

PERSPEKTIF ZAKÎ NAJÎB MAĤMÛD TENTANG ILMU DAN AGAMA DALAM LOGIKA POSITIVISME

Ghozi **Abstract:** This article aims at comprehensively examining Zakî Najîb MaĤmûd's thought on the logic of positivism on the relationship between religion and science. The study employs literature interpretation method. The study encompasses the logic of positivism of Zakî Najîb MaĤmûd, confirmation map of knowledge on areas of science and religion, and the dichotomy of science and religion. The study finds that the logic of positivism formulated by Zakî Najîb MaĤmûd has accommodated religious knowledge as a scientific matter just like positive science in which its references can be mapped out through accountable epistemological aspect.

Institut Agama Islam
Negeri Sunan Ampel
Surabaya

Keywords: logic of positivism, religion-science relationship.

Pendahuluan

Perdebatan mengenai hubungan antara ilmu dan agama selalu menjadi bahasan dalam sejarah pemikiran. Keduanya kadang dianggap sebagai suatu yang integral dan tidak dapat dipisahkan, dan kadang dianggap sebagai dua hal yang berbeda dan tidak dapat disatukan, bahkan, kontradiktif yang saling bertentangan.

Logika positivisme merupakan salah satu dari sistem filsafat Barat yang intens mengkaji hubungan antara ilmu dan agama. Aliran ini mempunyai kecenderungan yang kuat terhadap ilmu dan bercita-cita menciptakan bahasa ideal (bahasa sains). Doktrin kontroversial dari aliran ini adalah penolakannya terhadap metafisika—termasuk agama—dan menganggapnya sebagai *nonsense*. Menurut aliran ini seluruh proposisi yang tidak mempunyai *referent* empiris dan tidak dibenarkan oleh logika adalah *meaningless*. Logika positivisme menempatkan agama dalam level terendah dari urutan ilmu. Di sinilah urgensinya pemikiran Zakî Najîb Maḥmûd yang memakai logika positivisme untuk mengkaji hubungan relasional agama dan ilmu.

Sekilas Biografi Zakî Najîb Maḥmûd

Zakî Najîb Maḥmûd lahir pada 1905 di sebuah dusun yang bernama Mayyit al-Khulî ‘Abd. Allâh, letaknya di propinsi Dimyât, sekitar 150 KM sebelah timur kota Kairo. Dia lahir dari sebuah keluarga yang religius.

Pendidikan pertamanya diambil dari seorang pengajar sebuah *kuttâb* yang bernama shaykh Rabî'.¹ Darinya, dia belajar Bahasa Arab (huruf-huruf *hijâ'iyah*), dan hapalan beberapa surat pendek Al-Qur'ân yang menurutnya kuat menancap dalam memori otaknya dan paling berkesan dalam hidupnya.²

Jenjang akademis strata satunya ditempuh di al-Muslimîn al-'Ulyâ. Setelah lulus, ia melanjutkan pendidikannya pada program pascasarjana di Universitas Oxford, London. Di kampus yang sama, pada tahun 1948, Zakî berhasil meraih gelar doktor di bidang studi

¹ *Kuttâb* adalah sebuah lembaga pendidikan dasar, non-formal, yang murid-muridnya berumur sekitar lima sampai sepuluh tahun. Badri Yatim (ed.), *Ensiklopedi Mini Sejarah dan Kebudayaan Islam* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1996), 74.

² Zakî Najîb Maḥmûd, *Fî Tabdîth al-Thaqâfah al-'Arabîyah* (Kairo: Dâr al-Shurûq, Cet. I, 1987), 392.

filsafat. Semasa studi ini, Zakî tertarik dengan logika positivisme, terlebih setelah membaca karya Alfred Julius Ayer, *Language, Truth and Logic*. Pemikiran tersebut disuarakannya di Mesir dan saat itu pula Zakî dikenal sebagai tokoh positivis yang diidentikkan dengan ateis dan antek penjajah.

Pada 1968, Zakî diminta untuk menjadi Dosen di Universitas Kuwait. Selama lima tahun mengajar di sana (1968-1973) dia mulai meninggalkan pandangannya yang kental dengan logika positivisme. Hal ini, salah satunya, disebabkan karena Zakî banyak meninggalkan perpustakaan ilmiahnya di Mesir dan intens bersentuhan dengan khazanah keislaman klasik yang melimpah di perpustakaan Universitas Kuwait.³

Menurut Hasan Ḥanafî, pada fase ini Zakî berpindah dari akal menuju iman; dari ilmu menuju agama; dari Barat menuju Islam; dan dari “mereka” menuju “kita”.⁴ Berbeda dengan Hasan Ḥanafî, pada fase ini Imâm ‘Abd. al-Fattâḥ Imâm mentipologikan pemikiran Zakî sebagai pemikiran Islam yang tercerahkan.⁵ Zakî berusaha menggabungkan dua fase pemikiran dia sebelumnya; agamis (*al-tadayyûm al-khâlîs*) pada fase pertama dan rasionalis (*al-‘aql al-khâlîs*) pada fase kedua.⁶

Karya-karya Zakî Najîb Maḥmûd

Zakî merupakan seorang pemikir yang sangat produktif. Secara umum, karya-karya tersebut dimasukkan dalam kategori pemikiran atau filsafat, dan karya sastra. Diantara karya-karya tersebut antara lain: *Fî Tabdîth al-Thaqâfah al-‘Arabîyah*, *Ru’yah Islâmîyah*, *‘An al-Ḥurrîyah*

³ Sebuah analisa menyatakan bahwa ada dua faktor lain yang menjadi faktor pergeseran pemikiran Zakî; *pertama*, Zakî sangat *shock* melihat kekalahan Mesir oleh Israel pada perang pada tahun 1967; *kedua*, setelah Zakî puas dengan pemikiran ilmiah Barat, ia merasa terombang-ambing karena merasa terpisah dari budaya populer masyarakat dan bangsanya. Karena itu, ia tertuntut untuk mengenal khazanah keilmuan yang selama ini mempengaruhi paradigma berpikir dan perilaku masyarakatnya. Lihat Hasan Ḥanafî, *Ḥiwâr al-Ajâl* (Kairo: Dâr al-Qubâ’, Cet. Ke- I, 1998), 229-231.

⁴ Hasan Ḥanafî, “Ishkâl al-Tawâṣul wa al-Inqitâ’ fî Fikr Zakî Najîb Maḥmûd” dalam *Majalah al-Qâbirah*, November, 1993.

⁵ Ḥanafî, “Ishkâl”, 61.

⁶ Imam, *Riḥlah*, 74.

