

KRITIK EPISTEMOLOGI ISLAM DALAM ISLAMOLOGI TERAPAN

Isa Anshori

Universitas Muhammadiyah Surabaya, Indonesia

E-mail: i.anshori@yahoo.com

Abstract: This article discusses critique of Islamic epistemology within applied Islamology. The writer concludes that Islamic epistemology is an episteme which has been originally derived from Islamic doctrines. It can be obtained through a number of methods. The first method is revelation, which has an absolute truth. The second way is reason, which becomes a potency blessed by God to all humankind. Through impressions, which are attained by the five senses, the reason uses them as source of contemplation to draw conclusions. This episteme contains, however, a relative truth. The third method is *kashfî*. This episteme is also named as *'irfanî* episteme, which had successfully grown within Sufism tradition where the source of knowledge is experience, namely *al-ru'yat al-mubâshirah* (direct experience). The last mentioned episteme is founded on the dichotomy between exoteric and esoteric aspects where the hierarchy of esoteric knowledge is higher than the exoteric ones as the first possesses divine basis. The critique of Islamic epistemology within applied Islamology is oriented towards the domination of scientific epistemology or modern epistemology, which recognizes positivism or scientific knowledge as the sole method employed by the modern people to gain knowledge. The fundamental difference between the scientific-rational episteme and the Islamic episteme rests within each worldview.

Keywords: Critique of Islamic epistemology; applied Islamology; revelation; reasoning; *'irfanî*.

Pendahuluan

Sejarah berdiri dan tegaknya kebudayaan Islam masa lampau tidak bisa dipungkiri didukung oleh perkembangan ilmu pengetahuan yang menjadi basis peradaban. Karena itu, agar dapat mengembalikan

kejayaan Islam maka menegakkan kembali bangunan ilmu pengetahuan Islam adalah suatu keniscayaan. Hal ini karena dalam Islam ilmu dan pengetahuan adalah prasyarat mutlak untuk “menguasai” dunia dan akhirat. Menegakkan kembali bangunan ilmu pengetahuan dalam Islam berarti mengarahkan kembali pola pikir masyarakat Islam agar sejalan dengan prinsip-prinsip ilmu pengetahuan dalam Islam. Salah satu unsur yang dapat disebut sebagai dasar ilmu pengetahuan adalah aspek epistemologi.

Istilah epistemologi pertama kali digunakan oleh J.F. Ferrier pada tahun 1854. Secara etimologi, epistemologi berasal dari bahasa Yunani “episteme” yang berarti ilmu, dan “logos” berarti teori, uraian atau alasan yang dikemukakan secara sistematis.¹ Dalam *Dictionary of Philosophy*, Dagobert D. Runes menyebut bahwa asal kata “epistemologi” adalah “episteme” ditambah “logos”, “theory”. Dari asal kata ini epistemologi diartikan sebagai cabang dari filsafat yang menyelidiki autentisitas pengertian, struktur, metode, dan validitas ilmu.² Dalam hal ini epistemologi juga sering disebut dengan filsafat tentang ilmu, atau filsafat keilmuan. Menurut Anton Suhono epistemologi diartikan dengan teori mengenai hakikat ilmu, yaitu bagian filsafat mengenai refleksi manusia atas kenyataan.³

Louis O. Kattsof menyatakan bahwa pertanyaan-pertanyaan epistemologi terbagi menjadi dua macam. *Pertama*, pertanyaan yang mengacu pada sumber pengetahuan, atau yang ia sebut dengan pertanyaan epistemologi kefilosofan. *Kedua*, pertanyaan yang menyangkut hubungan antara pengetahuan kita dengan objek pengetahuan, atau yang ia sebut dengan pertanyaan yang berkaitan dengan masalah semantik.⁴ Ali Abdul Azhim lebih detail menyatakan bahwa persolan epistemologi itu apabila kita mempertanyakan, “dengan cara apa kita mengetahui realitas itu?”, “fakultas-fakultas apa

¹ A.W.M. Pranaka, *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar* (Jakarta: CSIS, 1987), 3-4.

² Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Adams dan Co., 1971), 8. Bandingkan juga dengan Louis Kattsof, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), 76.

³ Miska Muhammad Amin, *Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam* (Jakarta: UI Press, 1983), 2.

⁴ Kattsof, *Pengantar*, 76.

yang terdapat pada diri manusia untuk mengetahui realitas?”, “apakah alat indra, akal, intuisi atau insting?”⁵

Pertanyaan-pertanyaan yang menyangkut tentang sumber pengetahuan menjadi sangat rumit ketika masalah epistemologi ini dikaitkan dengan pengetahuan yang berasal atau bersumber dari agama. Sebagaimana diketahui bahwa justifikasi kebenaran tentang pengetahuan dalam sejarah manusia juga didasarkan kepada fakultas apakah yang digunakan manusia dalam mengetahui kebenaran.

Sedangkan hubungan antara pengetahuan kita dengan objek pengetahuan sangat menentukan bagaimana manusia memaknai objek pengetahuan itu. Jawaban-jawaban atas persoalan ini berkaitan dengan pandangan dunia (*worldview*) manusia. Karena itu *worldview* yang dimiliki oleh manusia amat menentukan bagaimana ia akan memperlakukan dan bertingkah laku terkait dengan objek pengetahuan itu. Bila pengetahuan dikaitkan dengan keyakinan, maka keduanya berkaitan dengan objek tertentu yang disadarinya sebagai ada atau terjadi. Hanya saja dalam keyakinan objek tersebut tidak harus ada sebagaimana adanya, sedangkan dalam pengetahuan objek itu ada sebagaimana adanya.⁶ Oleh karena itu, salah satu syarat untuk mengatakan bahwa seseorang mengetahui sesuatu adalah bahwa yang ia katakan sebagaimana adanya memang demikian, jadi objek yang diketahui harus ada, harus terjadi sebagaimana yang diklaim, baru dapat disebut sebagai pengetahuan yang benar karena ditunjang oleh bukti-bukti berupa acuan pada fakta, saksi, memori, catatan historis dan lain sebagainya.⁷ Dalam sejarah ilmu pengetahuan, pernyataan kedua itu disebut juga dengan rasionalitas ilmiah.

Rasionalitas ilmiah yang berakar dari era positivisme (dimulai pada awal abad 19 hingga abad 20) dalam sejarah perkembangan filsafat ilmu mendapat tantangan yang luar biasa dari agamawan. Hal tersebut dikarenakan—bagi penganut positivisme—apa yang dikatakan

⁵ Ali Abdul Azhim, *Epistemologi dan Aksiologi Ilmu Perspektif al-Qur'ân* (Bandung: CV. Rosda, 1989), iv.

⁶ A. Sonny Keraf dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis* (Jakarta: Kanisius, 2001), 30.

⁷ *Ibid.*, 31.

sebagai pernyataan bermakna adalah bila dapat dibuktikan secara empiris dan analitis.⁸

Islam sebagai keyakinan keagamaan juga memiliki prinsip-prinsip epistemologis. Prinsip-prinsip epistemologi Islam tentu berakar dari sumber-sumber ajaran Islam, al-Qur'ân dan Sunnah. Oleh karenanya, epistemologi Islam sarat dengan nilai-nilai keislaman.

Berkaitan dengan tumbuh dan berkembangnya ilmu pengetahuan modern yang berasal dari Barat maka tentu saja akan banyak hal yang berbeda antara Islam dengan Barat. Dalam aspek epistemologis, ilmu pengetahuan di Barat tidak lahir dari pandangan hidup agama tertentu, sebab hubungan agama dan sains di Barat sangat problematik.

Masalah yang timbul adalah ketika umat Islam harus mempelajari ilmu dan pengetahuan dalam konstruksi epistemologi Barat sebagaimana di atas. Hal ini menimbulkan pilihan-pilihan bagi umat Islam, yaitu untuk tetap mempertahankan prinsip-prinsip epistemologisnya atau mengikuti prinsip dikotomi Barat yang membedakan secara ekstrem antara kebenaran subjektif dan objektif.

Dalam perkembangan pemikiran Islam diketahui bahwa upaya-upaya revitalisasi nilai-nilai Islam dalam sejarah kemanusiaan ternyata tidak cukup bila menggunakan metode keilmuan Islam zaman klasik dan pertengahan. Beberapa ahli dan pakar melihat pentingnya menggunakan metodologi ilmu pengetahuan modern sebagai pisau analisa keilmuan Islam. Dengan demikian, diharapkan nilai-nilai Islam dapat diimplementasikan dan dapat menjadi solusi atas persoalan-persoalan manusia pada zaman sekarang. Upaya-upaya demikian itu sering disebut dengan Islamologi terapan; suatu cara pandang terhadap Islam yang normatif dan historis dengan mengintrodusir metodologi keilmuan modern. Tulisan ini akan membahas masalah relevansi dan konsekuensi yang ada terkait dengan konsep epistemologi masing-masing, Islam dan Barat.

Epistemologi Modern: Rasionalitas Ilmiah

Pertumbuhan dan perkembangan epistemologi modern tidak bisa dilepaskan dari pertumbuhan dan perkembangan masyarakat modern. Oleh karena itu, upaya memahami modernitas adalah bagian yang tak

⁸ Franz Magnis-Suseno, *Pijar-pijar Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 13-18.

terelakkan; dalam hal ini memahami unsur dan struktur pembentuk modernitas.

Kurang lebih sudah empat abad modernitas maju di bawah panji-panji rasionalitas. Abad di mana anggapan bahwa manusia baru telah lahir dengan “kepercayaan” baru, yaitu kepercayaan pada ilmu pengetahuan, puncaknya pada abad-19. Tokoh besar yang amat berpengaruh dalam hal ini adalah filsuf Perancis August Comte (1798-1857 M) yang merumuskan hukum tiga tahap perkembangan roh manusia, yaitu tahap teologis, metafisik, dan positivistik.

Pada tahap ketiga itulah masyarakat di Barat membangun optimismenya dalam mengembangkan seluruh struktur kebudayaannya, yaitu masyarakat yang bebas dari segala mitos, agama dan metafika menuju pada masyarakat yang hanya percaya pada rasionalitas ilmiah atau ilmu pengetahuan; rasionalitas ilmiah yang diartikan dengan bukti empiris dan dapat diverifikasikan dengan eksperimen. Puncak anggapan itu adalah positivisme logis abad 20 yang hanya menerima dua pernyataan sebagai bermakna: *pertama*, pernyataan analitis, sebagaimana yang ada dalam ilmu pasti. *Kedua*, pernyataan empiris, yaitu pernyataan yang dapat, dan harus dapat, diverifikasikan. Dengan demikian seluruh kepercayaan yang bertentangan dengan kedua hal di atas diklasifikasikan sebagai tidak rasional.

