

PROSIDING INTERNATIONAL SEMINAR on ISLAMIC STUDIES AND EDUCATION (ISoISE)

"Building Educational Paradigm that Support the World Peace Through International Cooperation"
Kolaborasi Pascasarjana UIN STS Jambi - Fakultas Pendidikan Universiti Kebangsaan Malaysia

p-ISBN: 978-602-60957-5-6, e-ISBN: 978-602-60957-6-3 (PDF), November 2020, hal. 71 – 92

PARADIGMA ILMU TRANSINTEGRASI: Revitalisasi Arsitektur Ilmu Holistik Islam

Mohd. Arifullah,¹ Hj. Fadhilah²

^{1,2}Dosen Pascasarjana UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi

Abstrak

Essay ini terhubung penggalian esensi paradigma ilmu holistik, berdasarkan semangat keilmuan Islam klasik yang dihubungkan dengan kemajuan sains modern, terutama kerangka pikir transmodernitas. Hasilnya ditelurkan sebuah paradigma ilmu transintegrasi yang merupakan paradigma ilmu holistik, dibangun berdasarkan tradisi Islam yang memadukan pandangan Islam tradisional dan interpretasi modern demi mencapai kemakmuran bersama dengan mempertimbangkan pula muatan-muatan budaya lokal berdasarkan nilai-nilai natural etika-moral. Pada akhirnya penulis menyadari bahwa karya ini adalah upaya revitalisasi arsitektur ilmu holistik berbasis tradisi keilmuan Islam klasik, hingga dapat menjadi pilihan alternatif untuk melahirkan bangunan paradigma ilmu yang tidak hanya sesuai dengan worldview Islam, namun juga mampu mengatasi persoalan keilmuan dan kemanusiaan dalam konteks kekinian.

Kata Kunci: Holisme, tradisi ilmu, Islam klasik, kritik epistemologi, melampaui integrasi, keterbukaan.

PENDAHULUAN

Pengembangan ilmu "mutlak" dimulai dari elaborasi ilmunan terhadap paradigma ilmu, yang dilandasi oleh sebuah worldview sebagai basis nilai.¹ Memang tidak semua kalangan setuju dengan pandangan ini, namun pemahaman semacam ini telah mengarahkan beberapa Perguruan Tinggi Agama Islam di berbagai penjuru dunia terhadap identitas keilmuannya yang dibangun berdasarkan kesadaran paradigmatis yang kental. Beberapa Perguruan Tinggi Islam yang berhasil mengubah diri menjadi Universitas Islam di beberapa penjuru daerah di Indonesia misalnya telah mengembangkan beragam paradigma ilmu sebagai acuan dasar dalam pembangunan dan pengembangan tradisi keilmuannya yang disesuaikan dengan penafsirannya yang khas terhadap worldview Islam.

Mencermati kondisi keilmuan global dewasa ini, arsitektur paradigma ilmu yang berbasis pada worldview Islam mendapatkan momentumnya dalam beberapa fenomena krisis atau bahkan malapetaka

¹Lihat Ziauddin Sardar, *Islam, Postmodernism, and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, Sohail Inayatullah & Gail Boxwell (eds.) (London-Sterling Virginia: Pluto Press, 2003) 51 dan 109.

keilmuan. Setidaknya ada dua fenomena yang menyebabkan paradigma ilmu ini menjadi penting bagi komunitas ilmiah muslim. *Pertama*, tradisi keilmuan Islam dewasa ini mengalami kemunduran, sebagai akibat hilangnya kemampuan sains mendorong sikap ilmiah di dunia Islam.² *Kedua*, dewasa ini, keilmuan Islam berada dalam hegemoni Positivisme yang secara frontal justru menolak irrasionalitas idealistik. Positivisme hanya mengakui sains sebagai satu-satunya pengetahuan yang valid, hingga menegaskan hanya fakta empirik saja yang dapat menjadi objek pengetahuan.³

Dua fenomena tersebut menjadi tantangan yang tidak mudah. Kejumudan dan hegemoni epistemologik yang menegasi hal di luar sains, menjadikan beberapa cendekiawan Islam mendesak untuk membangun sebuah paradigma ilmu berbasis *world view* Islam yang bersumber langsung ataupun tidak langsung dari ajaran Islam yang holistik. Bangunan paradigma ini diharapkan dapat melepaskan diri umat Islam dari belenggu kejumudan dan dominasi paradigma Barat, sekaligus dapat menjadi kacamata yang gemilang dalam melihat berbagai realitas sosial, alami ataupun ilmiah, tanpa harus kehilangan jatidiri dan tradisinya yang khas. Tawaran beberapa cendekiawan Islam kemudian adalah sebuah bangunan paradigma ilmu integratif yang mengakomodir pandangan Islam dan Barat modern guna menghapuskan skat batas nan dikotomis antara ilmu agama dan ilmu umum.⁴ Didasari oleh upaya untuk menumbuhkan visi keilmuan profetik-holistik dalam menghadapi krisis dunia global dewasa ini, yaitu krisis keilmuan (sains) dalam tradisi Islam dan krisis moral dalam modernitas.