Atahaddath, Fî Muftaraq al-Ṭarîq, Qiyâm min al-Turâth, Qissat ‘Aql, Afkâr wa Mawâqif, Tajdîd al-Fikr al-‘Arabî, Min Zâwîyah Falsafîyah, Mujtama‘ Jadîd aw al-Kârîthah, Fî Hayâtinâ al-‘Aqlîyah, Humûm al-Muthaqqafîn, al-Ma‘qûl wa al-Lâ Ma‘qûl fî Turâthinâ al-Fikrî, Ma‘a al-Shu‘arâ’, Thaqâfatunâ fî Muwâjabat al-‘Aṣr, al-Sharq al-Fannân, al-Manṭiq al-Waḍ‘î, Naḥw Falsafah ‘Ilmîyah, Quṣûr wa Lubâb, Wa al-Thawrah ‘alâ al-Abwâb, Shurûq min al-Gharb, Khurâfat al-Mitâfîsîqâ, Mawqif min al-Mitâfîsîqâ, Budhûr wa Judhûr, ‘Arabî bayn Thaqâfatayn, dan Ḥaṣâd al-Sînîn.⁷

Problematika Logika Positivisme Zakî Najîb Maḥmûd

Sejak *al-Manṭiq al-Waḍ‘î* diterbitkan, Zakî menjadi tokoh kontroversial di Mesir.⁸ Kontroversi ini semakin menajam saat karya Zakî *Khurâfat al-Mitâfîsîqâ* diterbitkan. Dalam karya itu, Zakî menuangkan doktrin logika positivisme yang menolak metafisika.

Reaksi beragam menyikapi pemikiran Zakî. Muhammad al-Bahî dalam karyanya, *al-Fikr al-Ḥadîth wa Silatuhu bi al-Isti‘mâr al-Gharbî* memvonis Zakî sebagai antek imperialis Barat karena Zakî dianggap telah menjadikan Allah sebagai takhayul.⁹ Menjawab kritikan tersebut Zakî menegaskan bahwa pengkritik tersebut tidak memahami pemikirannya, al-Bahî tidak dapat membedakan antara positivisme Comte, positivisme Carnap ataupun positivisme Schlick.¹⁰ Dia telah rancu dalam menyikapi agama dan filsafat serta mencampur adukkan bahasa agama dan bahasa filsafat sehingga agama difilsafatkan.¹¹

Sedangkan kritik metodologis biasanya ditujukan pada pemikiran Zakî secara keseluruhan. Hal ini dapat dicontohkan pada kritik Abdul Farrâj dalam *al-Manṭiq al-Wâqî‘î wa al-Ḥumûqrafiyah*. Farrâj mengaku menemukan banyak kelemahan dalam logika positivisme Zakî.

Pemikiran Zakî yang pertama kali dikritik oleh Farrâj adalah konsep kesatuan bahasa dan pikiran.¹² Bagi Farrâj, konsep ini justru

⁷ Imam, *Riḥlah*, 202.

⁸ Hujatan terhadap Zakî tidak terlalu banyak karena karya ini cenderung pada bahasan logika matematika dan tidak membicarakan tentang penolakan terhadap metafisika.

⁹ al-Bahî, *al-Fikr al-Ḥadîth*, 239-246.

¹⁰ Maḥmûd, *Min Zâwîyah*, 73.

¹¹ Maḥmûd, *Qiyâm*, 115.

¹² Farrâj, *al-Manṭiq*, 6.

kontradiktif dengan ilmu psikologi yang dianggap oleh tokoh-tokoh logika positivisme sebagai ilmu eksakta. Psikologi menegaskan bahwa aktivitas akal seperti mengetahui, mengkonsepsi, berkhayal, mengingat dan berpikir adalah aktivitas yang terlepas dari kata-kata yang ekspresif. Dan jika mencermati diri kita, kita kadang-kadang tidak mampu mengungkapkan pemikiran kita.¹³ Ini sudah membuktikan bahwa kata-kata dan pikiran bukan merupakan satu kesatuan.

Kritik lain yang dilontarkan oleh Farrâj adalah konsep logika positivisme tentang pembedaan antara proposisi analitik dan proposisi sintetik. Menurutnya konsep ini tidak relevan dan rancu. Hal ini disebabkan karena konsep ini tidak menggunakan parameter yang jelas. Kita ambil contoh pada pada proposisi analitik. Jika kaum logika positivisme mengatakan bahwa tidak memberikan informasi baru dan hanya pengulangan subjek pada predikatnya maka pernyataan ini ternyata berlaku dalam parameter pembicara saja. Proposisi analitik yang mengatakan segitiga sama kaki mempunyai sudut 180 derajat bisa jadi merupakan proposisi sintetik pada saat pendengar atau pembaca dapat mengambil informasi yang belum diketahui olehnya tersebut. Begitu juga jika yang menjadi parameter adalah realitas karena jika direnungkan maka ilmu eksakta juga merupakan repetisi karena proposisi yang ada adalah repetisi dari hasil pengalaman indera.¹⁴

Untuk menjawab kritik-kritik tersebut Zakî menulis karya yang berjudul *Naḥw Falsafah 'Ilmîyah*, sebuah karya yang memantapkan pandangan logika positivismenya yang tertuang dalam karya *al-Mantiq al-Waḍ'î* dan *Kburafat al-Mîâtâfîsîqâ*. Dua dari beberapa kritik yang dilontarkan oleh Farrâj nampaknya tidak merubah pandangan Zakî. Hal tersebut dalam tulisannya dalam karya setelah kritik tersebut.¹⁵

Mengenai kesatuan bahasa dan pikiran, jika dicermati, antara Farrâj dan Zakî terdapat perbedaan sudut pandang. Farrâj melihatnya sebagai dua hal yang tidak dapat disatukan karena dia memandang sisi “dalam” diri manusia. Seseorang kadang tidak dapat mengungkapkan pikirannya dengan kata-kata atau tulisan. Sedang Zakî melihat dari sisi luar. Karenanya, Zakî mengatakan bahwa yang terucapkan atau yang dituliskan oleh seseorang adalah yang terpikirkan oleh orang tersebut.

¹³ Farrâj, *al-Mantiq*, 460.

¹⁴ Farrâj, *al-Mantiq*, 464-465.

¹⁵ Maḥmûd, *Min Zâwîyah*, 96-98.

Ucapan atau tulisan yang diekspresikan tersebut merupakan kesatuan pikirannya. Ini juga tidak berarti Zakî menafikan bahwa kadang pikiran tidak terucapkan.

Sedangkan untuk kritik Farrâq yang mengatakan bahwa perbedaan proposisi analitik dan proposisi sintetik adalah rancu dan tidak relevan, sebenarnya tidak relevan karena tidak didasarkan pada studi kebahasaan. Misalnya pada saat mengatakan bahwa proposisi: “meja itu berwarna coklat” bukan sintetik akan tetapi proposisi analitik karena proposisi tersebut merupakan repetisi dari fakta empiris yang dilihatnya, adalah kritik yang tidak mengena pada paradigma logika positivisme.