Anggapan kaum positivistik mengenai rasionalitas ilmiah seperti itu nampaknya sekarang tidak lagi dipercayai sepenuhnya sebagai pernyataan yang bermakna, karena kelemahannya dinilai terlalu mencolok. Misalnya, tentang keyakinan moral. Keyakinan moral memang tidak dapat dibuktikan seperti membuktikan bahwa bumi mengitari matahari, akan tetapi hal itu tidak berarti bahwa keyakinan moral sekadar perasaan saja, seperti pertanyaan, ”apakah buah kandungan dapat digugurkan atau tidak?” Hal ini menjadi perdebatan yang serius dalam keyakinan moral, jadi bukan sekadar perasaan suka atau tidak suka seperti yang dikatakan kaum positivis. Begitu juga kepercayaan pada agama, tentu saja kebenaran agama tidak hanya dapat dibuktikan dengan bukti empiris, karena Tuhan tidak termasuk dalam dunia empiris. Akan tetapi orang yang menganut atau percaya pada agama, kepercayaan itu bukanlah selera, melainkan menyangkut kebenaran. Ia yakin bahwa Tuhan itu ada, bukan karena ia senang, melainkan karena Tuhan memang ada, dan ia yakin bahwa

penyangkalan tentang adanya Tuhan adalah salah. Begitu pula mengenai keyakinan terhadap kitab suci. Keyakinan akan kebenaran yang diimani oleh orang beragama adalah keyakinan yang berdasarkan kesadaran mereka.

Rasionalitas ilmiah seperti anggapan kaum positivistik memang menimbulkan banyak pertentangan dan masalah secara metodologis. Karena rasionalitas ilmiah disamakan dengan rasionalitas metodologis ilmu fisika. Jadi bagi kaum positivistik hanya ada satu model kebenaran rasional (monisme).

Pada awal abad ke-20 rasionalitas ilmiah model kaum positivis telah didekonstruksi oleh para filsuf. Salah satu tokoh pembongkar model rasionalitas positivistik itu justru orang yang paling dipuja oleh kaum positivis sendiri, yaitu Ludwig Wittgenstein (1889-1951 M). Menurutny, bahasa tidak mencerminkan realitas, melainkan menyediakan berbagai cara untuk menanganinya. Maka dalam hal ini “bahasa religius” dan “bahasa etika” bisa jadi tidak kalah maknanya dengan bahasa ilmu alam.⁹

Sebelum Ludwig Wittgenstein mengemukakan gagasan itu, seorang filsuf lainnya Wilhem Dilthey (1833-1911) menyatakan bahwa guna memahami makna bahasa religius dan bahasa etika agar tepat maka seseorang tidak bisa menyamakan antara struktur rasionalitas ilmu-ilmu alam dengan ilmu-ilmu kerohanian (*humanities*) seperti ilmu etika, agama, bahasa dan sastra. Oleh karenanya dibutuhkan metode baru, yaitu metode hermeneutika, ilmu pengertian (*the art* atau *science of interpretation*). Dengan metode hermeneutika akan diketahui bagaimana arti suatu ungkapan manusiawi dapat dipahami, lisan maupun tertulis. Karena itu metode hermeneutik amat penting dalam kajian metodologi ilmu-ilmu yang berkaitan dengan teks-teks kitab suci dan teks-teks sejarah. Oleh karena itu, menurut metode hermeneutik kita tidak mungkin memahami sebuah teks sesuai dengan maksudnya apabila kita tidak masuk ke dalam “cakrawala” pengertian mereka yang menulisnya.¹⁰

Dekonstruksi atas positivisme logis secara tajam dilakukan oleh Karl Popper (1902-1993 M) melalui falsifikasi. Bagi Popper pernyataan-pernyataan tentang realitas alami lebih rasional daripada

⁹ Ibid., 20.

¹⁰ Ibid., 15.

pernyataan lain adalah tidak absah. Baginya verifikasi itu tidak ada, yang ada hanyalah falsifikasi, artinya sebuah hipotesis tidak bisa dipertahankan kalau sudah ada bukti yang menyangkalnya sekalipun cukup satu bukti. Akan tetapi sebagai kebalikannya, selama belum ada satu bukti pun yang mengeliminir sebuah hipotesis, maka hipotesis itu boleh dipertahankan. Oleh sebab itu berkaitan dengan pernyataan-pernyataan agama dan etika tentang kebenaran, maka apa yang telah diungkapkan oleh Popper itu menjadi amat penting. Pernyataan-pernyataan agama memang bisa jadi tidak memiliki rasionalitas fisika akan tetapi bukan berarti pernyataan agama tidak memiliki rasionalitas.

Worldview Islam tentang Islamologi Terapan dan Basis Kritik Epistemologi Islam

Islamologi terapan menurut Wahyudi adalah suatu istilah yang digunakan untuk merujuk pada upaya yang dilakukan oleh umat Islam dalam tradisi intelektualnya, dalam bentuk idea atau gagasan dan tindakan nyata (*Islamic movement*) dalam melihat korelasi antara Islam sebagai suatu keyakinan keagamaan yang di dalamnya memuat unsur-unsur dogmatik dan praksis sekaligus pada realitas historis kekinian. Transformasi gagasan dan tindakan nyata itu diimplementasikan melalui introduksi ilmu pengetahuan modern seperti sosiologi, antropologi, psikologi, linguistik dan lain sebagainya.¹¹

Proses introduksi gagasan tersebut tentu dilakukan dalam berbagai bentuk kesadaran intelektual baik berupa apresiasi, refleksi, dan bahkan dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap tradisi intelektualisme Islam. Hal itu karena tradisi intelektualisme Islam yang telah terumuskan hingga abad ke-10M sudah selayaknya untuk dikritisi, bahkan bisa jadi menjadi sebuah kebutuhan yang tak terelakkan. Pernyataan itu didasarkan pada asumsi metodologis bahwa rumusan-rumusan pikiran dalam tradisi intelektualisme Islam yang telah dikonstruksikan oleh para *mutakkallimûn* (teolog), *fuqahâ* (jurist), *mufassirûn* dan *mutaşawwifûn* dianggap tidak lagi cukup memadai guna dipakai sebagai landasan epistemologis keilmuan Islam karena adanya perbedaan historisitas.¹²

¹¹ Wahyudi, *Islamologi Terapan* (Surabaya: Gita Media Press, t.th.), 8.

¹² M. Amin Abdullah, "New Horizon of Islamic Studies through Socio-Cultural Hermeneutics" dalam *al-Jami'ab: Journal of Islamic Studies*, Vol. 41, No. 1 (2003), 10.

Perbedaan epistemologis tradisi intelektualisme Islam tersebut dalam perspektif filsafat ilmu adalah merupakan hal yang cukup alami, perbedaan itu bisa saja disebabkan oleh ketidakmampuan kerangka teoretis yang digunakan untuk melihat realitas historis ataupun disebabkan oleh pergeseran paradigmatik (*shifting paradigm*).

Pergeseran paradigma keilmuan dalam studi Islam nampaknya tidak semudah membalikkan telapak tangan, karena adanya perbedaan dalam melihat konstruksi keilmuan Islam pada awal proses penyusunannya; di mana proses pengambilan jarak (*clear and distinct*) antara produsen (ulama), produk (khazanah keilmuan Islam) dan konsumen (umat) gagasan tidak mudah dipisahkan secara jelas dan tegas yang disebabkan oleh berbagai faktor historis yang melingkupinya. Oleh karena itu, sinyalemen yang dilontarkan oleh Muhammad Arkûn mengenai *taqdîs al-afkâr al-dîni* (sakralisasi pemikiran keagamaan) dalam tradisi intelektualisme Islam memang tidak bisa dipungkiri.¹³ Satu hal yang tidak bisa dipungkiri dari tradisi Intelektualisme Islam adalah seluruh kegiatan intelektual yang dilakukan oleh umat Islam ditujukan untuk menerjemahkan pandangan dunia (*worldview/weltanschauung*) Islam yaitu al-Qur'ân dan Sunnah dalam seluruh relitas empirik kehidupannya.

Worldview atau *weltanschauung* dapat diartikan sebagai kepercayaan dan pikiran seseorang yang berfungsi sebagai asas atau motor bagi segala perilaku manusia. Jadi sitilah *worldview* adalah istilah yang dapat diaplikasikan dalam berbagai dinominasi agama, kepercayaan, atau lainnya. Sebab ia adalah faktor dominan dalam diri manusia yang menjadi penggerak dan landasan bagi aktivitas seluruh kegiatan kehidupan manusia.¹⁴

Dalam tradisi intelektualisme Islam, istilah *worldview* belum memiliki istilah yang baku. Sekalipun demikian pengertian *worldview* dalam Islam dapat ditelusuri konsep *al-dîn* yang secara sistematis memiliki kemiripan.¹⁵ Akan tetapi ketika konsep tersebut masuk dalam

¹³ Muḥammad Arkûn, *al-Islâm: al-Akhlâq wa al-Siyâsab* (Beirut: Markaz al-Inmâ' al-Qawmî, 1986), 172-173.

¹⁴ Nur Hasan, "Kritik Islamic *Worldview* Syed Muhammad Naquib al-Attas terhadap Western *Worldview*" dalam *Maraji: Jurnal Ilmu Keislaman*, Vol. 1, No. 1 (2014), 131.

¹⁵ Ibid.

cara berpikir seseorang dan mempengaruhi tingkah laku, belum ada kesamaan pandangan di kalangan intelektual Muslim.

Al-Mawdûdî menggunakan istilah *nazariyat*, yaitu pandangan hidup yang dimulai dari konsep keesaan Tuhan (*shahâdah*) yang berimplikasi pada keseluruhan kegiatan manusia di dunia. Sebab *shahâdah* dalam Islam dianggap sebagai deklarasi teologis yang memiliki implikasi moral yang mendorong orang yang mendeklarasikannya memiliki integritas dalam kehidupannya.

