiyyah*), fakultas ingatan dan rekoleksi (*al-ḥāfīdzah dan al-dzākirah*), dan fakultas imajinasi (*al-mutakhayyilah*). Kelima indera internal ini berfungsi untuk merasakan secara internal berbagai citraan inderawi dan maknanya, memadukan dan memilah citraan dan makna tersebut, menyusun gagasan, menyimpan konsep-konsep dari gagasan tersebut, serta melakukan olah pemikiran terhadapnya (Wan Daud, 1997). Untuk mengetahui proses kerja jiwa kreatif dalam pencapaian ilmu, telah dijabarkan di pembahasan sebelumnya mengenai sumber dan saluran ilmu.

Menjadi hal penting bahwa proses pencapaian ilmu dalam Islam tidak lepas dari pandangan hidup (*worldview*) seseorang. Sistem *worldview* sebagai keyakinan dasar seseorang terletak dalam hati (*qalb*) sangat berpengaruh dalam proses kerja jiwa kreatif dalam mengolah ilmu. Oleh karena itu, dalam metodologi *tawhīd* pencapaian ilmu dalam Islam harus sesuai dengan nilai-nilai keimanan. Sebab ilmu dan iman saling berkaitan dan keduanya sama-sama berada dan bekerja dalam hati dan pikiran seseorang. Hal ini menunjukkan bahwa kerja kreatif jiwa manusia tidak menafikan Tuhan sebagai sumber ilmu pengetahuan. Sehingga tidak ada ilmu yang dicapai oleh manusia tanpa pengajaran Tuhan. Maka dalam hal ini, ungkapan Al-Attas mengenai ilmu sangatlah tepat, “*sampainya jiwa kepada makna dan juga tibanya makna kepada jiwa secara bersamaan*”, “*sampainya jiwa kepada makna*” menunjukkan kerja kreatif jiwa manusia, sedangkan “*tibanya makna kepada jiwa*”, merujuk kepada al-Qur’an (Qs. Al-Baqarah; 31) yang menyebutkan bahwa Tuhan mengajarkan banyak hal kepada manusia, menunjukkan peran Tuhan dalam proses tersebut.

KESIMPULAN

Berdasarkan pemaparan yang ada, tidak diragukan bahwa dalam ungkapan yang sederhana, *tawhīd* adalah keyakinan dan kesaksian “*tiada Tuhan selain Allah*” mengandung makna yang paling agung merupakan gerbang menuju ilmu pengetahuan. Lebih dari itu, *tawhīd* sebagai keyakinan dasar membentuk pandangan dunia (*worldview*) yang mensifati produk ilmu. Hasilnya membuktikan bahwa bangunan ilmu dalam Islam dimaknai berdasarkan pada kajian metafisika yang terformulasikan sejalan dengan wahyu, hadits, akal, pengalaman dan intuisi. Ini berarti bahwa ilmu dalam Islam merupakan produk dari pemahaman terhadap wahyu yang memiliki konsep-konsep universal. Oleh karena itu, ilmu sebagai hasil pemahaman terhadap wahyu tidak dapat dipahami secara dikotomis; historis-normatif, tekstual-kontekstual, subyektif-obyektif dan lain-lain. Hal inilah yang menjadi sebuah metode berfikir Muslim yang *tawhīdi* (integral) dalam memandang ilmu. Sehingga ilmu dalam Islam dicirikan

dengan keterhubungan terhadap Tuhan, memperhatikan aspek materi-ruh, dunia-akhirat, serta menerima adanya satu nilai yang final bersandar pada wahyu. *Wallāhu a'lam bişşowāb...*"

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abdillāh, Hisyām Ibn 'Abdillāh Ibn. 2008. *al-'Alāqah baynaal-'Ilm wa as-Sulūk fī wāqī' al-Ummah al-Yawm*. Jāmi'ah Muḥammad Ibn Su'ūd. Riyad. Cet. 1. p. 21.
- 'Abdul 'Azīz Bussyā'ir, An-Nizām al-Ma'rifiyy fī al-Fikrayni al-Islāmī wa al-Gharbī, (Beirut: Jam'ul Huqūq li at-Ṭab'i wa an-Nasyri, 2014), p. 168
- 'Abdul Majīd an-Najjār, Al-Īmān billāh wa Ātsārahu fī al-Ḥayāh, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1997), p. 19
- Ābādī, Muḥammad Abū al-Layts al-Khayr. 2011. *'Ulūm al-Ḥadīts Aşīluhā wa Mu'āşiruhā*. Selangor: Dār as-Syukr, Cet. VII.