Farrâq mungkin lupa bahwa logika positivisme juga merupakan filsafat analitik yang menyelidiki kebahasaan. Jadi yang dikaji oleh pengikut aliran ini adalah bahasa yang terekspresikan. Manakala bahasa itu belum terekspresikan maka hal tersebut bukan bahasan dari aliran. Dari sini proposisi di atas menjadi titik tolak kajian aliran ini sehingga tidak dapat dikatakan sebagai repetisi.

Dalam menanggapi kritik yang berkait dengan metodologi berpikir seperti kritik Farrâj di atas, Zakî nampak tidak terobsesi agar pemikirannya diterima oleh tokoh-tokoh yang kontra tersebut. Akan tetapi pada saat menjawab kritik-kritik yang berkenaan dengan keagamaan Zakî berusaha keras meyakinkan pembacanya bahwa dia bukan termasuk golongan logika positivisme yang menggolongkan agama sebagai bagian dari metafisika yang dianggap sebagai *nonsense* dan *cognitively meaningless*. Dia berusaha mengembangkan dan menyesuaikan konsep logika positivisme yang dianutnya agar keberadaan Zakî dan pemikirannya dapat diterima oleh masyarakatnya.

Penegasan Wilayah Ilmu dan Agama Rasional, Irasional, dan Non-Rasional

Rasional (*al-ma'qûl*), Irasional (*al-Lâ Ma'qûl*), dan Non-Rasional (*Ghayr al-Ma'qûl*) adalah kategori yang dilakukan oleh Zakî sebagai langkah awal dalam memetakan objek kajiannya.¹⁶ Kajian tentang

¹⁶ Kategori ini menjadi inspirasi pemikir Mesir setelahnya seperti Şalâh Qansuwah yang juga memetakan bahasan kajiannya menjadi tiga: *Scientific*, *Unscientific* dan *Non-Scientific*. Lihat Şalâh Qansuwah, *Falsafat al-'Ilm* (Kairo: al-Hayah al-Miṣriyah al-‘Âmmah li al-Kitâb, 2002). 50.

rasional dan irasional dibahas secara khusus oleh Zakî dan digunakan sebagai judul karyanya yang membahas tentang tentang *turath* Arab-Islam: *al-Ma'qûl wa al-Lâ Ma'qûl fi Turâthinâ al-Fikrî*.¹⁷ Sedang bahasan *ghayr al-Ma'qûl* dikajinya secara acak dalam karya tersebut dan karya-karyanya yang lain.

Adanya pemetaan ini Zakî akan memudahkan untuk mengeksplorasi objek-objek kajiannya baik yang menjadi wilayah agama ataupun wilayah ilmu. masing-masing dari kategori tersebut dijelaskan sebagai berikut.

Pertama, al-Ma'qûl. Sebelum menjelaskan apa yang dimaksudkannya dengan *al-Ma'qûl*, Zakî memulai dengan pembahasan konsep *al-'aql* (akal) sebagai akar derivasi *al-Ma'qûl*. Olehnya, konsep akal ini Zakî tidak dikajinya menggunakan satu *mainstream* filsafat saja. Konsep akal ini dikajinya dalam perspektif aliran idealisme, rasionalisme, dan empirisme.

Merujuk pada ketiga perspektif tersebut, Zakî menyimpulkan bahwa akal adalah proses pembuktian (*ḥarakah istidlâlîyah*) yang berupa perpindahan dari fakta objektif menjadi hakikat yang dilahirkan dari fakta tersebut atau yang terkait dengannya.¹⁸ Lebih rinci lagi, dia menjelaskan bahwa akal adalah perpindahan yang diawali dari bukti empiris, penjelasan, premis-premis dan berakhir pada hasil dari mana ia dimulai. Karenanya, akal bukan merupakan sesuatu yang diketahui secara sekilas atau secara langsung karena sesuatu seperti ini mempunyai nama-namanya sendiri. Pengetahuan akal selalu bersifat tidak langsung karena akal adalah proses pembuktian atau penjelasan.¹⁹

Berangkat dari sini Zakî kemudian menjelaskan konsep *al-Ma'qûl*. Dia menjelaskan *al-Ma'qûl* dari contoh tahapan-tahapannya. Tahapan *pertama* dari *al-Ma'qûl* adalah ilmu (*al-'ilm*). Ilmu ini menjadi tahapan pertama karena darinya dapat disimpulkan bagian-bagian penting yang menjadi karakter dari akal. Karakter akal yang paling menonjol adalah lompatan pemikiran dari parsial menuju general, definit menuju

¹⁷ Buku ini diterbitkan pertama kali oleh penerbit Dâr al-Shurûq pada tahun 1975, yaitu setelah keberangkatan Zakî ke Kuwait. Buku ini menjelaskan tentang pandangan Zakî terhadap *turath* Arab-Islam.

¹⁸ Zakî Najîb Maḥmûd, *al-Ma'qûl wa al-Lâ Ma'qûl fi Turâthinâ al-Fikrî* (Kairo: Dâr al-Shurûq, Cet. 1, 1975), 357-362.

¹⁹ Zakî Najîb Maḥmûd, *'An al-H{urrîyah Ataḥaddath* (Kairo: Dâr Shurûq, 1986), 20.

abstrak, dan kemampuan untuk menganalisa sesuatu menjadi unsur-unsur sederhana untuk menetapkan kadar kuantitas unsur yang membentuk sesuatu tersebut.²⁰

Tahapan *kedua* adalah humanisme. Pada tahapan ini manusia menjadi parameter segala hal. Tahapan ini juga mempercayai bahwa manusia mampu menguasai alam dengan kemampuannya dalam menyingkap hukum-hukum alam. Berdasarkan pada ini, humanisme mempunyai karakter lain yaitu mengakui bahwa manusia mempunyai keinginan yang mutlak.

Jika perhatikan secara seksama, karakter dari *al-Ma'qûl* ini mirip dengan paradigma ilmu modern. Humanisme dalam pengertian di atas tidak berbeda jauh dengan jargon ilmu modern Barat yang menyatakan bahwa ilmu “bebas nilai”. Pengakuannya terhadap kemampuan manusia dan bahwa ia mempunyai keinginan mutlak juga cenderung pada antropomorfisme.

Paradigma Zakî ini mungkin disebabkan karena keterpengaruhannya oleh pemikiran Herbert Reid yang menyatakan bahwa peradaban manusia sebenarnya hanya merupakan perkembangan teknik industri dan mengabaikan aspek spiritual.²¹ Juga doktrin positivisme yang mengakar kuat semenjak masa studinya di Inggris.

Kedua, al-Lâ Ma'qûl. Penjelasan tentang *al-Ma'qûl* di atas menjadi pijakan Zakî dalam menjelaskan *al-Lâ Ma'qûl*. Dengan memasukkan “al-Lâ” dalam terma “al-Ma'qûl” dapat ditebak bahwa Zakî bermaksud memposisikan *al-Lâ Ma'qûl* sebagai kontradiksi dari *al-Ma'qûl*. Penjelasan dari ini, bahwa *al-Lâ Ma'qûl* berbenturan dengan logika dan proses berpikir yang benar.