Paradigma integrasi ini telah dikembangkan oleh beberapa Perguruan Tinggi Agama Islam di Indonesia, terutama Universitas Islam Negeri (UIN) di Indonesia. Tujuannya adalah kembali ke masalah

²Mengingat pasca masa keemasannya, umat Islam berada dalam masa kemunduran hingga datang masa kolonialisme yang memposisikan Islam pada garis marginalitas di berbagai bidang termasuk bidang sains. Lihat Nanat Fatah Nasir dan Hendriyanto Attan, eds., *Strategi Pendidikan: Upaya Memahami Wahyu dan Ilmu* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 1. Hal ini telah menjadi kesadaran bersama cendekiawan Islam seperti Muhammad Abdus Salam, Abed al-Jabiri, Mohammed Arkoun, Ziauddin Sardar, serta beberapa intelektual Islam Indonesia seperti M. Amin Abdullah, Azyumardi Azra, Kuntowijoyo, ataupun Mulyadhi Kartanegara.

³Robert C. Solomon & Kathleen M. Higgins, "a Short History of Philosophy", (Terj.) Saut Pasaribu, *Sejarah Filsafat*, (Jogjakarta, Yayasan Bentang Budaya, 2002), cet. 1, 329-331.

⁴Azyumardi Azra, "Sambutan Rektor", *Prospektis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta "Wawasan 2010" Loading toward Research University* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2006), ii.

(keemasan) keilmuan Islam,⁵ yang terhubung dalam keragaman disiplin ilmu, baik agama, sosial, humaniora ataupun kealaman yang tumbuh secara dialogis dalam memecahkan berbagai problem kehidupan manusia.⁶ Setidaknya ada beberapa varian paradigma integrasi yang telah dikembangkan pada beberapa UIN di Indonesia, yaitu: paradigama integrasi ilmu dialogis atau reintegrasi ilmu UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (tanpa metafora), paradigma integrasi-interkoneksi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan metafora jaring laba-laba, paradigma integrasi ilmu dan agama UIN Maulana Malik Ibrahim Malang dengan metafora pohon ilmu, paradigma wahyu memandu ilmu UIN Bandung dengan metafora roda keilmuan, paradigma integrasi dan interkoneksi sains dan ilmu agama UIN Alauddin Makassar dengan metafora sel cemara, paradigma mengukuhkan eksistensi metafisis ilmu dalam Islam (integrasi keilmuan) UIN Syarif Kasim Pekanbaru⁷ dengan metafora spiral andromeda, serta paradigma integratif UIN Sunan Ampel Surabaya dengan matafora *twin tower*, yang dikenal dengan *integrated twin tower*.⁸ Selain itu, masih terdapat berbagai varian paradigma integratif yang dikembangkan oleh UIN dan berbagai IAIN (Institut Agama Islam Negeri) yang ada di Indonesia.

Arsitektur paradigma di atas menjadi agin segar guna melahirkan ide-ide yang inovatif di berbagai bidang keilmuan. Namun penulis melihat ada beberapa sisi lemah paradigma integratif yang telah ada bahwa paradigma yang terbangun masih beranjak dari dualisme dan diversitas keilmuan, sehingga masih dipahami adanya ilmu agama dan umum. Semestinya semua tradisi keilmuan difahami sebagai afendik dari modernitas yang perlu tetap dipertahankan identitasnya di tengah upaya pengembangan sebagai hasil keterbukaan tradisi keilmuan, sehingga yang terjadi adalah terbentuknya tradisi keilmuan yang termodernkan dalam

⁵Andik Wahyun Muqoyyidin, "Universitas Islam Center of Excellences: Integrasi dan Interkoneksi Ilmu-ilmu Agama dan Sains menuju Peradaban Islam Kosmopolitan", Conference Proceedings: Annual International Conference of Islamic Studies (AICIS XII), 5 Nopember 2012, <http://www.academia.edu/2948474/>. 1958. (Diakses pada 3 September 2014), 1958-1959.

⁶M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), viii.

⁷Mulyono, "Model Integrasi Sains dan Agama dalam Pengembangan Akademik Keilmuan UIN", *Jurnal Penelitian Keislaman*, Vol. 7, No. 2, Juni 2011, 324-325.

⁸Lihat Mohd. Arifullah, *Paradigma Ilmu Islam: Autokritik dan Respons Islam terhadap Tantangan Modernitas dalam Pandangan Ziauddin Sardar* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2015), 171.