Sedangkan Atif al-Zain mendefinisikannya sebagai *al-Mabda' al-Islâmî*, yaitu *'aqîdah fikrîyah* (kepercayaan rasional), yang mendasarkan pada akal, sebab setiap Muslim wajib beriman kepada hakikat wujud Allah Tuhan Yang Maha Esa, kenabian Muhammad dan kepada kitab suci al-Qur'ân dengan akal, percaya kepada hal-hal yang gaib berdasarkan dengan cara pengindraan yang diteguhkan oleh akal sehingga tidak diragukan kebenarannya lagi, dan iman kepada Islam sebagai *din* yang diturunkan melalui Nabi Muhammad untuk mengatur hubungan antara manusia dengan Tuhannya dan antara sesamanya.

Menurut Sayyid Quṭb, istilah yang tepat bagi konsep *worldview* adalah *al-Taṣawwur al-Islâmî*, yaitu akumulasi dari keyakinan asasi yang terbentuk dalam pikiran dan hati setiap Muslim yang memberi gambaran khusus tentang wujud dan apa-apa yang ada di balik itu. Dalam pandangan Sayyid Quṭb karakter *al-Taṣawwur al-Islâmî* terdiri dari tujuh hal, yaitu:

1. *Rabbânî*, artinya ia berasal dari Tuhan sehingga dapat disebut sebagai visi keilahian. Sifat ini membedakan Islam dari pandangan hidup lainnya. Berbeda dengan *worldview* lain seperti pragmatisme, idealisme atau dialektika materialisme yang bersumber dari akal pikiran dan kehendak bebas manusia juga dengan agama lain yang kitab sucinya tercampur dengan pandangan akal pikiran manusia, *worldview* Islam didasarkan pada kitab suci al-Qur'ân yang diturunkan oleh Tuhan melalui wahyu dengan segenap komponennya dan masih terjaga keasliannya.
2. *Thâbit*, artinya bahwa esensi *al-Taṣawwur al-Islâmî* itu bersifat tetap, tidak berubah, dan tidak berkembang. Ia tidak memerlukan penyesuaian dengan perkembangan kehidupan dan pemikiran, akan tetapi ia dapat diaplikasikan ke dalam berbagai struktur dan macam-macam masyarakat.

3. *Shumûl*, yang berarti komprehensif. Sifat ini didukung oleh prinsip *tanhîd* yang termanifestasikan ke dalam kesatuan antara pikiran dan perbuatan, visi dan misi, antara kehidupan dunia dan sesudahnya. Kesatuan ini tidak dapat dipecah-pecah ke dalam bagian-bagian yang tidak saling bersesuaian, termasuk memisahkan antara akidah, ibadah, dan *mu'âmalah*.
4. *Tawâzun*, dalam hal ini *worldview* Islam adalah keseimbangan antara wahyu yang diterima dengan penuh keyakinan dengan yang dapat dipahami oleh manusia melalui akal. Selain itu keseimbangan juga antara yang dapat diketahui *al-ma'lûm* dengan yang tidak dapat diketahui *ghayr ma'lûm*, antara yang nyata dengan yang tidak nyata.
5. *Îjâbi* (positif) ketaatan kepada Allah terefleksikan menjadi aktivitas positif dalam hidupnya; *shahâdah* terimplementasikan dalam aktivitas kehidupan sehari-hari.
6. *Al-Wâqi'iyah*, artinya *Islamic worldview* itu bersifat realistis. Idealisme Islam dapat direalisasikan sesuai dengan sifat-sifat kemanusiaan. Dalam pandangan hidup Islam manusia tidak dituntut melampaui kapasitas kemanusiaan. Manusia tidak diletakkan lebih rendah dari kapasitasnya sebagai manusia dan tidak lebih tinggi pada tingkat ketuhanan. Seperti yang ada dalam pandangan hidup agama Hindu yang menganggap manusia tidak riil atau pandangan hidup agama Kristen yang menganggap manusia terdiri dari jiwa dan raga, tetapi menganggap segala yang berhubungan dengan raga sebagai kejahatan.
7. *Tawbîd*, sebagai karakteristik yang paling mendasar dalam pandangan hidup Islam adalah bahwa Tuhan itu Esa dan segala sesuatu diciptakan oleh-Nya. Karena itu tidak ada penguasa selain Dia, tidak ada sesuatu pun selain Dia yang mengatur kehidupan manusia.¹⁶

Dari berbagai pendapat di atas mengenai *Islamic worldview* dapat ditegaskan bahwa pandangan hidup Islam menjangkau makna pandangan Islam terhadap hakikat dan kebenaran tentang alam semesta (*ru'yat al-Islâm li al-wujûd*) seperti pendapat al-Attas. Hal ini berbeda dari pandangan hidup yang dikemukakan dalam konsep studi agama modern di mana *worldview* hanya terbatas pada agama dan ideologi, termasuk di dalamnya ideologi sekuler. Jadi spektrum maknalah yang

¹⁶ Ibid, 134-135.

membedakan antara *Islamic worldview* dengan *western worldview*. Karena perbedaan spektrum makna itulah maka menurut al-Attas *Islamic worldview* tidak tepat kalau diterjemahkan menjadi *naẓrat al-Islâm li al-kawn* karena terminologi *naẓrat* hanya terbatas pada sifatnya yang observatif-spekulatif dan *al-kawn* pengertiannya lebih mendekati pada pengalaman indrawi atau dunia nyata yang kasat mata.¹⁷

Tiga Gugus Epistemologi Islam

Dalam dunia Islam setidaknya ada tiga macam teori pengetahuan yang biasanya disebut sebagai epistemologi Islam. *Pertama*, pengetahuan rasional. *Kedua*, pengetahuan indrawi dan yang *ketiga* adalah pengetahuan *kashfî*. Penjelasan mengenai ketiga teori pengetahuan ini lebih detail telah dijelaskan oleh Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî dengan konsepsinya; epistemologi *bayânî*, *burhânî* dan *irfânî*.¹⁸

Epistemologi *bayânî* (*explanatory*) secara etimologis mempunyai pengertian penjelasan, pernyataan dan ketetapan. Sedangkan secara terminologis, *bayânî* berarti pola pikir yang bersumber pada *naṣṣ*, *ijmâ‘* dan *ijtibâd*. Dalam pandangan Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî, secara historis sistem epistemologi *bayânî* merupakan sistem epistemologi yang pertama kali muncul dalam pemikiran Arab.¹⁹ Epistemologi ini didominasi dalam bidang keilmuan Islam yang pokok yaitu filologi, yurisprudensi, ilmu fiqh (hukum), ilmu al-Qur’an (tafsir), dan teologi (kalam). Sistem ini muncul sebagai kombinasi dari berbagai aturan dan prosedur untuk menafsirkan sebuah wacana (*interpreting discourse*), sekaligus menentukan berbagai prasyarat bagi pembentukan wacana.²⁰

Sumber epistemologi *bayânî* menurut al-Jâbirî adalah *naṣṣ* atau teks. Karena itu corak pemikiran dalam epistemologi *bayânî* didasarkan pada otoritas normatif (tekstual). Dalam hal ini pengertian otoritas normatif tidak hanya pada sumber autentik dari ajaran Islam saja, yaitu

¹⁷ Syed Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kualalumpur: ISTAC, 1995), 1.

¹⁸ Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-‘Aqli al-‘Arabî* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-‘Arabî, 1993), 383-384.

¹⁹ *Ibid.*, 5.

²⁰ Muqowim, “Epistemologi Pendidikan Islam dalam Konteks Masyarakat Majemuk”, dalam *Belajar dari Kisah Kearifan Sababat: Ikhtiar Pengembangan Pendidikan Islam* (Yogyakarta: JIMM, 2007), 24.

al-Qur'an dan Ḥadīth tetapi juga otoritas pemikiran para ulama terdahulu. Karena itu model pendekatan yang digunakan dalam epistemologi *bayānī* ini lebih menekankan pada aspek kebahasaan (*luḡhawī*). Beberapa prinsip dasar yang dipegangi dalam epistemologi *bayānī* adalah diskontinuitas gagasan (*infiṣāl*), tidak adanya hukum kausalitas (*tajwīz*) dan keserupaan atau kedekatan fenomena, gagasan dengan *naṣṣ* atau teks (*murāqabah*).²¹

Dalam epistemologi *bayānī* fungsi akal dibatasi pada upaya justifikasi, *repetitive* dan ketundukan penuh pada otoritas teks. Karena tidak ada satupun hasil perenungan dan pemikiran yang boleh keluar dari pendekatan kebahasaan apalagi bertentangan dengan *naṣṣ*, maka dapat dipahami bahwa argumentasi yang bersifat defensif (*jadalīyah*), apologetis, dogmatis (*normative*) lebih mendominasi pada jenis epistemologi *bayānī*. Jenis epistemologi *bayānī* inilah yang disinyalir oleh al-Jābirī sebagai tipe epistemologi yang paling dominan dalam sejarah keilmuan Islam dari dulu hingga saat ini.²²

Pendekatan atas fenomena dengan menggunakan tipologi epistemologi *bayānī* memang tidak salah sepenuhnya, akan tetapi yang harus dipahami bahwa kelemahan dari corak pendekatan semacam ini menafikan pertumbuhan dan perkembangan bahasa atau teks selalu terkait dengan kondisi sosial dan budaya di mana penutur (*mufassir*) itu hidup dan berada. Hal ini amat berbeda bila kita bandingkan dengan perkembangan yang terjadi saat ini, penemuan-penemuan dalam bidang ilmu dan pengetahuanlah yang membentuk pandangan dunia umat manusia, tidak terkecuali perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi mendorong tumbuh dan berkembangnya berbagai jenis dan kosakata baru dalam bahasa yang dipakai oleh berbagai bangsa dan peradaban umat manusia saat ini.

Struktur pengetahuan yang dikembangkan oleh tipologi epistemologi *bayānī* adalah berdasarkan pada pengetahuan yang bersifat kekal, tidak berubah-ubah. Hal ini mengingatkan kita pada diskusi yang terjadi antara Plato dan Aristoteles, di mana Plato berpendapat bahwa dunia atau realitas sesungguhnya adalah realitas yang abadi, tetap, tidak berubah-ubah (*idea*). Menurutny, manusia sejak lahir sudah membawa

²¹ al-Jābirī, *Bunyat*, 239-248.