- Ābādī, Muḥammad Abū al-Layts al-Khayr. 2011. *'Ulūm al-Ḥadīts Aşīluhā wa Mu'āşiruhā*. Dār as-Syukr. Selangor. Cet. VII. p. 25.
- Abū Ḥāmid al-Ghazālī, Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifati an-Nafsi, (Kaio: al-Jundiyy, 1968), p. 21
- Acikgence, Alparslan. 1996. *Islamic Science; Towards a Definition*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- al-'Alwānī, Ṭāhā Jābir. 2001. Muqaddimah fī Islāmiyyati al-Ma'rifah. Dār al-Hādī li at-Ṭibā'ah wa an-nasyr wa at-Tawzī'. Bayrut. p. 57.
- al-'Atsḡalānī, Aḡmad Ibn 'Alī Ibn Ḥajar. 1978. *Syarh Nukhbah al-Fikr*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-'Atsḡalānī, Aḡmad Ibn 'Alī Ibn Ḥajar. 1978. *Syarh Nukhbah al-Fikr*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. Beirut. p. 28.
- al-'Uthaymīn, Muḥammad Ibn Ṣālih. 1410. *Majmū' al-Fatāwā*, Juz I. t.k: Dār al Waṭan, Cet. 1. 1414. *Al-Qawl al-Mufīd 'alā Kitābi al-Tawḡīd*, Juz 1. Dār al 'Āşimah Li al-nasri wa al-tawzī'
- al-'Uthaymīn, Muḥammad Ibn Ṣālih. 1414 H. *Al-Qawl al-Mufīd 'alā Kitābi al-Tawḡīd*, Juz 1. Dār al-'Āşimah Li al-nasri wa al-tawzī'. p. 5.
- al-Attas, Ismail Fajrie. 2006. *Risalah Konsep Ilmu dalam Islam*. Diwan. Jakarta. Cet. I. p.138-141.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib 1981. *Islam and Secularism*, Terj. Karsidjo Djowosuwarno Islam dan Sekularisme. Penerbit Pustaka. Bandung. p. 148-149
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1880. *The Concept of Education in Islam: A Framework for An Islamic Philosophy of Education*. Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM). Kuala Lumpur. p. 14.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1986. *A Commentary on the Hujjat Al-Siddiq of Nur al-Dīn Al-Rānirī*. Kementrian Kebudayaan. Kuala Lumpur. p. 134-135.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1986. *Commentary on the Hujjat al-Siddiq of Nur al-Din al-Raniri*. Ministry of Culture. Kuala Lumpur. p. 460.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1988. *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation Of The 'Aqāid Of Al-Nasafi*. The Departement of Publication University of Malaya, 1st Published. Kuala Lumpur. p. 102-147.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1991. *The Concept of Education in Islam; A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. ISTAC. Kuala Lumpur. p. 7.
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1993. *Islam and Secularism*. ISTAC. Kuala Lumpur. edisi kedua. p. 139.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1995. *Islam dan Filsafat Sains*, Terj. Saiful Muzani. Mizan Mizan. Bandung. p. 47.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. 1995. *Prolegomena to The Metaphysics of Islam An Exposition of The Fundamental Element Worldview of Islam*. ISTAC. Kuala Lumpur.
- al-Faruqī, Ismail Raji. 1982. *Tawhid: It's Implications for Thought and Life*. IIIT. Kuala Lumpur. p. 50.
- al-Jawzī, 'Abdurrahmān Ibn 'Alī Ibn Muḥammad. 1984. *Zād al-Masīr fī 'Ilmi at-Tafsīr*. Juz VI. Beirut: al-Maktab al-Islāmī. Cet. 3. p. 486.
- Al-Jurjānī. 1985. *at-Ta'rīfāt*. Bayrūt: Maktabah Lubnan.
- al-Kurdī, Rājiḡ 'Abdul Ḥāmid. 1992. *Naḡariyyatu al-Ma'rifah bayna al-Qur'an wa al-Falsafah*. (Herndon, Virginia: IIIT). p. 606.
- al-Qazwaynī, Abū 'Abdillāh Muḥammad Ibn Yazīd. 1995. *As-Sunan Ibn Mājah* dalam Kitab Do'a, No. 3843. Baeirut: Dār al-Fikri.
- Al-Qur'an al-Karīm.