*worldview*nya sendiri tanpa harus mengorbankan identitasnya. Sementara itu, perhatian terhadap tradisi lokal dan juga permasalahan lokal umat tampaknya juga tidak mendapatkan tempat dalam paradigma di atas, padahal hal ini dibutuhkan agar gerak laju pertumbuhan ilmu akan senantiasa terhubung dengan kebutuhan masyarakat. Hal yang juga perlu diperhatikan adalah paradigma yang diterapkan UIN masih terkesan sempit sebatas ranah pendidikan, yang idealnya dapat terus disebarluaskan lewat berbagai level kelembagaan. Dalam kondisi ini penulis merasakan perlu untuk menelusuri dan menemukan basis filosofis paradigma ilmunya sesuai dengan konteks tradisi lokal, Tradisi Islam dan tantangan modernitas, hingga benar-benar dapat memenuhi dan menjawab tantangan dan kebutuhan lokal masyarakat Jambi yang dewasa ini berada dalam tahap transformasi sosial-budaya yang luar biasa pesatnya.

PEMBAHASAN

Paradigma Ilmu Islam Klasik

Pemahaman terhadap paradigma ilmu sebagai kajian filosofis dapat diletakkan pada sebuah garis makna, yang dilakukan bukan untuk menjelaskan kondisi sebagaimana adanya. Beragam makna yang diberikan para tokoh menunjukkan betapa paradigma ilmu telah menyedot perhatian kalangan ilmuan baik secara global, baik dalam komunitas ilmiah Islam maupun Barat. Namun tidak sah kiranya membicarakan paradigma ilmu tanpa merujuk pada pengertian yang diberikan oleh Thomas Samuel Kuhn sebagai perintis wacana paradigma ilmu.

Bagi Kuhn paradigma ilmu merupakan cara berpikir dan mode menyelidik yang akhirnya akan berkembang mode pengetahuan.⁹ Sementara Peter Godfrey-Smith memposisikan paradigma ilmu sebagai terminologi yang memiliki dua buah klasifikasi pengertian, yaitu pengertian secara umum dan pengertian secara khusus. Secara umum, paradigma ilmu ditempatkan sebagai keseluruhan cara padangan dalam menghasilkan ilmu, sementara secara khusus paradigma ilmu dipandang sebagai setiap model, inspirasi dan berbagai program kerja

⁹Paradigma dalam pengertian ini adalah *a way of seeing the world and interacting with it*. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 3d ed. (Chicago: University of Chicago Press, 1996) 23.

keilmuan,¹⁰ yang digunakan oleh para ilmuwan dalam menghasilkan ilmu pengetahuan. Bagi A.R. Lacey, paradigma ilmu merupakan *worldview* atau cara pandang “ilmiah” yang mengantarkan ilmuwan untuk dapat mengembangkan sejumlah keyakinan dasar keilmuannya,¹¹ sehingga paradigma ilmu merupakan dasar yang menentukan corak perkembangan ilmu yang akan senantiasa menjadi acuan dalam cara pandang, *episteme*, dan dasar keilmuan lainnya.¹²

Di Indonesia, Kuntowijoyo sebagai tokoh yang pernah memunculkan tend “Pengilmuan Islam”, memahami paradigma ilmu sebagai konstruksi pengetahuan yang memungkinkan seseorang untuk memahami berbagai realitas yang ada.¹³ Pandangan ini juga sebenarnya senada dengan pandangan yang telah terlebih dahulu dikemukakan, yaitu memahami paradigma ilmu sebagai cara pandang seseorang dalam memahami realitas.

Berbagai pengertian di atas melihat paradigma ilmu dalam konstalasi filsafat ilmu, sehingga paradigma ilmu akan difahami sebagai “induk ilmu” yang memuat pandangan awal yang akan menjadi daya pembeda, penjelas dan penajam orientasi berpikir ilmuwan, atau dalam istilah dewasa ini sebagai daya distingsi yang akan memberikan keunikan tersendiri dalam pandangan keilmuan yang akan berpengaruh pada cara berpikir, interpretasi dan kebijakan keilmuan. Paradigma ilmu karena itu, merupakan sebuah cara melihat sesuatu,¹⁴ berkenaan dengan berbagai fondasi keilmuan.

Berpijak pada interpretasi paradigma sebagai *worldview*, maka paradigma keilmuan Islam sebenarnya telah terbangun dalam tradisi keilmuan Islam klasik. Walaupun para filosof, teolog, sufi dan ilmuwan

¹⁰Peter Godfrey-Smith, *An Introduction to The Philosophy of Science: Theory and Reality* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003), 76.