Al-Lâ Ma'qûl ini dapat dilihat dari aktivitas yang didasarkan pada intuisi atau perasaan. Kasus yang diangkat Zakî untuk menjelaskan *al-Lâ Ma'qûl* ini adalah tasawuf, nujum dan sihir. Seorang sufi, misalnya, menyatakan bahwa kebenaran didapat dari intuisi. Dan intuisi mereka terjaga (*ma'sûm*) dari kesalahan.

Pendapat seperti ini diingkari oleh Zakî. Dengan mengutip dari Bertrand Russell—dalam karyanya *Mysticism and Logic*—Zakî menyatakan bahwa pernyataan seperti itu tidak boleh diterima atau

²⁰ Maḥmûd, *‘An al-H{urrîyah*, 362-364.

²¹ Fuâd Kâmil, *Madkhal ilâ Falsafat al-Dîn* (Kairo: al-Hayah al-Miṣrîyah al-‘Âmmah li al-Kitâb, 1984). 52.

ditolak sebelum dianalisa secara logis.²² Dan jika dianalisa secara logis, maka hasilnya pun mudah ditebak bahwa pernyataan kaum sufi tersebut adalah kategori sebagai *meaningless proposition*.

Mengenai sihir dan *nujum*, Zakî mengkategorikannya dalam *al-Lâ Ma'qûl* karena keduanya tidak didasarkan pada sebab asalnya. Bahkan menurutnya, sihir merupakan lawan dari ilmu.

Dalam pandangan seseorang yang mempercayai sihir, penyakit seseorang disebabkan oleh Jin. Sebab itu, pengobatan si sakit tersebut dengan mengusir Jin dari si sakit tersebut dengan menggunakan ritual-ritual khusus. Hal ini tentu sangat berbeda dengan pandangan seorang dokter yang mencoba mengembalikan sebab penyakit tersebut pada virus atau bakteri.²³ Di sini, praktik yang paling dibenarkan—menurut Zakî—adalah praktik dari seorang dokter karena mengembalikan suatu akibat pada sebab asalnya.²⁴

Dalam perkembangannya, hubungan *al-Ma'qûl* dan *al-Lâ Ma'qûl* selalu berbanding terbalik. Setiap *al-Lâ ma'qûl* mengalami kemajuan maka *al-Lâ Ma'qûl* akan mengalami kemunduran. Jika ilmu berkembang, maka perkembangan ilmu tersebut akan mengikis apa yang sebelumnya dianggap sebagai misteri.²⁵

Ketiga, adalah *ghayr Ma'qûl*. Pembahasan ini menimbulkan banyak reaksi dari para pemikir Arab pada umumnya dan Mesir secara khusus. Pasalnya, dia memasukkan agama dalam kategori *ghayr al-Ma'qûl*.

Jika *al-Lâ ma'qûl* dan *al-Ma'qûl* disandarkan pada logika dan terjadi pertentangan di antara keduanya karena berbeda dalam standar logika yang digunakan, maka *ghayr al-Ma'qûl* sama sekali berbeda dengan keduanya. Itu dikarenakan *ghayr al-Ma'qûl* tidak tunduk pada standar-standar logika sehingga, pada gilirannya, tidak dapat dinilai rasional atau irasional.²⁶

Di sini, Zakî nampaknya berusaha menjauhkan dimensi agama dalam pemikiran filsafatnya.²⁷ Sikap tersebut dapat dilihat dalam

²² Kâmil, *Madkhal*, 49.

²³ Imâm, *Rihlah*, 152.

²⁴ Maḥmûd, *al-Ma'qûl*, 437.

²⁵ Fuâd Zakaria, *al-Taḥkîr al-'Ilmî* (Kairo: al-Hayah al-Miṣrîyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 2001), 58.

²⁶ 'Âdil Dâhir, *Naqd al-Falsafah al-Gharbîyah: Al-Akhlâq wa al-'Aql* (Kairo: Dâr al-Shurûq li al-Nasr wa al-Tawzî', 1990), 22.

²⁷ Kâmil, *Madkhal*, 54.

karyanya, *Qiyâm min al-Turâth*, di mana dia menegaskan bahwa filsafat²⁸ berbeda dengan agama.²⁹ Sehingga dalam pembahasannya pun harus dibedakan.³⁰ Filsafat adalah wilayah akal sedang agama adalah wilayah hati.³¹ Bertolak dari sini juga, Zakî berharap tidak ada kerancuan lagi antara agama dengan filsafat, antara akal dan iman, antara logika dan seni.³²

Dari ketiga kategori di atas sebenarnya Zakî mempunyai tujuan khusus yaitu menghancurkan paradigma *al-Lâ Ma'qûl* dalam tradisi Arab-Islam. *Al-Lâ Ma'qûl* ini diidentifikasi sebagai tahayyul metafisika yang menjadi target serangan dalam karyanya: *Kburâfat al-Mîtâfîsîqâ*.

Dari ketiga kategori ini, Zakî menyisakan dua dimensi yang dianggapnya masih layak untuk dunia modern saat ini yaitu ilmu (*al-Ma'qûl*) yang menjadi bagian akal dan agama yang menjadi bagian hati. Dan ini yang menjadi landasan dalam paradigma dualisme Zakî.

Dualisme Zakî dalam Ilmu dan Agama

Suatu hal yang dapat dikatakan baru dalam pemikiran logika positivisme Zakî adalah dualisme dalam memandang hubungan ilmu dan agama. Hal ini berbeda dengan pemikiran logika positivisme Barat yang mengabaikan peran agama dan menempatkannya sejajar dengan metafisika sebagai sesuatu yang *meaningless*.³³

Dilihat lebih mendalam, dualisme pemikiran ini, agaknya, menjadi inti dari seluruh pemikiran Zakî. Dualisme pemikiran Zakî yang lain dapat dijabarkan dalam beberapa aspek sebagai berikut:

Pertama, dualisme epistemologi. Dualisme epistemologi nampak pada beberapa karya-karya yang mencoba mengeksplorasi dua potensi manusia: perasaan dan akal. Karya-karya tersebut, misalnya *Qissat Al-Nafs* dan *Qissat Aql*, serta *al-Ma'qûl wa al-Lâ Ma'qûl fî Turâthinâ al-Fikerî*.

Dalam dualisme epistemologi ini Zakî ingin membagi wilayah akal dan perasaan sesuai dengan peran dan fungsi; atau dalam bahasa

²⁸ Filsafat yang dimaksudkan di sini adalah logika positivisme yang dianutnya.

²⁹ Pandangan tersebut dijadikan sebagai sub judul karya tersebut.