- Al-Rānirī. Kuala Lumpur: Kementrian Kebudayaan. 1880. *The Concept of Education in Islam: A Framework for An Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia (ABIM). 1988. *The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation Of The 'Aqāid Of Al-Nasafi*. Kuala Lumpur: The Departement of Publication University of Malaya, 1st Published. *The Concept of Education in Islam; A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ISTAC. 1993. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: ISTAC, edisi kedua. 1995. *Islam dan Filsafat Sains*. Terj. Saiful Muzani. Bandung: Mizan. 1995. *Prolegomena to The Metaphysics of Islam An Exposition of The Fundamental Element Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC. Al-Faruqī, Ismail Raji dan Lois Lamy Al-Faruqī. 2003. *The Cultural Atlas of Islam*, terj. Ilyas Hasan, *Atlas Budaya Islam*. Bandung: Mizan. 1982. *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*. Washington D.C: IIIT. 1982. *Tawhid: It's Implications for Thought and Life*. Kuala Lumpur: IIIT. al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. t.t. *Kīmīyā-e Sa'ādah*, terj. Calud Field. *The Alchemy of Happiness*. Lahore: Sy. Muhammad Asyraf. al-Jawzī, 'Abdurrahmān Ibn 'Alī Ibn Muḥammad. 1984. *Zād al-Masīr fī 'Ilmi at-Tafsīr*, Juz VI. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, Cet. 3.
- al-Sa'dī, 'Abdurrahmān. 2002. *Taisīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*. Mu'assasah al-Risāla. Beirut. p. 934
- an-Najjār, 'Abdul Majīd. 1997. *Al-Īmān billāh wa Ātsārahu fī al-Ḥayāh*. Beirut Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Anwar, Saeful. 2007. *Filsafat Ilmu al-Ghazali*. Bandung: Pustaka Setia.
- Anwar, Saeful. 2007. *Filsafat Ilmu al-Ghazali*. Pustaka Setia. Bandung. p. 182-183.
- Arif, Syamsuddin. 2013. *Mendefinisikan dan Memetakan Ilmu dalam Adian Husaini, et al, Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam*. Jakarta: Gema Insani. p. 77.

- Armas, Adnin. 1428. *Dewesternisasi dan Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, dalam Makalah yang disampaikan pada Seminar INSISTS yang diadakan di Gedung Gema Insani. Depok, 29 September 2007/17 Ramadhan.
- Armas, Adnin. 29 September 2007/17 Ramadhan 1428. *Dewesternisasi dan Islamisasi Ilmu Pengetahuan*, dalam Makalah yang disampaikan pada Seminar INSISTS yang diadakan di Gedung Gema Insani. Depok. p. 1.
- ar-Rāzī, Imam Fakhrudīn. t.t. *Muḥassal Afkār al-Mutaqaddimīn wa al-Muta'akhhirīn*. Kairo: al-Maṭba'ah al-Husayniyyah.
- aṣ-Ṣun'ānī, Al-Amīr. 1366. *Tawdīḥ al-Afkār lima 'ānī tanqīḥ al-Anzār*. Edit. Muḥammad Muḥyiddīn 'Abdul Ḥamīd, Juz II. Beirut: Dār Iḥyā' at-Turāts al-'Araby, Cet.I.
- aṣ-Ṣun'ānī, Al-Amīr. 1366. *Tawdīḥ al-Afkār lima 'ānī tanqīḥ al-Anzār*. Edit. Muḥammad Muḥyiddīn 'Abdul Ḥamīd. Juz II. Dār Iḥyā' at-Turāts al-'Araby. Beirut. Cet.I. p. 407.
- at-Taftāzānī, Mas'ūd Ibn 'Umar. 1321. *Syarḥ al-'Aqāid an-Nasafīyyah*. Mesir: Maṭba'ah al-Muṣṭafā al-Bānī al-Ḥalabī.
- at-Taftāzānī, Mas'ūd Ibn 'Umar. 1321. *Syarḥ al-'Aqāid an-Nasafīyyah*. Maṭba'ah al-Muṣṭafā al-Bānī al-Ḥalabī. Mesir. p. 10.
- az-Zunaydī, 'Abdurrahmān Ibn Zayd. 1992. *Maṣādir al-Ma'rifah fī fikri ad-Dīnī wa al-Falsafī*. Herndon, Virginia: IIIT.
- Baalbaki, Rahi. 1995. *al-Mawrid*. Beirut: Dār al-'Ilm.
- Baalbaki, Rahi. 1995. *al-Mawrid*. Dār al-'Ilm. Beirut. p. 498, 684.
- Baca; Alparslan Acikgence, *Islamic Science; Towards a Definition*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), p. 50, 56
- Baca; Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics...*, p. 14. Juga; Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *A Commentary on the Hujjat Al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn Al-Rānīrī*, (Kuala Lumpur: Kementrian Kebudayaan, 1986), p. 134-135; Wan Daud, *Filsafat dan Praktik...*, p. 147
- Badruddīn, Muḥammad Ibrāhīm Ibn Jamā'ah. t.t. *al-Manhal ar-Rawī fī Mukhtaṣar 'Ulūm al-Ḥadīts an-Nabawī*, Edit. Muḥyiddīn 'Abdurrahmān Ramaḍān. Damaskus: Dār al-Fikr.