¹¹Menurut Lacey, paradigma merupakan *an ideal instance of it which can be used for assessing other Instances*. A.R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy* (London-New York: Routledge, 1996), 242.

¹²Bagi Agus Salim Paradigma juga menjadi basis metodologi, Lihat Agus Salim, *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial: Pemikiran Norman K. Denzin dan Egon Guba, dan Penerapannya* (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2001), 70.

¹³Lihat Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Jakarta: Teraju, 2005), cet. ke-2, 11-12.

¹⁴A.R. Lacey mengungkapkan bahwa dalam konteks filsafat ilmu paradigma dipahaminya sebagai *a way of looking at things, a shared assumption which governs the outlook of an epoch and its approach to scientific problems*. A.R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, 242.

Islam memiliki pemahaman tersendiri terhadap ilmu,¹⁵ namun semuanya sepakat untuk menempatkan ilmu dalam hubungan erat dengan keimanan/ wahyu, sehingga ilmu dan iman tidak terpisahkan. Al-Ghazālī dalam *Ihyā' 'Ulūm al-dīn* telah memperlihatkan keterkaitan erat antara iman dan ilmu.¹⁶ Pandangan unik ini menjadi dasar bangunan paradigma keilmuan umat Islam era klasik, yang merupakan hasil penggabungan wahyu dan akal, dan integrasi prinsip metafisika Islam dan juga filsafat Yunani kuno, sebagaimana terlihat dalam pandangan beberapa filsuf Islam yang kental dengan usaha dialog skematik wahyu ke dalam filsafat Yunani, hingga menghasilkan sintesis sistematis antara rasionalisme dan etika. Bagi mereka ilmu bersifat objektif, ukuran tentang baik dan buruk dipandang sebagai hal yang melekat pada karakter realitas. Semua pengetahuan, termasuk pengetahuan tentang Tuhan adalah baik dan sah dipelajari dengan mengandalkan kekuatan akal dan cahaya wahyu.¹⁷

Holisme wahyu dan akal dalam tradisi keilmuan Islam terlihat pula dalam pola pikir ilmuan Islam yang mengakui wahyu dan akal sebagai sumber kebenaran, di mana upaya pencapaian “kebenaran” disematkan sebagai tujuan sains. *Worldview* keilmuan Islam ini didasarkan apa yang telah dibangun oleh ilmuan-filsuf Islam seperti al-Razi, al-Farabi dan Ibn Tufayl, dengan kandungan keilmuan holistik yang mengintegrasikan ide-ide filsuf Yunani kuno terutama Plato dan Aristoteles dengan keimanan. Hasilnya mereka, hingga menghasilkan sebuah sistesa yang unik dan integratif antara wahyu dan akal (filsafat).¹⁸

Al-Razi (865-930 M.) telah memperlihatkan upaya pengintegrasian antara akal dan wahyu dalam sebuah pandangan keilmuan yang netral dalam melihat ilmu. Karya al-Razi *Al-Tibb al-Ruhānī*, menekankan kekuatan rasional akal dalam penelisikannya, namun masih memperlihatkan penerimaannya terhadap kebenaran wahyu. Al-Razi tetap menempatkan Sang Ilahi sebagai penganugerah akal yang menjadikan manusia dapat hidup dengan layak dan mengetahui yang

¹⁵Lihat karya Muzaffar Iqbal, *Science and Islam* (London: Greenwood Press, 2007).

¹⁶Frank Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 111.

¹⁷Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Muhammad Ashraf, 1982), 3-4.

¹⁸Hasilnya yang peroleh adalah munculnya sebuah sistesa sistematis yang liquid, unik dan holistik antara wahyu dan akal (filsafat). Lihat Ziauddin Sardar, *How Do You Know? Reading Ziauddin Sardar on Islam Science and Cultural Relations* (London: Pluto Press, 2006), 108.

abstrak. Ia juga mewanti-wanti akal terpat berjalan dalam koridor ketentuan-Nya. Nuansa pengintegrasian ini juga kental dalam filsafat al-Farabi (870-950 M.) yang merupakan hasil sintesa antara filsafat Aristoteles, Platonik, Neo-Platonik dan juga doktrin Islam. Filsafatnya dibimbing oleh kepercayaannya terhadap ajaran Islam yang diharmonikan dengan beragam tradisi filsafat dan keilmuan sekitarnya.¹⁹ Al-Farabi terlihat sekali menyadari betul kemungkinan pertentangan pandangan filsafat dengan agama, hingga kemudian melansir sebuah penegasan yang cukup berani saat itu, bahwa tugas filosof adalah melakukan harmonisasi antara akal dan wahyu berdasarkan *worldview* Islam, untuk memperlihatkan bahwa akal dan wahyu tidak bertentangan, di mana filsafat justeru merupakan tameng yang kuat bagi keimanan.²⁰