²² Muqowim, "Epistemologi", 26.

ide bawaan (*innate idea*), sehingga saat manusia melihat dan memahami realitas yang ada di mana ia hidup dan berada, maka baginya manusia tinggal mengingat kembali ide bawaan tersebut. Tentu saja pendapat Plato ini memiliki kelemahan karena ia memotong secara tajam hubungan antara dunia ide yang dianggap kekal, tidak berubah-ubah dan dunia empiris yang berubah-ubah sebagaimana keyakinan Aristoteles, di mana ia mengatakan bahwa hukum-hukum dan pemahaman yang universal bukan hasil bawaan, tetapi dicapai lewat proses panjang pengamatan empirik manusia melalui abstraksi.²³ Aristoteles tidak memotong hubungan antara dunia ide dengan dunia empiris secara radikal tetapi lebih menekankan pada peran pengamatan dan penyelidikan empiris dalam memperoleh dan menemukan pengetahuan.

Corak pemikiran Islam yang lebih menekankan dunia yang kekal, abadi, tidak berubah-ubah semacam itu telah menyelimuti perkembangan dan pertumbuhan ilmu pengetahuan dan teknologi dalam Islam selama berabad-abad belakangan ini. Maka tidak mengherankan jika citra umat Islam yang tertinggal dalam peradaban ilmu pengetahuan dan teknologi saat ini sebenarnya bisa dirujuk dari tipologi epistemologi Islam yang bercorak platonik dan neo-platonik seperti di atas, di mana hasil peradaban yang tumbuh dan berkembang lebih menekankan pada aspek non-material karena dari awal aspek epistemologinya yang mengembangkan ketidakbermaknaan pengalaman indrawi manusia untuk memperoleh ilmu pengetahuan yang sejati.

Jika sumber pengetahuan dalam epistemologi *bayânî* adalah atau teks, maka dalam epistemologi *burhânî* sumber pengetahuan adalah realitas (*al-wâqî'*), baik bersumber dari realitas material, alam, sosial maupun humanitis. Karena itu tipologi epistemologi *burhânî* sering disebut dengan *al-ilm al-ḥuṣūlî* yaitu ilmu yang dikonsepsikan, disusun dan disistematisir melalui premis-premis logika atau *manṭiq*, bukan melalui otoritas *naṣṣ* apalagi intuisi. Premis-premis itu disusun melalui kerjasama antara proses abstraksi dan pengamatan indrawi yang sah atau dengan menggunakan alat-alat yang dapat membantu dan

²³ Kattsof, *Pengantar Filsafat*, 56. Lihat juga Harun Hadiwiyono, *Sari Sejarah Filsafat* (Jakarta: Kanisius, 1987), 16.

menambah kekukatan indra, seperti laboratorium, proses penelitian lapangan (*grounded research*) dan penelitian literer yang mendalam.²⁴

Peran akal dalam epistemologi *burhānī* lebih dominan bila dibandingkan dengan epistemologi *bayānī*. Akal, dalam epistemologi *burhānī*, ditujukan untuk menemukan hukum sebab akibat (kausalitas) dari seluruh fenomena dan realitas yang ada. Hukum kausalitas yang menjadi prinsip dasar dari tipologi epistemologi *burhānī* ini memang menjadi prinsip dasar dari pendekatan empiris di mana rasa *curiosity* (rasa ingin tahu yang mendalam) menjadi dorongan yang paling asasi.²⁵

Menurut M. Amin Abdullah, untuk mencari sebab akibat yang terjadi pada peristiwa alam, sosial, kemanusiaan dan keagamaan, maka peran-peran teks keagamaan semestinya tidak menjadi asumsi dasarnya. Untuk memahami realitas sosial keagamaan akan lebih tepat jika menggunakan pendekatan semacam antropologi, sosiologi, kebudayaan dan sejarah. Fungsi akal lebih pada usaha untuk melakukan analisis dan menguji terus-menerus kesimpulan-kesimpulan sementara dengan teori yang dirumuskan lewat logika-logika keilmuan. Fungsi akal yang bersifat kontinyu ini dengan sendirinya akan membentuk budaya kerja penelitian yang bersifat eksplanatif, eksploratif atau verifikatif.²⁶

Pendekatan dalam nalar ini adalah filosofis dan saintifik. Nalar lebih berfungsi memberikan dasar-dasar argumentatif dan solutif dalam menghadapi berbagai persoalan yang terkait dengan realitas empirik. Fenomena alam dan sosial tidak hanya dianggap sebagai sesuatu yang *taken for granted*, sehingga manusia dianggap tidak memiliki keberdayaan intelektual di dalamnya, tetapi lebih dari itu potensi intelektual manusia dijadikan sebagai alat untuk memahami realitas yang ada dan mampu untuk mengonstruksinya dalam bangunan epistemologis. Dengan begitu maka kreativitas kemanusiaan dituntut untuk merenungkan dan memahami tentang maksud dan fungsi penciptaan segala realitas yang ada.

Pandangan dunia (*worldview*) semacam ini mengingatkan kita pada aliran teologi Islam abad pertengahan, yaitu Qadriyah di mana manusia menurut aliran ini memiliki kebebasan dan kemerdekaan

²⁴ Muqowim, "Epistemologi", 26-27.

²⁵ Ibid, 28.

²⁶ M. Amin Abdullah, *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman* (Yogyakarta: Suka Press dan LPKM Introspektif, 2003), 35.

dalam menentukan jalan hidupnya. Manusia memiliki kekuatan sendiri dan kebebasan dalam mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Bagi aliran Qadariyah manusia memiliki *free will* dan *free act*. Paham ini mendasarkan diri pada prinsip-prinsip dasar ajarannya yang menyatakan bahwa Tuhan itu Maha Adil. Maka berdasarkan keadilan Tuhan semacam itulah maka menurut paham ini bahwa Tuhan tidak akan menghukum seseorang atas sesuatu perbuatan yang bukan merupakan tanggung jawabnya.²⁷

Karena itu epistemologi *burhâni* ini sesungguhnya mendorong manusia untuk memiliki nalar kritis, bukan nalar komunal. Nalar kritis yang dimaksud adalah kesadaran yang dimiliki oleh seseorang tentang problematika yang ada di realitas sekitar kemudian ia aktif mencari dan memberikan alternatif solutif atas persoalan-persoalan tersebut. Dalam pandangan Muhammad Iqbal, individu semacam ini disebut memiliki kesadaran kenabian (profetik), bukan kesadaran mistik; di mana dalam kesadaran kenabian antara lain ditandai oleh kemampuan individu dalam membaca problem realitas dan aktif memberikan alternatif solutif, tetapi individu yang bersangkutan tetap dalam eksistensinya sebagai makhluk Tuhan.²⁸

Epistemologi *burhâni* sendiri berpangkal dari beberapa prinsip dasar yang digunakan sebagai instrumen dalam menemukan kebenaran, yaitu prinsip kausalitas (*causality/idrâk al-sabab*), prinsip kepastian (*certainty/al-ḥatmîyah*) dan prinsip kesesuai antara logika dan hukum alam (koherensi dan korespondensi/*muṭâbaqah bayn al-‘aql wa niẓâm al-ṭâbi‘ah*). Prinsip-prinsip tersebut berpandangan bahwa dalam realitas empirik dan fenomena alam berlaku hukum sebab akibat. Karena itu untuk dapat mengerti dan memahami realitas empirik diperlukan upaya untuk mencari akar penyebab permasalahan.²⁹

Epistemologi ketiga adalah *irfânî*. Kata *‘irfân* berasal dari kata *‘araf* dan *ma‘rifah*, artinya ilmu atau pengetahuan.³⁰ Kata *‘irfân* sering digunakan di kalangan sufi sebagai tanda makrifat yang diperoleh dalam

²⁷ W. Montgomery Watt, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam* (Jakarta: P3M, 1987), 40.

²⁸ Harun Nasution, *Pembaharuan Pemikiran dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), 55.

²⁹ Muqowim, “Epistemologi”, 28.

³⁰ Ibn Manẓûr, *Lisan al ‘Arab* (Beirut: Dâr Lisan al-‘Arab, t.th.), 745.

hati lewat *kashf* atau *ilhām*.³¹ Sedangkan *‘irfān* dalam bahasa Latin disebut dengan *gnosis* yang diambil dari bahasa Yunani yang berarti *kashf*, yaitu memperoleh pengetahuan yang tinggi yang dirasakan secara langsung, sehingga *kashf* ini tidak memerlukan pendekatan *logic*.

Metode *‘irfānī* sudah dikenal sebelum Islam sebagai sistem pengetahuan yang sudah berkembang pada masa Helenistik pada akhir abad ke-4 sampai pada akhir pertengahan abad ke-7 bersamaan dengan perkembangan dan penyebaran Islam. Dengan demikian *‘irfānī* sebagai sistem pengetahuan tidak hanya terbatas pada aspek agama saja, tetapi meliputi seluruh aspek dalam sistem pengetahuan yang ada.³²

Dalam Islam, *‘irfānī* merupakan objek terpenting dalam tradisi kaum sufi, bahkan sebagai tujuan akhir dalam mencari pengetahuan, sebab menurut kalangan sufi manusia yang suci memiliki basis *ilahīyah* di mana dia dapat memperoleh pengetahuan lewat wahyu, ilham, mimpi, intuisi dan pengalaman mistik. Pengetahuan dalam tradisi sufi diartikan sebagai relasi dalam pemahaman bentuk suatu objek oleh subjek dengan kesadaran penuh. Kalangan *‘irfānīyyūn* dalam intuisinya tidak pernah menghadapi dan menangkap objek formal atau empiris khususnya dalam kasus pengetahuan tentang peristiwa yang akan datang.

Karena itu yang menjadi sumber pengetahuan dalam epistemologi *‘irfānī* adalah pengalaman (*experience*), yaitu *al-ru’yah al-mubāshirah* (*direct experience*) atau pengalaman langsung. Yang menjadi dasar episteme *‘irfānī* adalah dikotomi antara yang *ẓāhir* dengan yang *bāṭin* di mana yang *bāṭin* mempunyai status yang lebih tinggi dalam hirarkhi pengetahuan. Episteme *‘irfānī* dan *bayānī* sama-sama menggunakan analogi, hanya saja keduanya memiliki perbedaan. Dalam episteme *‘irfānī* analogi didasarkan atas penyerupaan, ia tidak terkait oleh aturan, serta dapat menghasilkan sejumlah bentuk yang tidak terbatas, sementara dalam episteme *bayānī* analogi didasarkan pada penyerupaan langsung.³³

Analogi dalam episteme *‘irfānī* dapat mengambil bentuk kiasan (*tamthīl*) atau metaforis. Al-Jābirī menyatakan bahwa ada tiga tipe analogi dalam epistemologi *‘irfānī*, yaitu penyerupaan yang didasarkan

³¹ ‘Ābid al-Jābirī, *Bunyat*, 251.