- Bakar, Osman. 1991. *Tauhid and Science*. Perpustakaan Negara Malaysia Cataloguing. Kuala Lumpur. p. 1; the book was published again in accordance with the original under the title; *The History and Philosophy of Islamic Science*. Islami Texts Society. Cambridge p. 1
- Bakar, Osman. 1995. *Tauhid and Science; Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*, terj. Yuliani Liputo. Tauhid dan Sains; Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam. Pustaka Hidayah. Bandung. Cet. 2.
1997. *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka – Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Farabi, al-Ghazali dan Qutb al-Din al-Syirazi*. Mizan. Bandung. 2016. *Agama dan Sains dalam Perspektif Islam, dalam Islamic Science: Paradigma, Fakta dan Agenda*, di Edit oleh; Syamsuddin Arif. INSIST. Jakarta.
- Bakar, Osman. 1997. *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka – Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Farabi, al-Ghazali dan Qutb al-Din al-Syirazi*. Mizan. Bandung. p. 118.
- Bussyā'ir, 'Abdul 'Azīz. 2014. *an-Niḥām al-Ma'rifī fī al-Fikri al-Islāmy wa al-Gharby*. Jamī' al-Ḥuqūq liṭ-Ṭab'i wa an-Nasyri. Bayrūt. p. 168.
- Damyati, Akhmad R. 2011. *Akal Intelek dalam Pemikiran al-Attas; Suatu Uraian Singkat*, makalah diskusi mingguan Institut Pemikiran dan Peradaban Islam (INPAS). Ahad, 16 Januari, Surabaya, Jawa Timur.
- Damyati, Akhmad R. 6 Januari 2011. *Akal Intelek dalam Pemikiran al-Attas; Suatu Uraian Singkat*, makalah diskusi mingguan Institut Pemikiran dan Peradaban Islam (INPAS). Surabaya, Jawa Timur.
- F. Wall, Thomas. 2002. *Thinking Critically About Philosophical Problems*. Wadsworth. Thomson.
- Handrianto, Budi. 2016. *Sains Islam: Makna Filosofis dan Model Islamisasi dalam Islamic Science: Paradigma, Fakta dan Agenda*, di Edit oleh; Syamsuddin Arif. Jakarta: INSIST. 2019. *Islamisasi Sains; Sebuah Upaya Mengislamkan Sains Barat Modern*. Jakarta: INSIST.
- Handrianto, Budi. 2016. *Sains Islam: Makna Filosofis dan Model Islamisasi dalam Islamic Science: Paradigma, Fakta dan Agenda*, di Edit oleh; Syamsuddin Arif. INSIST. Jakarta. p. 6.
- Husaini, Adian et al. 2013. *Filsafat Ilmu Perspektif Barat dan Islam*. Gema Insani. Jakarta. p. 28.
- Ibn 'Abdillāh, Hisyām Ibn 'Abdillāh. 2008. *al-'Alāqah bayna al-'Ilm wa as-Sulūk fī wāqī' al-Ummah al-Yawm*. Riyad: Jāmi'ah Muḥammad Ibn Su'ūd, Cet. 1.
- Ibn Taymiyah, Aḥmad. 1399. *Ta'arūḍ al-'Aql wa al-'Aql, taḥqīq Muḥammad Rasyād sālim*, Juz I. t.k: Ṭab'ah Jāmi'ah al-Imām, cet. 1.
- Ismail Raji al-Faruqi, *Tawhid: It's Implications...*, p. 43
- Ismunanto, Anton. 1399. *Tauhid dan Ilmu; Relasi dan Implikasi dalam Dokumen Makalah Akhir PKU VII*.
- Lihat; Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ar-Risālah al-Laduniyyah*, (Kairo: Kurdistān 'Ilmiyyah, 1328), p. 5
- Lihat; Ismail Raji al-Faruqi, *Tawhid: It's Implications...*, p. 51; Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, (Washington D.C: IIIT, 1982), p. 43-44
- Lihat; Qs. Muḥammad (47): 19
- Lihat; Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Methaphysics...*, p. 122-123
- Mandzūr, Ibn. 1968. *Lisān Al-Arab*. Mesir: Dār al-Mishriyah li al-Ta'lif wa al-Terj. Muzani. Bandung: Mizan.