Demikian al-Farabi dan juga al-Razi melakukan mengembangkan tradisi ilmu yang terbuka, yang telah mempengaruhi dan menjadi dasar bagi ilmuan Islam dalam mengembangkan tradisi keilmuan Islam yang holistik. Ibn Haytham (965-1039 M.) contohnya mencoba melepaskan diri dari sekat batas keilmuan agama ataupun umum, baginya ilmu dan agama tidak akan bertentangan, namun sejalan. Walaupun ahli dalam bidang matematika, optik, astronomi dan psikologi persepsi, namun ia juga memiliki perhatian di bidang logika, etika, politik, sastra, musik, bahkan teologi dan filsafat.²¹ Sama halnya dengan Ibn Hazm (994-1064 M.) yang mencoba mengintegrasikan pemahaman agama dalam pengembaraan keilmuannya, ia merupakan teolog yang menguasai berbagai disiplin keilmuan, meliputi sejarah, tata bahasa, sastra, geneologi, logika, ulum al-Qur'an, teologi dan bahkan hukum. Hal ini dimungkinkan atas pemahamannya bahwa ilmu pada dasarnya merupakan pengetahuan secara tepat berdasarkan kenyataan yang ada atau berdasarkan bukti kuat yang diakui keabsahannya. Selanjutnya Ibn Tufayl (w.1185) dalam novel filsafatnya, *Hayy ibn Yaqzān* telah mengokohkan idealitas integrasi akal dan wahyu yang diibaratkannya

¹⁹Muhsin Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (New York: The Crowell-Collier Publishing Company, 1962), 3 (introduction).

²⁰Kenyataan inilah yang dilihat oleh Muhsin Mahdi sebagai karakteristik pemikiran filsuf awal Islam al-Farabi. Mahdi, *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*, 3.

²¹Thomas Hockey et. al. (eds.), *The Biographical Encyclopedia of Astronomers* (New York: Springer, 2007), 556.

koin bermata dua dan sama-sama dapat mengantarkan kepada kebenaran, di mana keduanya justru saling melengkapi satu sama lainnya.²²

Worldview keilmuan holistik sebagaimana keyakinan para filosof dan ilmuwan Islam klasik ini, kini perlu dikuatkan dan dikemukakan kembali dalam praktik keilmuan Muslim, semangat klasifikasi ilmu universal yang telah sekian lama menjadi dasar pengembangan keilmuan Islam juga perlu dikemukakan kembali, sebagai inspirasi keilmuan global yang tercerahkan oleh cahaya Qur'ani yang mendorong manusia untuk melakukan berbagai penelitian dan eksperimen keilmuan, sebagaimana tergambar di antaranya dalam QS. Yunus (10) ayat 5-6:

*“Dia-lah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya dan ditetapkan-Nya manzilah-manzilah (tempat-tempat) bagi perjalanan bulan itu, supaya kamu mengetahui bilangan tahun dan perhitungan (waktu). Allah tidak menciptakan yang demikian itu melainkan dengan hak. Dia menjelaskan tanda-tanda (kebesaran-Nya) kepada orang-orang yang Mengetahui. Sesungguhnya pada pertukaran malam dan siang itu dan pada apa yang diciptakan Allah di langit dan di bumi, benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan-Nya) bagi orang-orang yang bertakwa”.*²³

Bangunan keilmuan umat Islam klasik pada hakikatnya merupakan bentuk pengintegrasian yang cair antara akal dan wahyu (holistik). Ilmuwan Islam tidak akan menekankan salah satu di antara keduanya, atau menyatakan yang satu lebih baik dari yang lainnya. Sehingga walaupun Islam menempatkan wahyu sebagai sumber utama, namun peranan akal tidak pernah disepelkan begitu saja, bahkan dalam pandangan teologis yang umumnya digunakan kalangan tradisional Islam sekalipun, akal tidak pernah diremehkan.

Tradisi historis keilmuan Islam telah memperlihatkan dengan jelas bahwa ilmu tidak dibatasi dalam lingkup partikular. Ilmu dilihat sebagai sebuah kesatuan utuh yang dapat mengantarkan pada puncak pengembaraan kebenaran. Pandangan filsafat ilmu ini menjadi kontra terhadap filsafat ilmu Barat yang melihat adanya pengklasifikasian ilmu secara jelas. Di mana demarkasi ilmu dan non-ilmu atau *science* dan *non-science* dipertegas dalam pandangan dualistik, yang berujung pada

²²Madjid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 2004), 106-107.

²³Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an Depag RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: Diponegoro, 2005), 166-167.

adanya klasifikasi apa yang dapat disebut sebagai ilmu dan apa yang tidak dapat dikatakan sebagai ilmu.