³² al-Jābirī, *Bunyat*, 253-259.

³³ Muqowim, “Epistemologi”, 28.

pada korespondensi numeris, penyerupaan didasarkan pada suatu representasi, dan penyerupaan retorik dan puitis. Dia memandang bahwa sistem epistemologi ini telah menjadi sistem produktif dalam bidang sastra dan seni. Cara memperoleh nalar ini menurut al-Jâbirî adalah dengan mengoptimalkan potensi *dhawqîyah* (*al-tajribah al-bâtinîyah*), dan *riyâdah*, *al-mujâbadah*, *al-kashfîyah*, *al-ladunnîyah*, dan *al-ishrâqîyah*. Karena itu, pendekatan yang digunakan dalam episteme ini adalah psiko-gnosis, dan intuitif.³⁴

Jika yang menjadi tolok ukur kebenaran dalam epistemologi *bayânî* adalah kesesuaian antara *nasy*, maka dalam epistemologi *'irfânî* tolok ukur kebenaran dinilai dari kesesuaian dalam memahami perasaan orang lain; simpati dan empati. Dalam hal ini keputusan tidak didasarkan pada apa yang tersurat melainkan pada yang tersirat dan apa yang dirasakan oleh orang lain. Oleh karena itu, dalam epistemologi ini tidak pernah muncul kesimpulan yang bersifat satu arah melainkan suatu kesimpulan dapat diputuskan setelah mendengar pemahaman orang lain.

Dalam studi Islam, khazanah keilmuan yang masuk dalam epistemologi *'irfânî* ini tercermin dalam ilmu tasawuf dan akhlaq. Konsepsi tentang Tuhan misalnya, tidak sekedar didasarkan atas dasar tekstual semata, namun beralih pada pemaknaan mengenai apa yang dirasakan oleh seorang hamba ketika berhadapan dengan fenomena ketuhanan. Konsep mendekati diri pada Tuhan sangat berbeda dari episteme *bayânî*. Jika dalam *bayânî* mendekati diri pada Tuhan lebih didasarkan pada ukuran kebenaran formalitas *fiqhîyah*, maka pada episteme *'irfânî* berupaya mendekati diri pada Tuhan secara mental dan spiritual, sehingga ukuran kebenarannya bersifat subjektif interpersonal, karena yang lebih ditekankan adalah aspek esoterik ajaran agama.³⁵

Tipologi Kritik Epistemologi Islam dalam Islamologi Terapan

Tulisan ini memaparkan dua tipologi kritik epistemologi Islam dalam islamologi terapan yang dilontarkan oleh dua orang pemikir Muslim, yaitu Syed Muhammad Naquib al-Attas dengan “kritik

³⁴ Ibid., 29.

³⁵ Ibid., 30.

episteme”-nya dan Hasan Hanafi dengan “kritik episteme politik kebudayaan”-nya.

1. Kritik Episteme Ilmu Syed Muhammad Naquib al-Attas

Syed Muhammad Naquib Al-Attas adalah tokoh dan pemikir Muslim Malaysia yang lahir pada 5 September 1931 di Sukabumi Jawa Barat Indonesia. Beliau dikenal sebagai pemikir Muslim yang mendorong pentingnya dilakukan islamisasi ilmu pengetahuan. Basis akademiknya dimulai dari pesantren al-Urwatul Wusqo, kemudian masuk pendidikan modern di English College dan melanjutkan ke University of Malay Singapore tahun 1957 sampai dengan 1959, kemudian beliau melanjutkan ke McGill University dengan mengambil bidang kajian keislaman sampai dengan tahun 1963 selanjutnya mengambil gelar doktoratnya pada School of Oriental and African Studies University London dengan menekuni disiplin bidang teologi dan metafisika. Di Asia Tenggara beliau dikenal sebagai tokoh dan intelektual Muslim yang memulihkan keyakinan terhadap pentingnya peranan Islam dan kedatangan Islam sebagai zaman baru di Nusantara.³⁶

Dalam *Islam and the Philosophy of Science*, al-Attas mengungkapkan sebuah proyek besar untuk mengungkap kembali metafisika Islam yang bersumber dari tradisi intelektual Muslim. Buku-bukunya yang lain, yang memiliki nilai yang sama, seperti *The Nature of Man and the Psychology of Human Soul: A Frame Work for Islamic Epistemology and Psychology* (1990), *On Quiddity and Essence: An Outline of Basic of Islamic Methaphysics* (1990) adalah bagian yang tak terpisahkan dari seluruh ide dan harapan al-Attas mengenai *Islamic Episteme* yang akan sangat berbeda bila dibandingkan dengan *Western Episteme* terkait dengan *worldview* masing-masing.

Al-Attas melihat bahwa proses yang terjadi di dunia Barat dan Kristen (baca, sekularisasi) tanpa disadari telah memasuki dunia Islam, bahkan menurutnya tidak sedikit intelektual Muslim yang terlibat di dalamnya. Padahal menurutnya, sekularisasi dan sekularisme dalam bidang apapun merupakan tantangan dan ancaman yang nyata bagi

³⁶ Lihat biografi ringkas Naquib al-Attas, saduran Saiful Muzani dalam *Panji Masyarakat*, No. 603 edisi Februari 1985, dan Abdurrahman Haji Abdullah, *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran* (Jakarta: Gema Isani Press), 200.

dunia Islam.³⁷ Dalam kerangka inilah proyek besar yang digagasnya diarahkan.

Sekularisasi menurutnya sebagai suatu keseluruhan tidak hanya merupakan pernyataan pandangan dunia (*worldview*) yang sama sekali bukan islami, tetapi juga berlawanan dengan Islam. Sekularisasi dianggap oleh al-Attas sebagai hal yang akan mematikan iman dan meyelewengkan persoalan-persoalan metafisika. Teori tentang realitas wujud yang diajukan oleh Edmund Husserl dan Martin Heidegger baginya jelas-jelas bertentangan dengan rasionalisme Islam.³⁸

Bagi al-Attas apa yang dimaksud dengan rasional bukanlah hanya berkaitan dengan penafsiran logis dan sistematis semata, tetapi harus sesuai dengan kerja akal budi yaitu substansi spiritual yang bertautan dengan organ spiritual yang disebut dengan hati.³⁹ Dengan demikian, asumsi-asumsi teoretis sains dan filsafat modern yang menganggap bahwa sains merupakan satu-satunya ilmu yang autentik (dalam arti bahwa ilmu hanya bersangkutan-paut dengan fenomena dan cerapan panca indra semata) jelas-jelas termasuk dalam sekularisasi.⁴⁰

Menurut al-Attas, hakikatnya hanya ada satu realitas dan karena itu hanya ada satu kebenaran di mana semua nilai-nilai Islam bergantung kepadanya.⁴¹

Dalam sudut pandang inilah al-Attas melihat sekularisasi dan sekularisme. Baginya kedua hal itu bermula dan berkaitan dengan pandangan dunia Barat atas realitas dan kebenaran, sehingga sangat penting sekali memahami apa yang dimaksud oleh al-Attas mengenai pandangan dunia Barat (*western worldview*) yang nantinya akan bermuara pada kritiknya atas ilmu dan pengetahuan Barat.

Ketika berbicara soal sekularisasi dan sekularisme al-Attas menunjuk *western worldview* memiliki andil besar terhadap perubahan orientasi dunia modern sekarang ini. Menurutnya, tekanan makna pada istilah sekuler diletakkan pada suatu waktu atau masa tertentu di dunia yang dipandang sebagai suatu proses kesejarahan. Konsep sekuler

³⁷ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1981), 1-8.

³⁸ *Ibid.*, 10.

³⁹ *Ibid.*, 46.

⁴⁰ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, terj. Saiful Muzani (Bandung: Mizan, 1995), 26-27.

⁴¹ al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, 124-125.

merujuk pada dunia pada kekinian, secara logis pemaknaan itu merujuk pada eksistensi dunia yang selalu berubah dan relatif termasuk di dalamnya terkait dengan nilai-nilai kemanusiaan.⁴² Karena itu sekularisasi dapat diartikan sebagai suatu proses yang berkelanjutan dan terbuka di mana nilai-nilai *worldview* secara terus menerus diperbarui sesuai dengan perubahan sejarah yang berevolusi. Adapun sekularisme sebagaimana sebuah paham dan ideologi yang bertujuan membebaskan manusia dari kungkungan agama dan metafisika yang mengatur akal dan bahasanya. Ideologi sekularisme juga menghilangkan pesona alam *ṭabīʿī* dan meniadakan kesucian dan kewibawaan agama.⁴³

Landasan metafisika Barat tentang pandangan dunianya yang sekuler semacam inilah yang dijadikan momentum oleh al-Attas untuk melakukan kritik epistemologi keilmuan atas Barat. Gagasan metafisika al-Attas yang mendasari seluruh konstruksi pemikirannya tentang perlunya islamisasi ilmu pengetahuan selanjutnya didasarkan pada pandangannya sebagaimana di atas dan dilanjutkan dengan konsepsinya mengenai ilmu dan pengetahuan dalam Islam.

Menurut al-Attas pada umumnya ilmu didefinisikan sebagai jenis ilmu pengetahuan tapi bukan sembarang pengetahuan, melainkan pengetahuan yang diperoleh dengan cara-cara tertentu berdasarkan kesepakatan para ilmuwan. Pada umumnya ilmu dibagi menjadi tiga bidang, yaitu ilmu pasti dan alam, ilmu sosial dan humaniora. Di antara ketiganya yang benar-benar diakui paling ilmiah atau *science* adalah ilmu pasti dan ilmu alam, walaupun menurut al-Attas dalam tradisi Jerman yang dimaksud dengan istilah *weissenschaft* juga sastra dan sejarah.⁴⁴

Sebaliknya dalam al-Qurʾān ilmu merupakan suatu konsep gagasan yang komprehensif dan mendalam. Al-Qurʾān menyebut kata ini dengan semua derivasinya sekitar 800 kali yang mana dari analisis penggunaan kata tersebut secara konseptual dapat disimpulkan bahwa pandangan dunia Islam dalam memaknai ilmu berbeda dari pandangan ideologi lain. Tidak ada pandangan dunia (*worldview*) lain yang mewajibkan proses pencarian ilmu sebagai kewajiban individu dan sosial dan memberikan arti moral dan sekaligus religius, sehingga

⁴² Hasan, "Kritik Islamic *Worldview*", 125.