³⁰ Zakî Najîb Maḥmûd, *Qiyâm Min al-Turâth* (Kairo: al-Hayah al-Miṣrîyah al-‘Âmmah li al-Kitâb, 1999), 40.

³¹ Maḥmûd, *Min Zânîyah*, 69.

³² Maḥmûd, *Rihlab*, 131.

³³ James Daniel Collins, *Allah fî Falsafah al-Ḥadîthah*, terj. (Kairo: Maktabah Gharîb, 1973), 394.

Zakî: “berikan apa yang menjadi hak akal kepada akal dan berikan apa yang menjadi hak perasaan pada perasaan.”³⁴

Pemikiran ini dianggap sebagai indikasi kuat dari pengaruh paradigma logika positivisme yang digelutinya. Dalam wilayah akal, Zakî mensyaratkan proposisi yang disampaikan harus mengandung pengertian terhadap fenomena alam secara definitif. Dan ini harus diekspresikan dengan metode ilmiah yang ketat. Sedangkan dalam sastra atau ekspresi seni mempunyai syarat-syarat lain yang berbeda dengan dengan metode ilmiah tersebut.

Bertolak dari sini maka seharusnya tidak boleh ada kerancuan antara agama dengan filsafat dengan agama, antara akal dan iman, antara logika dan seni, dan seterusnya.³⁵ Dengan dualisme ini, Zakî juga menyimpulkan bahwa tidak ada pertentangan antara akal dan iman karena keduanya mempunyai bidangnya masing-masing.

Kedua, dualisme ontologi. Dalam dualisme ontologi, Zakî berbeda dengan konsep dualisme metafisika yang ada dalam sejarah. Dualisme ontologi dalam sejarah membagi wujud (*being*) menjadi dua yaitu *materi* dan *ide*, akan tetapi lebih mengunggulkan ide dibanding materi.³⁶ Ide mengadakan materi, menggerakkan, dan mengarahkannya.³⁷

Zakî tidak setuju dengan konsep dualisme klasik seperti Plato. Hal tersebut karena dualisme Plato—sampai pada batas tertentu—mengabaikan keberadaan wujud parsial termasuk keberadaan manusia. Dalam pandangan tersebut, keberadaan manusia tidak berarti apa-apa kecuali dalam tataran yang abstrak. Pada gilirannya, pandangan ini akan bertentangan dengan akidah Islam yang akan memberikan pahala bagi seseorang yang berbuat baik dan dan mengazab seseorang yang berbuat dosa.

Berangkat dari sini, dualisme ontologis yang dia konsep adalah dualisme dalam artian: mengakui keberadaan Tuhan yang mempunyai

³⁴ Maḥmûd, *Qissat*, 182.

³⁵ Imam, *Rihlah*, 131.

³⁶ Menurut dualisme Plato, materi hanya merupakan cerminan dari ide, dan ide adalah kebenaran hakiki. Lihat ‘Abd. al-Raḥmân Badawî, *Aflâtân* (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, Cet I, t.th), 47.

³⁷ Lihat pengantar Zakî dalam *Manqif min al-Mitâfîsîqâ*. Zakî Najib Maḥmûd, *Manqif min al-Mitâfîsîqâ* (Kairo: Dâr al-Shurûq, Cet. 1, 1983).

wujud mutlak dan universal dalam satu sisi, dan menganggap manusia sebagai individu dalam sisi yang lain.³⁸

Jika dilihat dalam perspektif Islam, dualisme ini dekat dengan teologi Islam. Ash‘ariyah, misalnya, memandang bahwa Tuhan sebagai *qadim* (azali) dan manusia beserta alam sebagai *hadith*. Keberadaan Tuhan yang universal tidak dapat disepadankan dengan keberadaan manusia. Tuhan mempunyai sifat yang tidak bisa disamakan dengan makhluk yang diciptakannya, karena Tuhan adalah *laysa kamithlibi shay’*.

Ketiga, dualisme metodologi. Berdasarkan pada dualisme yang dirumuskan tersebut, Zakî mengkonsep dualisme metodologi dalam mengkaji fisika dan metafisika. Masing-masing dari dua bidang ini mempunyai metodenya sendiri-sendiri yang berbeda satu sama lain.

Metode ilmu-ilmu alam (fisika) berdasarkan pada observasi, eksperimen dan praktis. Dalam metode ini hanya fenomena dunia yang layak untuk dikaji, bukan metafisika.³⁹ Sedangkan untuk bahasan tentang nilai-nilai etika dan moralitas didasarkan pada hati nurani, atau wahyu, atau tradisi-tradisi yang berlaku pada masyarakat.⁴⁰

Dalam dualisme Zakî ini, jelas sekali bahwa Zakî telah memisahkan hubungan ilmu dan agama dan menempatkan keduanya dalam posisi yang seimbang dan menempati wilayahnya sendiri-sendiri. Keduanya berjalan secara paralel tanpa benturan.

Di sini Zakî juga menemukan paradigmanya sendiri yang berbeda dengan yang lain. Paradigma ini berbeda dengan paradigma ilmu modern yang juga cenderung menafikan agama, antropomorfis, dan atheis.⁴¹ Juga berbeda dengan paradigma pemikiran ilmu Islam modern pada dasawarsa terakhir ini—dengan proyek islamisasi ilmu pengetahuan—yang berusaha mengintegalkan Islam dan ilmu modern. Baik itu yang dimaknai dengan merelevankan Islam dengan ilmu modern seperti konsep yang digagas oleh al-Faruqi, atau kebalikannya, merelevankan ilmu modern dengan Islam seperti konsep yang digagas oleh Sardar.

³⁸ Mahmûd, *Tajlîd*, 270.

³⁹ Mahmûd, *Rihlab*, 137.

⁴⁰ Mahmûd, *Rihlab*, 138.

⁴¹ Zakaria, *al-Tajfêr*, 161.

Dualisme Zakî dalam Ilmu Agama

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa paradigma dualisme Zakî telah dapat memetakan wilayah ilmu dan agama dan memposisikan keduanya dalam posisi yang seimbang. Dengan menempatkan agama dalam wilayah hati maka akal dapat optimal berkreasi. Namun konsekuensinya, Zakî telah menempatkan agama sebagai “barang mati” yang hanya bisa dipercayai dengan hati saja. Menjadikan agama sebatas apa yang tertera dalam mushaf Al-Qur’ân dan menjadikan mushaf tersebut sebagai arsip mati.

Berangkat dari problematika ini Zakî kemudian mengkategorikan dimensi-dimensi agama. Dia membedakan antara agama, beragama, dan ilmu-ilmu agama. Ketiganya, merupakan suatu yang hal yang berbeda—namun berkaitan—dan tidak dapat dikaji secara sama.