Klasifikasi ilmu dalam tradisi keilmuan Islam pada dasarnya tidak ditolak mentah-mentah, hanya saja pemahaman terhadap demarkasi ilmu sebatas sains dalam arti yang sempit tidak dapat ditolerir. Contohnya, tradisi keilmuan Islam membagi dua klasifikasi utama ilmu, yaitu: ilmu pengetahuan yang berhubungan dan diturunkan dari al-Qur'an dan Hadith, serta ilmu pengetahuan yang diwahyukan, berupa pengetahuan yang menerangi hati umat Islam yang saleh. Walaupun demikian dalam pemaknaan keseharian ilmu dipahami dalam arti non-klasikal sebagai keseluruhan pengetahuan atau pengetahuan integral yang memuat seluruh pengetahuan tanpa melihat subjektivitas dan obyektivitasnya atau sifat dunia atau ukhrawi. Ilmuan Islam melihat ilmu sebagai sebuah kesatuan utuh dan dalam kerangka pikir yang utuh, semua cabang ilmu dipahami secara organis dan dalam konsepsi yang holistik.²⁴ Hal inilah yang terlihat dalam klasifikasi ilmu sebagaimana dibangun para filsuf dan ilmuan Islam. Ibn Hazm dalam filsafat ilmunya –sebagaimana telah disinggung, mengklasifikasi ilmu dalam jangkauan yang luas sebagai segala bentuk pengetahuan, sehingga ilmu dalam pemahamannya meliputi pengetahuan yang kompleks meliputi pengetahuan yang abstrak (filsafat dan metafisika), moral dan juga berbagai bentuk sains.

Penerimaan Islam terhadap klasifikasi ilmu ini berimbas pada pemahaman terhadap epistemologi Islam. Ontologi keilmuan Islam tidak melakukan deviasi terhadap objek ilmu, semua bidang ilmu diakui sebagai objek ilmu baik yang bersifat fisik, matematis, ataupun metafisik. Hal ini menjadi kekhasan yang membedakan status ontologi keilmuan Islam dibandingkan Barat, yang hanya memusatkan pada objek-objek fisik dan matematis.²⁵ Pengakuan ini kentara dalam pemikiran para filsuf Islam. Al-Kindi (w.866) sebagai filsuf awal Islam telah membuka jalan upaya penngklasifikasian ilmu dalam tradisi Islam. Menurut al-Kindi ilmu merupakan pengetahuan tentang hakikat segala sesuatu sesuai dengan kadar kemampuan manusia. Baginya ilmu tidak terbatas pada pemikiran abstrak/ rasional semata namun juga pengetahuan agama. Bahwa kebenaran yang diperoleh dari rasio yang disampaikan oleh para

²⁴Lihat Sardar, *How Do You Know*, 114-115.

²⁵Mulyadhi Katanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), 31.

filsuf tidak akan bertentang dengan kebenaran wahyu yang disampaikan oleh para Nabi. Karena itu, bagi al-Kindi ilmu meliputi matematika sebagai pengantar ke cabang filsafat yang lebih tinggi, fisika, metafisika (filsafat pertama), dan juga ilmu Ilahiyah.²⁶

Walaupun klasifikasi ilmu yang diutrakan ilmuan dan filsuf Islam di atas variatif, namun jelas terlihat bahwa mereka memahami ilmu dalam pemaknaan holistik, tidak mengenal diferensiasi antar ilmu. Semua diakui sebagai entitas keilmuan yang saling memperkuat satu sama lain. Merujuk pada klasifikasi ilmu yang inklusif ini umat Islam mestinya dapat melakukan pengembangan *worldview* keilmuan yang terbuka.²⁷

Bagi Sardar yang perlu dilakukan oleh umat Islam dewasa ini adalah meneladani prinsip keilmuan inklusif filsuf dan ilmuan Islam klasik untuk dapat menjadi dasar upaya membangun skema klasifikasi ilmu Islam bagi kebutuhan kontemporer masyarakat Islam. Mengapa hal ini dibutuhkan? Tidak lain sebagai upaya memupus pemahaman “keliru” yang dewasa ini menguasai mainstream pemikiran Barat yang juga telah mempengaruhi pemikiran umat Islam tentang klasifikasi ilmu yang diferensiatif. Sardar mencatat ada dua alasan utama yang menjadikan bangunan klasifikasi keilmuan Islam ini penting di bangun, yaitu: *Pertama*, adanya masalah pembatasan ilmu pada hal yang bersifat fisik, padahal Islam sebagai ideologi berkaitan erat dengan norma dan hukum yang mengatur setiap aspek kehidupan umatnya; *Kedua*, adanya kenyataan bahwa klasifikasi ilmu terpengaruh oleh orientasi politik dan budaya tertentu, yang tidak selamanya sesuai dengan nilai Islam.²⁸