⁴³ Ibid., 127.

⁴⁴ Dawam Raharjo, "Ensiklopedi al-Qurʾān: Ilmu", dalam *Jurnal Ulumul Qurʾān*, No. 5 1992, 56. Bandingkan dengan al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, 124-125.

mencari ilmu dimaknai sebagai kegiatan ibadah. Dengan demikian memaknai ilmu dalam pengertian yang sekuler merupakan suatu kejahatan.⁴⁵

Pandangan mengenai ilmu seperti di atas tidak jauh berbeda dengan pandangan Naquib al-Attas. Ia membagi ilmu kepada dua bagian. *Pertama*, ilmu yang diberikan oleh Allah sebagai karunia-Nya kepada manusia. Ilmu ini mempunyai dua kenyataan; sebagai *tanzîl* dan sebagai pengenalan. Ilmu sebagai *tanzîl* adalah berwujud hidayah yang membimbing ke arah hak Allah; yakni petunjuk kepada jalan yang lurus dan benar. Ilmu inilah yang disebut sebagai ilmu yang sebenarnya dan paling utama yang disebut sebagai *ma'rîfat*. Ilmu ini tidak didapat manusia kecuali dengan daya usaha melalui amal ibadah dan pensucian jiwa.

Kedua, ilmu yang dicapai dan diperoleh oleh manusia berdasarkan daya usaha rasional sendiri yang berasal dari pengalaman hidup indra jasmani dan *naẓar 'aqlî* serta memperhatikan, penyelidikan dan pengkajian. Jenis ilmu yang kedua ini menurut al-Attas disebut dengan ilmu pengetahuan yang memiliki bentuk jamak *'ulûm*. Ilmu ini didasarkan pada pengumpulan kesimpulan-kesimpulan yang diperoleh dari kenyataan hidup duniawi.⁴⁶

Menurut al-Attas, ilmu datang dari Tuhan dan diperoleh melalui sejumlah saluran, indra (lahir batin) yang sehat, dengan *mahshûsâtî* laporan yang benar yang disandarkan pada otoritas (baik otoritas khusus, yaitu kesepakatan ilmuan atau sarjana dan otoritas umum yaitu kesepakatan umum) akal yang sehat (*ma'qûlât* atau abstraksi) dan intuisi.⁴⁷

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa untuk melakukan proyeksinya dalam Islamisasi ilmu pengetahuan, al-Attas menggunakan prinsip-prinsip tasawuf (epistemologi *'irfânî*) sebagai pendekatan yang utama. Hal ini sesuai dengan keyakinannya bahwa pandangan dunia yang dianut kaum sufi seperti yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabî, Hamzah Fansuri, dan lain-lain telah berada pada jalan yang sesuai. Ia menuliskan:

⁴⁵ Muhammad Ahmad Anees, "Menghidupkan Kembali Ilmu", *Jurnal al-Hikmah*, No. 3 Dzulhijjah (1411), 72.

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Ibid., 36-38.

...tasawuf mengonsepsikan dan merumuskan dimensi-dimensi Islam, yang mencerminkan hakikat dalam dan metafisis dari realitas kebenaran. Konseptualisasi dan rumusan teologis dari realitas dan kebenaran sebagaimana yang terwujud dalam bentuk-bentuk agama monoteisme yang mewakili dimensi luar Islam. Dimensi luar Islam memroyeksikan visi realitas dan kebenaran sebagai ketunggalan Tuhan (*tamhîd*), sedangkan dimensi dalam menggambarkan visi tersebut dalam kerangka metafisika ketunggalan transenden dari wujud dan kemaujudan absolut (*wahdat al-wujûd*).⁴⁸

Menurut al-Attas, *pertama* Islamisasi merupakan pembebasan manusia dari tradisi magis, mitologis, dan animis yang kemudian mengendalikan dirinya dari nalar dan bahasa sekuler. Islamisasi juga merupakan suatu respons kritis dan radikal mencari akar persoalan krisis ilmu, yaitu dimulai dari konsepsi atau asumsi dualistis, sekularistis, dan evolusioneristis, di mana arena itu pada dasarnya bersifat relativistis dan nihilistis. Dalam kerangka ini islamisasi ilmu adalah upaya pembebasan ilmu pengetahuan dari asumsi-asumsi atau penafsiran-penafsiran Barat terhadap realitas dan kemudian menggantikannya dengan pandangan dunia Islam.

Gagasan islamisasi ilmu dapat diimplementasikan dalam dua tipologi, yaitu radikal dan parsial. Pada tipe radikal yang diutamakan ialah islamisasi secara holistik dan mendasar di mana yang menjadi masalah bukanlah islamisasi ilmu rasional secara khusus, tetapi islamisasi konsep dan falsafah ilmu. Untuk mengimplementasikan proyek ini maka diperlukan pemahaman yang mendalam mengenai falsafah ilmu yang bersifat sekuler, kemudian diikuti dengan pemahaman yang sempurna terhadap falsafah ilmu menurut perspektif Islam.

Adapun islamisasi tipe parsial adalah proses islamisasi ilmu rasional secara khusus, hal ini terjadi dalam dua peringkat. *Pertama*, proses pembersihan dari unsur-unsur yang bertentangan dengan akidah, shari'ah dan akhlaq yang merupakan usaha untuk membuang unsur-unsur yang bersifat destruktif dan memasukkan unsur-unsur konstruktif menurut perspektif Islam. Proses ini akan menghasilkan ilmu-ilmu rasional yang bersifat heteronom yakni yang tidak berdiri

⁴⁸ Ibid., 89.

sendiri, tetapi bergantung pada Allah. *Kedua*, usaha memadukan ilmu-ilmu rasional dengan shari'ah.⁴⁹

2. Kritik Episteme Politik Kebudayaan Hasan Hanafi

Sejak beberapa dekade tema benturan peradaban (*clash of civilizations*), seperti tesis Samuel Huntington, cukup meramalkan dunia intelektual. Sejatinya persoalan benturan peradaban tidak semata-mata sebuah persoalan politik-ideologis, melainkan lebih mendasar lagi, yaitu mengenai problem epistemologi sebagai basis spiritual pembentuk peradaban.

Dasar epistemologi yang dianggap berbeda telah memberikan alasan untuk dimulainya studi peradaban agar kesalahan tafsir dapat diminimalisir. Selama ini tema itu dikaji dalam paradigma ideologis-politis sentries di mana Barat dianggap selalu menampilkan dirinya sebagai peradaban yang superior sedangkan Timur inferior. Peradaban Barat selalu memposisikan dirinya sebagai *ordinat* dan Timur sebagai subordinat.⁵⁰

Munculnya Hasan Hanafi dalam mengkritisi fenomena yang terjadi antara Barat dan Timur (Islam) melalui relasi kultural dalam studi oksidentalisme harus dijadikan sebagai contoh upaya pengembangan intelektualisme Islam. Intelektualisme Islam semestinya tidak hanya menghasilkan kajian tentang kesadaran teologis-normatif semata bagi umat Islam, tetapi juga memiliki kesadaran historis-kultural sebagaimana yang tercermin dalam kajian epistemologis yang dilakukan oleh Hanafi dalam membongkar dominasi epistemologi kultural Barat.

Hanafi kecil dilahirkan di Kairo, Mesir pada 13 Februari 1935. Ia memulai pendidikan dasarnya di kota Agha Khalil. Pada usia remaja ia sudah mengenal dan menggeluti pemikiran Sayyid Qutb dan aktif dalam gerakan al-Ikhwân al-Muslimûn. Ketertarikannya pada masalah-masalah pemikiran dan intelektualitas sosial dan keislaman membawanya memasuki dunia kefilosofatan.

Sarjana mudanya pada bidang filsafat ditempuh pada Departemen Filsafat Universitas Kairo tahun 1952. Kemudian ia melanjutkan studinya pada *postgraduate* di universitas Sorbonne Prancis

⁴⁹ Ibid. Bandingkan juga dengan Abdul Rahman Haji, *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran* (Jakarta: Gema Insani Press, t.th.), 296.

⁵⁰ Listiyono Santoso dkk., *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2009), 261.

selama sepuluh tahun (1956-1966). Pada masa studi di Perancis itulah Ḥanafī banyak mengkaji karya-karya orientalis sehingga hal itulah yang kemudian memberi corak dan arah bagi berbagai kegiatan intelektualnya.

Disertainya yang berjudul *L'Exegese de la phenomenologie, L'etat Actuel de la Methode Phenomenologique et son Application au Phenomene Religieux*, setebal 900 halaman adalah kajian atas ilmu *ushul fiqh* (*Islamic Legal Theory*) dihadapkan secara diametral dengan studi fenomenologi yang dirintis oleh Edmund Husserl.⁵¹ Karya ini mendapatkan penghargaan sebagai karya ilmiah terbaik di Mesir tahun 1961.

Pergulatan pemikiran Ḥanafī sangat dipengaruhi oleh pemikiran filsafat post-strukturalisme, fenomenologi dan eksistensialisme. Hal ini ia dapatkan saat belajar selama sepuluh tahun lebih di Perancis dan bergelut dengan beberapa pemikir besar seperti Jean Gitton, Paul Ricouer, dan Edmund Husserl yang menjadi dosennya.⁵² Tidak mengherankan jika kemudian corak pemikiran Ḥanafī bersifat revolusioner. Pemikiran Ḥanafī juga merupakan respons dan representasi objektif antara dunia Timur (Islam) yang penuh dengan stigma kebodohan, kemiskinan serta keterbelakangan dan dunia Barat yang mendominasi dalam bidang sosial, ekonomi, politik dan budaya yang menjadi ancaman eksternal bagi Islam.⁵³

Munculnya kecurigaan Timur atas Barat sangatlah beralasan. *Pertama*, luka yang telah ditorehkan oleh bangsa-bangsa Barat melalui kolonialisme terhadap Timur melalui eksploitasi fisik, baik manusia dan alam, yang sudah berjalan berabad-abad. Kolonialisme yang dirasakan oleh bangsa Timur juga menghadirkan problem kemanusiaan dalam bentuk perbudakan dan penindasan yang tidak bisa dilenyapkan begitu saja dalam ingatan sejarah bangsa Timur. *Kedua*, kolonialisme Barat juga memunculkan problem epistemologis dengan munculnya spiritualisme

⁵¹ Abdurrahman Wahid, "Hasan Hanafi dan Eksperimentasi", pengantar dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hasan Hanafi* (Yogyakarta: LKiS, 1993), xi.