- Merujuk pada; Qs. al-Baqarah (2): 147
- Muḥammad Abū al-Layts al-Khayr Ābādī, 'Ulūm al-Ḥadīts... , p. 154
- Muḥammad as-Syawkānī, Irsyād al-Fuḥūl ilā at-Taḥqīq al-Ḥaqq min 'Ilm al-Uṣūl, (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1994), p. 78-85
- Muḥammad as-Syawkānī, Irsyād al-Fuḥūl..., p. 71-72
- Muḥammad Ibrāhīm Ibn Jamā'ah Badruddīn, al-Manhal ar-Rawī fī Mukhtaṣar 'Ulūm al-Ḥadīts an-Nabawī, Edit. Muḥyiddīn 'Abdurrahmān Ramaḍān, (Damaskus: Dār al-Fikr, t.t.), p. 32; Muḥammad Abū al-Layts al-Khayr Ābādī, 'Ulūm al-Ḥadīts... , p. 139
- Osman Bakar, *Agama dan Sains dalam Perspektif Islam, dalam Islamic Science: Paradigma, Fakta dan Agenda*, di Edit oleh; Syamsuddin Arif, (Jakarta: INSIST, 2016), p. 31
- Penjelasan lebih lanjut baca; 'Abdurrahmān Ibn Zayd az-Zunaydī, *Maṣādir al-Ma'rifah...*, p. 370-371

- Qaḥṭānī, Muḥammad Sa'īd. 2003. *al-Walā' wa al-Barā' fī al-Islām*. Dār at-Ṭayyibah. Riyad. p. 31-40.
- Qs. Al-Fātiḥah (10): 6-7
- Qs. al-Hujurat (49): 6
- Qs. Āli-'Imrān (3): 191
- Qs. al-Isra' (17): 36
- Qs. An-Nahl (16): 78
- QS. Muḥammad (47): 19
- Rasionalisme di sini bukan berarti pengutamaan akal atas wahyu tapi penolakan terhadap kontradiksi puncak keduanya. Lihat; Ismail Raji Al-Faruqi dan Lois Lamya Al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, terj. Ilyas Hasan, Atlas Budaya Islam, (Bandung: Mizan, 2003), p. 113
- Salim, Mohammad Syam'un. 2018. *Khabar Ṣādiq; SEbuah Metode Transmisi Ilmu Pengetahuan dalam Islam* dalam Harda Armayanto, *Framework Studi Islam; Kajian Multidisiplin Wacana Keislaman Kontemporer*. Ponorogo: Unida Gontor Press.
- Salim, Mohammad Syam'un., Ṣādiq, Khabar. 2018. *Sebuah Metode Transmisi Ilmu Pengetahuan Dalam Islam Dalam Harda Armayanto, Framework Studi Islam; Kajian Multidisiplin Wacana Keislaman Kontemporer*. Unida Gontor Press. Ponorogo. p. 84.
- Setia, Adi. 2003. *al-Attas Philosophy of Science*, an extended outline, makalah diskusi Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization (INSIST). Sabtu, 21 Juni. Kuala Lumpur, Malaysia. 2005. "Epistemologi Islam Menurut al-Attas: Satu Uraian Ringkas" dalam *ISLAMIA: Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam*. Tahun II. No. 6, Juli-September. Syamsuddin Arif. Jakarta: INSIST.
- Setia, Adi. Juli-September 2005. Epistemologi Islam Menurut al-Attas: Satu Uraian Ringkas dalam *ISLAMIA: Jurnal Pemikiran dan Peradaban Islam*, Tahun II (No. 6) p. 54.
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Filsafat...*, p. 40-41
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Filsafat...*, p. 41
- Ṭāhā Jābir al-'Alwānī, *Muqaddimah fī Islāmiyyati...*, p. 57
- Wan Daud, Wan Mohd Noer. 1997. *The Concept of Knowledge in Islam and its Implication for Education in Developing Country*, terj. Munir, *Konsep Pengetahuan dalam Islam*. Bandung: Pustaka. 2003. *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam*, Syed Muhammad Naquib Al-Attas, translated by; Hamid Fahmy and others. Real chapter "The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas". Bandung: Mizan.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2016. *Islamic Worldview Sebagai Paradigma Sains dalam Islamic Science: Paradigma, Fakta dan Agenda*, Edited By; Syamsuddin Arif. Jakarta: INSIST. t.t. *Worldview Islam Framework Berfikir dalam Islam*. Ponorogo : Unida.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. 2016. *Islamic Worldview Sebagai Paradigma Sains Islam, dalam Islamic*
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. T.t. *Worldview Islam Framework Berfikir dalam Islam*. UNIDA Ponorogo. p. 19