Dalam mengkaji tiga hal ini, Zakî memberi catatan bahwa ketiganya harus dikaji secara berurutan sesuai dengan kronologi munculnya kategori tersebut. Pertama kali yang harus dibahas adalah agama karena agama yang nantinya akan memunculkan keberagamaan. Karenanya, keberagamaan menjadi kajian kedua. Kemudian, dari keragaman beragama penganutnya, menyebabkan munculnya ilmu-ilmu agama. Dari sini, ilmu agama menjadi bahasan terakhir.⁴²

Pertama, agama. Seperti yang telah dikaji dalam bab sebelumnya, agama adalah sesuatu yang diyakini oleh hati. Agama adalah “realitas” yang menjadi landasan ilmu agama. Agama sendiri bukan ilmu. Zakî menganalogikan posisi agama, beragama, dan ilmu agama seperti seseorang yang melihat seorang kelana yang berteduh di bawah pohon. Analogi ini mempunyai tiga realitas yang berbeda satu sama lain, akan tetapi sangat berkaitan erat dan tidak dapat dipisahkan. Tiga realitas itu adalah pohon, orang yang berteduh, dan ilmu tentang pohon.

Dalam analogi tersebut terdapat sebuah realitas yang disebut dengan pohon. Darinya dibangun sebuah ilmu yang disebut botani. Pohon sendiri bukan merupakan ilmu tapi merupakan bentuk ideal dari pohon. Yang menjadi kajian di sini bukan pohon itu sendiri akan tetapi ilmu botani tersebut.

Contoh lain adalah bahasa Arab. Bahasa Arab adalah sebuah realitas faktual. ini dibuktikan karena banyak orang berbahasa Arab,

⁴² Mahmûd, *Qiyâm*, 144.

menulis dengan berbahasa Arab. Dari bahasa Arab ini dibangun sebuah ilmu bahasa Arab seperti Nahwu, Sharaf, dan lainnya. Akan tetapi, bisa jadi bahasa Arab yang eksis tidak disertai dengan ilmu bahasa Arab. Ini membuktikan bahwa bahasa Arab adalah sesuatu yang sama sekali berbeda dengan ilmu bahasa Arab.⁴³

Keberadaan bahasa Arab dan pohon dalam contoh di atas tidak harus dikaji secara ilmiah tapi diyakini dari awalnya. Karena sebenarnya, jika kita ditanya tentang apa itu pohon atau bahasa, maka kita akan menjawabnya dengan ilmu yang didasarkan pada keduanya, bukan pohon dan atau bahasa itu sendiri. Dan pada saat kita tidak percaya tentang pohon atau bahasa, maka sebenarnya kita tidak akan bisa menjawab pertanyaan tersebut karena belum tahu kepada apa ilmu yang ditanyakan tersebut disandarkan.

Kedua, beragama atau keberagamaan. Keberagamaan adalah sebuah aktivitas yang merespons agama tersebut. Dalam keberagamaan ini, seseorang dapat dinilai percaya (*mu'min*), atau tidak percaya (*kāfir*). Selain dua sikap keberagamaan tersebut, sebenarnya keberagamaan mempunyai keragaman yang cukup tinggi.

Beragama bukan berarti agama karena jika beragama dan agama disamakan, maka seharusnya tidak ada keragaman beragama. Beragama bukan pula ilmu agama karena tidak kesemuanya dilandasi dengan proses berpikir dan mengoptimalkan peran akal.

Ketiga, ilmu-ilmu agama. Seperti yang disinggung di atas, ilmu-ilmu agama adalah ilmu yang didasarkan pada agama, juga pada keberagamaan manusia dalam menyikapi agama tersebut. Ilmu agama adalah aktivitas akal yang didasarkan pada agama.⁴⁴

Dalam ilmu agama ini, Zakî berpendapat, bahwa kebenaran dapat diverifikasi sehingga dapat dinyatakan salah atau benar. Sehingga, ilmu-ilmu agama, oleh Zakî, dianggap sebagai ilmu.⁴⁵ Dalam

⁴³ Maḥmūd, *Qiyām*, 144-145.

⁴⁴ Maḥmūd, *Qiyām*, 152.

⁴⁵ Berdasarkan metode, Zakî membagi ilmu menjadi dua: (1) ilmu eksakta, termasuk juga humaniora, yang dalam verifikasiya menggunakan data empiris; dan (2) ilmu yang termasuk bagian dari matematik, ilmu ini menggunakan premis-premis yang diakui kebenarannya untuk dijadikan sandaran kesimpulan yang diambil dari premis-premis tersebut. Maḥmūd, *Qiyām*, 149.

verifikasinya, ilmu-ilmu agama dikategorikan dalam ilmu-ilmu yang menggunakan metode matematika.

Adalah benar jika matematika merupakan ilmu yang—dari proses awal sampai pada hasil—menggunakan potensi akal. Namun, permulaan dari matematika adalah sesuatu yang *indefinable* (tidak terdefiniskan). Sehingga, permulaan dari matematika adalah sesuatu yang non-rasional.⁴⁶ Non-rasional tersebut diyakini kebenarannya dan kemudian diderivasi sehingga menghasilkan suatu yang rasional.

Hal ini tidak ada bedanya dengan ilmu-ilmu agama. Ilmu agama juga menggunakan dua langkah ilmiah: *pertama*, langkah pertama adalah karena ilmu-ilmu agama menggunakan premis-premis yang diyakini kebenarannya; yang dalam hal ini adalah al-Qur'ân. *Kedua*, langkah kedua adalah proses pembuktiannya. Dalam ilmu agama, proses pembuktian yang digunakan adalah mengeluarkan kesimpulan-kesimpulan dari teks-teks otoritatif agama, khususnya al-Qur'ân. Dari proses ini kemudian lahir hukum syariat, aqidah, dan lainnya.

Metode ini dianggap sesuai dengan logika analogis yang diakui sebagai metode ilmiah dalam ilmu-ilmu lain. Hal yang perlu dijelaskan di sini, bahwa watak dari metode ilmiah adalah bahwa standar ilmu yang dapat dikatakan ilmiah didasarkan pada metodenya bukan pada tema-temanya.⁴⁷

Pendapat ini menuai banyak kritik. Kritik tersebut diarahkan pada perbedaan dasar dari agama dan ilmu. Agama didasarkan pada hati sedang ilmu didasarkan pada akal, maka bagaimana mungkin suatu yang non-rasional masuk dalam wilayah rasional?

Dalam menjawab ini, Zakî merujuk pada peran akal dalam menangkap pengetahuan. Zakî mengingatkan pengkritiknya bahwa akal mulai berperan pada titik tertentu dari hati, perasaan atau wahyu, kemudian berproses untuk menghasilkan kesimpulan. Terdapat jeda di antara aktivitas meyakini dan memikirkan keyakinan tersebut.

Melalui proses ini, aktivitas akal tidak akan mengawali hati, perasaan, atau wahyu. Dan jika konsep ini dihubungkan dalam konteks agama, beragama dan ilmu agama yang telah dibahas sebelumnya maka

⁴⁶ Zakî Najîb Maḥmûd, *Thaqâfatunâ fi Muwâjabat al-'Asr* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 1967), 197.