⁵² John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of Islamic World*, Vol. 1 (New York: Oxford University Press, 1995), 98. Lihat juga Alim Ruswanto, "Studi Oksidentalisme: Mempertimbangkan Hasan Hanafi" dalam Muhidin M. Dahlan, *Postkolonialisme Sikap Kita terhadap Imperialisme* (Yogyakarta: Jendela, 2001), 54.

⁵³ Ibid.

baru yang cenderung berbeda dari basis peradaban Timur, yaitu berupa dominasi kesadaran kognitif oleh Barat melalui berbagai penciptaan citra Timur secara negatif. Dominasi kesadaran tersebut dimulai dari arogansi Barat dalam menyederhanakan arti kolonialisme sebagai upaya “mulia” untuk menciptakan masyarakat baru yang beradab dan lebih maju dengan asumsi peradaban Timur sebagai peradaban primitif dan tertinggal yang masih diselimuti dengan mitos, takhayul dan teologi yang menurut Barat harus diubah menjadi modern.

Pada awalnya modernisasi tersebut memunculkan perubahan tatanan dalam masyarakat di belahan Timur yang terpola dalam bentuk dominasi baru, yaitu dominasi kesadaran Eropa (*Europocentrisme*) atau kesadaran Barat (*Westernisme*) yang ditanamkan kepada masyarakat Timur melalui kesadaran kognitif masyarakat Timur. Kesadaran kognitif itu berupa representasi masyarakat Eropa (Barat) yang modern, dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi serta pembangunan bahkan industrialisasi. Proyek inilah yang kemudian oleh Ḥanafī dianggap sebagai *westernisasi*, yaitu sebuah cerminan dari Eropa-sentris yang dipaksakan secara ideologis dalam ruang kesadaran dunia Timur.⁵⁴

Sikap superioritas Barat dimulai dengan westernisasi. Sedangkan westernisasi sendiri pada awalnya ditebarkan oleh Barat melalui kolonialisme dan imperialisme fisik. Setelah era kolonialisme fisik berakhir sesungguhnya Barat masih melanjutkannya dalam bentuk lain, yaitu dalam bentuk kolonialisme dan imperialisme ekonomi, pendidikan, politik dan kebudayaan secara sistemik.

Menurut Ḥanafī fenomena westernisasi telah membuat kesadaran Timur (dalam hal ini umat Islam) bagaikan berjalan di atas dua kaki yang berbeda. Kaki pertama merupakan simbol ketidaktahuan dunia Islam pada tradisi lamanya, sementara kaki satunya merupakan simbol tersebarnya kebudayaan Barat. Dunia Islam telah kehilangan spirit tradisi dan pembaruannya yang selama berabad-abad telah dimiliki. Sementara itu Dunia Barat menancapkan pengaruhnya secara hegemonik dalam ruang kesadaran dunia Islam melalui westernisasi. Tradisi Barat telah menjadi pendatang utama dalam kesadaran bangsa-bangsa Islam dengan demikian secara epistemik Barat telah

⁵⁴ Hasan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Bandung: Pustaka Firdaus, 2000).

menjelmakan dirinya sebagai sumber ilmu dan pengetahuan dan terus meraup dan mengambil ruang kesadaran dunia Islam. Sehingga tanpa sadar, dunia Islam telah terkooptasi dalam simbol dan gaya peradaban Barat hingga dalam kehidupannya sehari-hari karena peradaban Barat telah dianggap sebagai peradaban yang unggul.

Dengan latar belakang semacam itu maka kemudian Ḥanafī mengintrodusir terminologi oksidentalisme sebagai antitesis atas orientalisme dan westernisme yang telah membuat umat Islam tercerabut dari kesadaran dan akar budaya Islamnya. Perlawanan Ḥanafī secara epistemologis tersebut senada dengan apa yang disampaikan oleh Edward Said, bahwa superioritas Barat terjadi karena Barat menggulirkan ego suprematif budayanya melalui gerakan orientalisme yang dibungkus dengan kedok-kedok ilmiah.⁵⁵ Dengan demikian, upaya yang harus dilakukan untuk mengembalikan kepercayaan Umat Islam atas tradisi unggulnya harus dilakukan secara epistemologis.

Upaya epistemologis yang dilakukan oleh Ḥanafī melalui studi oksidentalisme dimaksudkan untuk membongkar hegemoni Barat atas Islam tidak secara sosiologis, melainkan secara filosofis dengan melakukan penelusuran basis epistemologis munculnya kesadaran Eropa (Barat) yang telah melahirkan dan mereproduksi sikap kultural dalam bentuk superioritas Barat atas dunia Islam.

Menurut Komarudin Hidayat secara ideologis oksidentalisme Ḥanafī diciptakan dengan maksud sebagai alat untuk menghadapi Barat yang memiliki pengaruh besar terhadap kesadaran peradaban Timur. Dengan munculnya oksidentalisme diharapkan akan mengubah relasi antara Timur dan Barat. Pendekatan ini dilakukan oleh Ḥanafī sebagai bentuk aksi dalam mendobrak dan mengakhiri mitos Barat sebagai representasi dan supremasi dunia. Selama ini kedudukan Barat sebagai pengkaji Timur telah menimbulkan *stereotype* dan kompleksitas tertentu antara lain berupa inferioritas kultural. Kondisi semacam ini yang akan diluruskan oleh Ḥanafī sehingga akan mencapai kejujuran historis dan titik keseimbangan antara Barat dan Timur.⁵⁶

⁵⁵ Santoso dkk., *Epistemologi*, 264.

⁵⁶ Komaruddin Hidayat, "Kata Pengantar", dalam Hasan Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, terj. Najib Bukhori (Jakarta: Paramadina, 2000), xxi.

Oksidentalisme yang dilakukan Ḥanafī tidak meninggalkan kajian teoretis atas Barat melainkan ditujukan untuk membedah kerangka epistemologi pemunculan kesadaran barat berikut kelemahannya dan pada saat yang sama tetap mengedepankan aspek tradisi dan pembaruan yang telah melembaga dalam nilai-nilai Islam. Karena itu sebagian besar karya-karya Ḥanafī banyak menekankan pentingnya tradisi dan pembaruan (*al-turāth wa al-tajdīd*).⁵⁷

Bagi Ḥanafī, tradisi agama mempunyai pijakan yang kuat sebagai motor perubahan sosial. Menurutnya, jika dunia Islam tidak ingin berada dalam posisi dilematis dan dikotomis antara tradisionalisme dan sekularisme, konservatisme dan progresifisme dan antara fundamentalisme dan westernisme, maka tidak ada jalan lain kecuali memakai landasan kekayaan dari tradisi-tradisi lama yang dimaknai secara dinamis dan kreatif. Elaborasi antara tradisi lama dan kebudayaan dari ideologi-ideologi modern merupakan pertautan menarik dari bangunan epistemologis. Tradisi lama akan dianggap efektif dalam menggerakkan massa karena berakar dan melembaga sebagai tradisi dalam masyarakat, sedangkan abstraksi ideologi modern dapat memberikan spirit untuk mengarahkan progresivitas gerakan.⁵⁸

Kritik epistemologi Ḥanafī dapat kita lihat melalui apa yang disebutnya sebagai proyek “tradisi dan pembaruan”, yang meliputi tiga hal, yaitu: *pertama*, sikap kita terhadap tradisi lama, yang membahas berbagai upaya rekonstruksi teologi dalam tradisi klasik, sebagai alat transformasi sosial. *Kedua*, sikap kita terhadap tradisi Barat, melalui studi oksidentalisme. *Ketiga*, sikap kita terhadap realitas melalui pengembangan interpretasi. Ketiga proyek besar Ḥanafī itu menurut Komarudin Hidayat merupakan dinamika dan produk dialektika antara *ego (al-anā)* dan *the other (al-ākbar)*.⁵⁹

Dalam terminologi ini oksidentalisme berusaha membalikkan posisi agar terjalin hubungan relasional yang seimbang antar Timur dan Barat. Ketika *ego (al-anā)* Eropa (Barat) menampilkan diri sebagai subjek yang mengkaji *the othe (al-ākbar)* dunia non-Eropa atau Timur (Islam), maka sudah saatnya kalau tradisi Barat menjadi *the other* yang diselidiki dari *ego* kacamata Timur. Oksidentalisme dalam hal ini ditujukan untuk

⁵⁷ Ibid., xviii.

⁵⁸ Santoso dkk., *Epistemologi*, 275

⁵⁹ Ibid., 261-267.

mengurai inferioritas sejarah hubungan Barat dan Timur sekaligus menumbangkan superioritas Barat dengan menjadikannya objek yang dikaji. Karena itu oksidentalisme hanya dijadikan sebagai basis epistemologi relasional untuk membebaskan diri dari berbagai bentuk dominasi agar terjalin hubungan dialektis antara Timur dan Barat.