Basis pemahaman terhadap keilmuan Islam yang unik karena berbasis pada *worldview* dan kebutuhan umat Islam *an-sich* inilah yang kemudian menjadi dasar dalam pengembangan pandangan ontologis, epistemologi, dan aksiologi keilmuan umat Islam. Hal ini pula yang menjadi penyebab keunikan filsafat ilmu Islam di bandingkan filsafat ilmu Barat modern. Keunikan filsafat ilmu Islam dapat dilihat dalam pandangannya terhadap tiga dasar penyanggah filsafat ilmu, yaitu meliputi ontologi, epistemologi, dan aksiologi, yang menjadi kounter terhadap filsafat ilmu Barat. Ada tiga prinsip dasar filsafat ilmu Barat yang ditolak dalam filsafat ilmu Islam, yaitu: penolakan terhadap metafisika,

²⁶ Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 27-29.

²⁷ Disekemasasi ulang dari Sardar, *How Do You Know*, 122.

²⁸ Lihat Sardar, *How Do You Know*, 119.

penolakan terhadap intuisi sebagai sumber ilmu, dan penolakan terhadap keterkaitan etika dan ilmu. Ketiganya merupakan persoalan filsafat ilmu yang mestinya dapat digali kembali dalam tradisi Islam untuk menghadapi tantangan modernitas dewasa ini.

Tantangan Modernitas dan Autokritik

Satu realitas keilmuan global yang juga perlu disadari oleh ilmuwan dan sarjanawan Muslim dewasa ini adalah bahwa keilmuan dunia dewasa ini diwarnai oleh dua paradigma keilmuan dominan, sebagaimana dijelaskan oleh Ziauddin Sardar dan Sean Cubitt. Menurut Sardar dan Cubitt, pada satu sisi terdapat paradigma keilmuan Barat yang hingga kini masih merupakan paradigma dominan dunia.²⁹ Pada sisi terdapat paradigma alternatif-tandingan, termasuk paradigma ilmu Islam yang mulai mendapat perhatian dan diperbincangkan dalam ranah akademik global. Sehingga ketika bicara tentang wacana ideologi Ilmu dewasa ini, setidaknya terdapat dua paradigma yang saling berbenturan dan dapat dikatakan berada dalam proses dominasi, yaitu Eropa (*Europeanisation*) dan Islam (*Islamization*). Kenyataan ini tidak sederhana dan dapat menjadi tantangan tersendiri terhadap paradigma ilmu holistik, karena memiliki potensi untuk memunculkan pemahaman terhadap adanya dua sistem keilmuan yang berbeda satu sama lain.

Untuk menghapus pemahaman yang kurang tepat terhadap realitas di atas, maka perlu ditekankan bahwa saat menghadapi Eropanisasi dan Islamisasi tidak dilakukan untuk membenturkan keduanya, mengingat perdebatan tentang “Eropanisasi dan Islamisasi” hanya akan memunculkan penyederhanaan dan berpotensi memberikan citra yang buram dan tidak utuh terhadap keduanya. Wacana yang baik untuk diutarakan kemudian adalah dialog atau integrasi dalam usaha mencapai masa depan yang lebih baik dalam komunitas Eropa maupun Islam. Pemahaman terhadap kedua entitas juga perlu ditampilkan dalam perspektif *de-personalisation* objektif, karena Islam maupun Barat merupakan dua komunitas yang memiliki hubungan historis yang tidak terpisahkan satu sama lain, keduanya bahkan hidup dalam linieritas sejarah yang saling menghidupi, sebagaimana terlihat dalam sejarah perkembangan ilmu dunia. Hal inilah yang ingin ditampilkan oleh Henri

²⁹Ziauddin Sardar dan Sean Cubitt, *Aliens R Us: The Other in Science Fiction Cinema* (London: Pluto Press, 2002), 12-13.

Pirenne dalam tesisnya *"No Charlemagne without Mohammed"* (1937). Eropa (Barat) dan Islam baginya memiliki bangunan historis yang saling bersinggungan, sunami "Perang Salib" atau gelombang besar migrasi Muslim ke Eropa di awal tahun 50-an, menjadi bukti keterjalinan sejarah keduanya dari dulu hingga kini. Tidak mengherankan Bassam Tibbi menemukan proses saling memperkaya antara kebudayaan Barat (Eropa) dan Islam. Puncak keemasan Islam sendiri merupakan pengaruh proses Hellenisme dan budaya di sekitarnya, sementara rasionalitas Islam merupakan bahan dasar yang demikian berharga dan tidak dapat diabaikan begitu saja dalam kemajuan peradaban Barat (Eropa) dewasa ini.³⁰