⁴⁷ Maḥmûd, *Thaqâfatunâ*, 151.

agama tetap sebagai suatu yang diimani dan ilmu agama sebagai suatu yang dipikirkan.⁴⁸

Kategori antara agama, beragama dan ilmu agama ini dianggap penting oleh Zakî setelah melihat bahwa umat Islam sering rancu dalam menyikapi ketiga hal tersebut. Hal ini setelah melihat bahwa meskipun beragama wajib dilakukan oleh seluruh orang yang beriman, namun dalam kenyataannya agama seakan-akan dimiliki oleh ulama saja, bukan seluruh kaum yang beriman. Pada gilirannya, boleh dan tidak sebuah hukum, seakan-akan, ditentukan oleh ulama sedangkan masyarakat umum hanya mendengarkan dan menjalankan saja.

Terlepas dari motif-motif lain Zakî dalam kategorisasi tersebut, muncul sebuah pertanyaan: “berhasilkah Zakî, dengan dualisme yang digagasnya mengembalikan, signifikansi agama di mata ilmu modern dengan menempatkan keduanya pada ranahnya masing-masing?” “Relevankah kategori agama, beragama, dan ilmu agama sebagai solusi untuk menjadikan agama sebagai sesuatu yang *das sein* dan *non-verified* sekaligus sebagai suatu yang *verifiable*?”

Catatan Akhir

Untuk melihat kekuatan konsep Zakî tersebut, penulis mencoba memokuskan pada kajian tentang Allah sebagai keyakinan pertama yang harus dimiliki oleh seorang Muslim.⁴⁹ Untuk memulai tinjauan pemikiran ini dimunculkan sebuah pertanyaan: “jika Allah, dalam kategori agama, tidak dibicarakan oleh akal tapi diyakini oleh hati, maka bagaimana keyakinan tentang Allah ini dapat diungkapkan dan ditransformasikan?”⁵⁰

Jika Allah itu merupakan sebuah nama maka pastilah Allah juga merupakan sebuah konsep atau *referent*. Kesimpulan ini diambil karena manusia tidak dapat menyebutkan sesuatu kecuali sesuatu tersebut merupakan konsep atau *referent*.

⁴⁸ Maḥmūd, *Thaqāfatunā*, 197.

⁴⁹ Carnap dan Ayer menyatakan bahwa Tuhan adalah *meaningless* karena tidak mungkin diverifikasi, sedang Feigl bersikap lebih moderat dengan mengatakan bahwa Tuhan mempunyai makna akan tetapi makna aksiologis. Collins, *Allah*, 396.

⁵⁰ Zakî dalam berulang kali menjelaskan kepada pembacanya bahwa Allah tidak termasuk dalam kategori kalimat metafisik yang dianggapnya takhayul, dan dia juga menegaskan bahwa agama dan filsafat (positivisme) mempunyai wilayahnya masing-masing. lihat kata pengantar Zakî dalam karyanya *Manqif min al-Mitāfisiqā*.

Dalam paradigma logika positivisme, Allah tidak dapat dikatakan sebagai *referent*. *Referent* bagi pengikut logika positivisme hanya merupakan suatu yang dapat diinderakan. Karena Allah bukan *referent*, maka kemungkinan terakhir agar dapat menguji proposisi tentang Allah dengan mengasumsikan-Nya sebagai sebuah konsep.

Dalam Islam, untuk mengenalkan konsep Allah, para *mutakallimîn* menjelaskan dengan sifat-sifat Allah, baik itu disebut sebagai sifat tambahan seperti kaum Ashâ'irah atau sebagai *hâl* seperti pandangan kaum Mu'tazilah. Dan sifat yang paling utama adalah wujud, karena sifat-sifat lainnya tidak akan ada sebelum ada wujud. Dan bila membicarakan wujud maka akan membicarakan sifat lain selalu berkaitan dengan wujud yaitu *dhât*.

Dalam bahasa logika positivisme, wujud atau pun *dhât* adalah suatu yang *meaningless*.⁵¹ Penganut aliran ini menjelaskan argumentasinya dengan sebuah contoh. Ambil sebuah proposisi, misalnya menyatakan: "Rudi mengandung *dhât* dan wujud."

Wujud merupakan nama yang diucapkan untuk menamai sesuatu (*dhât*). Kalimat ini digunakan selama sesuatu tersebut belum diberi nama. Dan seandainya segala sesuatu telah diberi nama maka kata "wujud" dan derivasi darinya tidak akan digunakan lagi. Penggunaan nama dan "wujud" akan menjadi repetisi yang tidak dibenarkan. Contoh, "Rubi adalah ada (*manjûd*)."⁵² Dalam kalimat ini, nama Rubi sudah cukup menunjukkan wujud dari apa yang disebut dengan Rubi tersebut. Nama di sini juga telah dianggap sebagai kata petunjuk (misalnya: ini), karena tidak logis jika terdapat kata penunjuk sesuatu tanpa ada yang ditunjuk. Dari uraian ini dapat disimpulkan bahwa proposisi "Rubi adalah ada" adalah *meaningless* karena wujud tidak terdapat pada alam ini. Proposisi itu tidak menggambarkan apapun.⁵²

Begitu juga proposisi "Rubi mengandung *dhât*" adalah *meaningless*, karena kata *dhât*—menurut Carnap—tidak akan pernah diketahui bentuknya. Seseorang tidak akan pernah tahu dan bisa menunjukkan *dhât*. Misalnya saya bertanya kepada anda: "bisakah anda menunjukkan *dhât* anda?" Dapat dipastikan anda tidak akan dapat

⁵¹ Zaki Najîb Maḥmûd, *Naḥw Falsafah 'Imîyah* (Kairo: Maktabat al-Anglû al-Miṣriyah, cet. II, 1980), 98.

⁵² Maḥmûd, *Mawqif*, 77.

menjawab pertanyaan saya dengan menunjukkan atau menyebutkan bagian-bagian tubuh anda.

Jika dengan uraian di atas dapat disepakati bahwa proposisi “Robi mengandung *dhât* dan wujud” dianggap *meaningless*—meski Robi diasumsikan sebagai suatu yang konkret—,bagaimana proposisi yang berkaitan dengan Allah dalam ilmu-ilmu agama dapat dikatakan *meaningful*?

Berangkat dari uraian di atas, maka manusia tidak dapat membedakan Allah dan ilmu tentang Allah. Agama, *das sein*, sejak pertama diketahui manusia maka akan menjadi ilmu manusia tersebut sekalipun dia mengambil sumber-sumber agama tersebut secara *taken for granted*. Hal ini pada gilirannya, tidak mengabsahkan pemisahan antara agama dan ilmu agama. Bahkan mungkin, ilmu agama itu sendiri yang akan menjadi agama. Sehingga, pada gilirannya, ilmu agama itu sendiri juga harus rela—dalam kerangka logika positivisme yang dianutnya—dikategorikan sebagai *cognitively meaningless*.