Oksidentalisme Hanafi juga dimaksudkan sebagai kritik epistemologi Barat yang selalu menampilkan dirinya sebagai rasional-modern, di mana reproduksi kebenaran hanya didasarkan pada tataran ilmiah-objektif. Melalui fondasi epistemologi rasionalisme Cartesian masyarakat modern Barat mengajak untuk melihat realitas dunia tidak ubahnya seperti mesin jam raksasa yang tidak memiliki unsur spiritualitas di dalamnya. Bagi Rene Descartes realitas itu bisa didefinisikan melalui pendefinisian secara positif, sehingga Barat memproklamkan bahwa hanya satu-satunya cara pandang terhadap realitas yang dianggap paling benar yaitu, rasionalisme-positivisme. Konsekuensi epistemologisnya adalah bahwa di luar sudut pandang itu tidak ada kebenaran. Maka sejak itu, menurut Komaruddin Hidayat, terjadilah apa yang ia sebut dengan imperialisme kultural-epistemologis.⁶⁰

Paradigma Cartesian yang menjadi dasar epistemologi Barat pada dasarnya mempunyai premis utama bahwa: *pertama*, tujuan utama dari pengetahuan manusia adalah untuk menguasai dan mengontrol alam. *Kedua*, semua pengetahuan yang *genuine* harus dibuat aksiomanya yang jelas dan pasti agar dapat dibuat sistematisasi logisnya. *Ketiga*, kenyataan ini bisa dilukiskan sebagai mesin raksasa yang dapat dibuat bagian-bagiannya, sehingga keseluruhan adalah penjumlahan dari bagian-bagian itu. Inilah dualisme Cartesian yang dikenal dengan subjek-objek, pikiran-badan. *Keempat*, kenyataan sebenarnya bersifat deterministik, karena itu dapat diketahui dan bisa diduga.⁶¹

Melalui paradigma Cartesian inilah Barat membenarkan segala upaya apapun yang disebut dengan rasional-positivistik. Karena itu, kolonialisme menemukan keabsahan akademik saat dimaksudkan oleh Barat untuk membebaskan Timur dari dunia irrasional, mistik-teologik sebagaimana terjadi di Barat pada abad pertengahan yang

⁶⁰ Sunyoto dkk., *Postmodernisme dan Masa Depan Peradaban* (Yogyakarta: Aditya Media, 1994), 62.

⁶¹ Kees Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1986), 48.

membelenggu kebebasan manusia dalam berpikir dan bertindak. Oleh karena itu, melalui modernisasi dan modernisme semua daerah jajahan harus dimajukan atau diperadabkan dengan menggunakan Barat sebagai representasinya (*westernisasi*). Imperialisme dan kolonialisme Barat tidak hanya secara fisik melainkan upaya dominasi kebenaran epistemik pada kesadaran umat manusia lainnya yang meluluhlantakkan tradisi dan kebudayaan serta nilai-nilai kemanusiaan Timur (Islam).

Karena itu, melalui Oksidentalisme Hanafi melontarkan apresiasi dan kritiknya yang tajam terhadap modernitas dan *westernisasi*. Kritik tersebut dimaksudkan untuk menggugah kesadaran masyarakat yang telah dibutakan oleh sains dan teknologi yang diciptakan Barat melalui modernisme. Oksidentalisme juga ditujukan untuk melakukan dekonstruksi atas basis pengetahuan Barat dengan mempertimbangkan kembali bencana kemanusiaan global yang dilakukan masyarakat modern sehingga terjadi proses dehumanisasi, kolonialisme, pencemaran lingkungan, peperangan dan lain sebagainya.

Dominasi epistemologi Barat yang bersifat monolitik pada dasarnya adalah pemaksaan atas realitas sejarah, karena Barat bukan gambaran universal mengenai kebudayaan umat manusia melainkan hanya representasi partikular dari kebudayaan.⁶²

Dalam konteks ini kritik Hanafi ditujukan untuk membongkar dominasi epistemologi Barat melalui epistemologi relasional melalui pemantapan tradisi lama sebagai *ego* di mana tradisi memberikan kesadaran ego-diri, tetapi ego-diri bukan dianggap sebagai tujuan melainkan sebagai keterbukaan awal eksistensial atau sebagai fakta adanya keterbatasan dalam *ego*. Karena terbatas, keterbukaan terhadap tradisi-tradisi lain, baik internal maupun eksternal, merupakan keharusan ontologis. Melalui kesadaran baru, yaitu bahwa sejarah dunia tidak identik dengan sejarah Barat, maka penyingkapan fenomenologis dapat digulirkan. Hal ini berarti membiarkan realitas dunia Timur (Islam) berbicara tentang dirinya sendiri demikian juga Barat. Karena itu, Timur (Islam) harus berpacu melalui akselerasi inovasi tradisinya untuk meraih kesadaran universal dari kultural baru.⁶³

⁶² Hasan Hanafi, *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, terj. Najib Bukhari (Jakarta: Paramadina, 2000), 39.

⁶³ Santoso dkk., *Epistemologi*, 293.

Catatan Akhir

Epistemologi Islam adalah episteme yang bersumber pada ajaran Islam, yang dapat diperoleh melalui tiga cara. *Pertama*, melalui wahyu, yaitu diyakini sebagai pengetahuan yang memiliki tingkat kebenaran yang bersifat absolut dan mutlak benar. *Kedua*, melalui akal, adalah potensi yang dianugerahkan Tuhan kepada semua manusia dengan memakai kesan-kesan yang diperoleh panca indra sebagai bahan pemikiran untuk sampai pada kesimpulan. Episteme jenis kedua ini memiliki kebenaran yang bersifat relatif. *Ketiga*, *kashfî*. Episteme jenis ketiga ini disebut juga dengan episteme *'irfânî*, yang berkembang dalam tradisi kaum sufi di mana sumber pengetahuan adalah *al-ru'yah al-mubâshirah* atau *direct experience*. Basis episteme jenis ini adalah dikotomi antara yang *zahir* dan *batin* di mana hirarkhi pengetahuan batin statusnya lebih tinggi karena memiliki basis *ilahîyah*.

Kritik epistemologi Islam dalam epistemologi terapan ditujukan pada dominasi epistemologi ilmiah atau epistemologi modern. Dalam epistemologi modern hanya dikenal satu jenis cara manusia modern memperoleh pengetahuan, yaitu melalui apa yang disebut dengan positivisme atau pengetahuan ilmiah. Perbedaan mendasar antara episteme ilmiah yang rasional dengan episteme Islam adalah terletak pada *worldview* masing-masing. Dengan adanya perbedaan itu, maka episteme Islam dapat digunakan sebagai basis kritik dalam basis ilmu dan pengetahuan seperti yang dilakukan oleh Syed Muhammad Naquib al-Attas dan kritik epistemologi pada politik kebudayaan Barat modern seperti yang dilakukan oleh Hanafi.

Daftar Rujukan

- Abdullah, Abdurrahman Haji. *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*. Jakarta: Gema Isani Press.
- Abdullah, M. Amin. "New Horizon of Islamic Studies through Socio-Cultural Hermeneutics" dalam *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 41, No. 1 2003.
- . *Rekonstruksi Metodologi Ilmu-ilmu Keislaman*. Yogyakarta: Suka Press dan LPKM Introspektif, 2003.
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam dan Filsafat Sains*, terj. Saiful Muzani. Bandung: Mizan, 1995.
- . *Islam dan Sekularisme*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1981.

- . *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
- Amin, Miska Muhammad. *Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*. Jakarta: UI Press, 1983.
- Anees, Muhammad Ahmad. “Menghidupkan Kembali Ilmu”, *Jurnal al-Hikmah*, No. 3 Dzulhijjah, 1411.
- Arkûn, Muḥammad. *al-Islâm: al-Akhlâq wa al-Siyâsab*. Beirut: Markaz al-Inmâ’ al-Qawmî, 1986.
- Azhim, Ali Abdul. *Epistemologi dan Aksiologi Ilmu Perspektif al-Qur’ân*. Bandung: CV. Rosda, 1989.
- Bertens, Kees. *Ringkasan Sejarah Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1986.
- Esposito, John L. *The Oxford Encyclopedia of Islamic World*, Vol. 1. New York: Oxford University Press, 1995.
- Hadiwiyono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat*. Jakarta: Kanisius, 1987.
- Haji, Abdul Rahman. *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran*. Jakarta: Gema Insani Press, t.th.
- Hanafî, Hasan. *Dialog Agama dan Revolusi*, terj. Tim Pustaka Firdaus. Bandung: Pustaka Firdaus, 2000.
- Hanafî, Hasan. *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, terj. Najib Bukhari. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Hasan, Nur. “Kritik Islamic Worldview Syed Muhammad Naquib al-Attas terhadap Western Worldview?” dalam *Maraji: Jurnal Ilmu Keislaman*, Vol. 1, No. 1, 2014.
- Hidayat, Komaruddin. “Kata Pengantar”, dalam Hasan Hanafî, *Oksidentalisme: Sikap Kita terhadap Tradisi Barat*, terj. Najib Bukhari. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Jâbirî (al), Muḥammad ‘Âbid. *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabî*. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-‘Arabî, 1993.
- Kattsof, Louis. *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996.
- Kerâf, A. Sonny dan Dua, Mikhael. *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*. Jakarta: Kanisius, 2001.
- Magnis-Suseno, Franz. *Pijar-Pijar Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Manzûr, Ibn. *Lisan al ‘Arab*. Beirut: Dâr Lisan al-‘Arab, t.th.
- Muqowim. “Epistemologi Pendidikan Islam dalam Konteks Masyarakat Majemuk”, dalam *Belajar dari Kisah Kearifan Sahabat: Ikhtiar Pengembangan Pendidikan Islam*. Yogyakarta: JIMM, 2007.

- Nasution, Harun. *Pembaharuan Pemikiran dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1987.
- Pranaka, A.W.M. *Epistemologi Dasar: Suatu Pengantar*. Jakarta: CSIS, 1987.
- Raharjo, Dawam. “Ensiklopedi al-Qur’ân: Ilmu”, dalam *Jurnal Ulumul Qur’ân*, No. 5 1992.
- Runes, Dagobert D. *Dictionary of Philosophy*. New Jersey: Adams dan Co., 1971.
- Ruswantoro, Alim. “Studi Oksidentalisme: Mempertimbangkan Hasan Hanafi” dalam Muhidin M. Dahlan, *Postkolonialisme Sikap Kita terhadap Imperialisme*. Yogyakarta: Jendela, 2001.
- Santoso, Listiyono dkk. *Epistemologi Kiri*. Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2009.
- Sunyoto dkk. *Postmodernisme dan Masa Depan Peradaban*. Yogyakarta: Aditya Media, 1994.
- Wahid, Abdurrahman. “Hasan Hanafi dan Eksperimentasi”, pengantar dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme, Telaah Kritis Pemikiran Hasan Hanafi*. Yogyakarta: LKiS, 1993.
- Wahyudi. *Islamologi Terapan*. Surabaya: Gita Media Press, t.th.
- Watt, W. Montgomery. *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*. Jakarta: P3M, 1987.