Pemikiran Zakî ini bisa jadi merupakan hasil dari usaha dia untuk tetap konsisten dengan logika positivismenya namun dia juga tidak ingin konfrontatif dengan masyarakatnya,⁵³ karena menganut aliran logika positivisme yang menolak metafisika dan menempatkan agama dalam level terendah dari ilmu. Di lain pihak dia juga ingin dimensi agama tidak terpaku pada keyakinan saja, karena hal tersebut sama dengan membatasi agama Islam sebatas hanya pada apa yang tertulis dalam Al-Qur’ân dan menjadikan agama sebagai arsip mati.

Atas dasar ini Zakî berusaha mengonsepsi unsur lain yang dinamis dalam agama yang disebutnya ilmu agama. Dengan ilmu agama ini, dia berharap dinamika pemikiran agama tetap berkembang sehingga agama tetap relevan dengan masanya. Namun di sini, Zakî justru terjebak dalam dualismenya. Dalam waktu yang bersamaan dia menjadi tidak konsisten dengan keislaman dan pandangan logika positivismenya. Dia tidak seberani Otto Neurath dan tokoh logika positivisme lainnya yang

⁵³ Zakî sempat dikesampingkan oleh beberapa tokoh Mesir disaat Zakî membuat karya yang berjudul *Khurafât al-Mitâfîsîqâ*. Dalam pandangan tokoh-tokoh Mesir, jika metafisika dianggap takhayul maka Allah pun dianggap takhayul. Lihat al-Bahî, *al-Fîkr al-Islâmî*, 241.

membuang proposisi metafisik dan religius untuk menciptakan sebuah bahasa ideal atau bahasa ilmu.⁵⁴

Dia tidak semudah tokoh-tokoh logika positivisme Barat untuk menghindari dari pembahasan tentang hubungan manusia dengan Tuhan.⁵⁵ Meski Zakî banyak membahas tentang aspek sosial di Mesir, tapi Zakî hidup dalam masyarakat yang religius dan aspek yang dianggap menarik bagi mereka adalah aspek keagamaannya. Sehingga sebesar usaha Zakî untuk menghindari dari pembahasan tentang hubungan Tuhan dan manusia maka akan tetap disorot oleh masyarakat.⁵⁶

Daftar Pustaka

- Ancok, Djamaluddin. dan Nashori, Fuâd. *Psikologi Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.
- Badawî, ‘Abd. al-Rahmân. *Aflâtûn*. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, Cet. Ke-1, t.th.
- Bahî (al), Muḥammad. *al-Fikr al-Islâmî al-Ḥadîth wa Sillatuhu bi al-Isti‘mâr al-Gharbî*. Kairo: Maktabah Wahbah, Cet. III, 1997.
- Dâhir, ‘Âdil. *Naqd al-Falsafah al-Gharbîyah: Al-Akblâq wa al-‘Aql*. Dâr al-Shurûq li al-Nasr wa al-Tawzî’, 1990.
- Ḥanafî, Ḥasan. *Ḥiwâr al-Ajyâl*. Kairo: Dâr al-Qubâ’, Cet. Ke- I, 1998.
- , “Ishkâl al-Tawâṣul wa al-Inqitâ‘ fi Fikr Zakî Najîb Maḥmûd” dalam *Majalah al-Qâbirah*, November, 1993.
- Collins, James Daniel. *Allâh fi Falsafah al-Ḥadîthab*, terj. Kairo: Maktabah Gharîb, 1973.
- Kâmil, Fuâd. *Madkhal ilâ Falsafat al-Dîn*. Kairo: al-Hayah al-Miṣrîyah al-‘Âmmah li al-Kitâb, 1984.
- Maḥmûd, Zakî Najîb. *Fî Tabdîth al-Thaqâfah al-‘Arabîyah*. Kairo: Dâr al-Shurûq, Cet. Ke-1, 1987.

⁵⁴ Collins, *Allah*, 536.

⁵⁵ Pasca Renaissance pemikiran Barat didominasi pemikiran positivisme, tema Tuhan telah diganti dengan tema mesin dan industri dominasi wacana ini membuat agama tersisihkan dan jarang yang peduli. Frederick Copleston, *Contemporary Philosophy: Studies on Logical Positivism and Existentialism* (London-New York: Continuum, 2004), 27.

⁵⁶ Fuâd Kâmil menilai bahwa usaha Zakî untuk menghindari dari permasalahan ketuhanan justru menjadi indikasi kuat bahwa Zakî betul-betul berpegang teguh dengan logika positivisme yang dianutnya dan filsafat-filsafat modern Barat lainnya. Kâmil, *Madkhal*, 54.

- . *'An al-Hurrîyah Atahaddath*. Kairo: Dâr Shurûq, 1986.
- . *al-Ma'qûl wa al-Lâ Ma'qûl fi Turâthinâ al-Fikrî*. Kairo: Dâr al-Shurûq, Cet. 1, 1975.
- . *al-Mantiq al-Wađ'î*. Kairo: al-Maktabah al-Anglo al-Mișrîyah, Vol. I, Cet. I, 1951.
- . *Hașâd al-Sinîn*. Kairo: Dâr al-Shurûq, Cet. I, 1992.
- . *Mawqif min al-Mîtâfîsîqâ*. Kairo: Dâr al-Shurûq, Cet. 1, 1983.
- . *Min Zâwîyah Falsafîyah*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 1979.
- . *Naḥw Falsafah 'Ilmîyah*. Kairo: Maktabat al-Anglo al-Mișrîyah, Cet. II, 1980.
- . *Qissat al-Nafs*. Kairo: Dâr Shurûq, t.th.
- . *Qiyâm Min al-Turâth*. Kairo: al-Hayah al-Mișrîyah al-Āmmah li al-Kitâb, 1999.
- . *Thaqâfatunâ fi Muwâjabat al-‘Așr*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 1967.
- Qansuwah, Şalâh. *Falsafat al-‘Ilm*. Kairo: al-Hayah al-Mișrîyah al-Āmmah li al-Kitâb, 2002.
- Sardar, Zaiuddin. *Islamic Future: The Shape of Ideas to Come*. New York: Mansell Publishing, t.th.
- Wahbah, Murâd. *Mulâk al-Haqîqah al-Mutlaqah*. Kairo: Al-Hayah al-Mișrîyah al-Āmmah, 1999.
- Yatim, Badri (ed.). *Ensiklopedi Mini Sejarah dan Kebudayaan Islam*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1996.
- Zakariya, Fuâd. *al-Taŕkîr al-‘Ilmî*. Kairo: al-Hayah al-Mișrîyah al-Āmmah li al-Kitâb, 2001.