Inklusivitas pemahaman dalam melihat kebudayaan dan tradisi ilmiah kemudian menjadi perlu, hingga tiap sistem budaya dapat ditempatkan dalam bingkai peradaban, agama, ataupun sistem yang terbuka. Islam selanjut perlu dibedakan dari *Islamism*, bahwa Islam bukan ideologi totaliterian, Islam merupakan sistem yang terbuka, bukan hanya dalam makna akademik namun juga dalam realitas sosial. Namun sayang, ketika melihat hubungan Islam dan Eropa, masih terdapat kalangan yang mendekati dalam pemahaman monolitik dan tertutup, hingga mengakibatkan gagal paham. Padahal semangat kebajikan yang kaku dan fanatis hanya akan berakhir pada tirani, sebagaimana terlihat dalam sejarah. Seluruh gerakan revolusioner termasuk atas nama agama berakhir pada penghapusan satu tirani untuk membentuk tirani baru, seperti kasus Iran. Gerakan pembaruan sejatinya bukan gerakan revolusi, seorang pembaru tidak akan tergelincir pada kepercayaan naif tentang dunia yang diubah oleh kekerasan. Pembaru sejati adalah insan yang memahami betul metodologi "profetik" dengan program kerja yang terencana dan bertahap, mengikuti zaman, mampu mengadaptasi berbagai perubahan, memiliki rasionalisasi strategi, yang mengarah pada pencapaian tujuan dan tatacara perubahan yang baik.³¹

Umat Islam sejatinya dapat memahami keragaman realitas modern sebagai signifikansi yang khas, di mana Islamisasi pengetahuan difahami sebagai apendiks keilmuan modern, keduanya dapat dikooptasi dan

³⁰Lihat Bassam Tibi, *Europeanisation, not Islamisation*, GoetheInstitute, www.wuriozine, 22 Maret 2007.

³¹Lihat Ziauddin Sardar, Edited by Abdullah Omar Naseef, *Today's Problem, Tomorrow's Solutions: Future Thoughts on the Structure of Muslim Society* (London: Mansell, 1988).

dipahami dalam kesatuan, sehingga dominasi tidak akan memiliki tempat yang nyata. Sebaliknya ketika Islamisasi dipahami secara independen lepas dari keilmuan modern, ia akan berkembang dalam kemandirian dan memang akan menjadi genuin, namun tidak akan memiliki masa depan, karena terputus dari dunia luar.³² Akibatnya, keilmuan Islam akan terkucilkan dan hanya besar dalam komunitas Islam sendiri.

Memperbaiki kesalahan pemikiran dan tindakan menjadi langkah yang perlu dilakukan umat Islam untuk dapat mencapai kemajuan. Salah satu pemikiran yang perlu ditanamkan dalam rasio umat Islam dewasa ini adalah bahwa umat Islam dapat menyelesaikan masalahnya dengan meminjam kemajuan peradaban dan kebudayaan lain, dengan catatan bahwa ketahanan intelektual dan eksistensi umat Islam dalam kemodernan perlu tetap dipertahankan demikian pula dengan kearifan dalam budaya lokal, selama ia tidak bertentangan dengan esensi Islam. Bagi Sardar dunia modern menuntut umat Islam dalam keragamannya dapat bertindak sebagai satu kesatuan peradaban, karena dengan demikian umat Islam akan dapat terus bergerak dinamis dan melakukan pembaruan.³³ Kata kunci yang perlu terus dipertahankan dalam konteks ini adalah "hindari ketertutupan", umat Islam harus dapat membebaskan diri dari mentalitas pinggir, yang direpresentasikan dalam ketertutupan terhadap masukan luar.

Artinya, umat Islam "harus" membuka diri dan memahami bahwa problem umat Islam dalam modernitas dewasa ini dapat diatasi dengan baik, saat mereka dapat membuka diri dan menerima masukan dari luar secara kritis, serta berupaya semaksimal mungkin keluar dari isolasi ideologis, yang justru mengucilkan eksistensi umat Islam sendiri. Ketika negara-negara Muslim melihat dirinya sebagai bagian dari peradaban dunia dengan tetap berpijak pada warisan intelektual Islam, umat Islam akan dapat melihat masalahnya dalam semangat global. Mengingat tantangan dewasa ini secara nyata dapat diatasi dalam kesatuan peradaban melewati ambang batas varian negara, suku, ataupun etnis, sehingga gerakan pembaruan benar-benar menjadi bermakna. Di mana umat Islam akan dapat melakukan pencarian adaptatif terhadap ajaran

³²Sardar, *Today's Problem, Tomorrow's Solutions*.

³³Sardar, *Today's Problem, Tomorrow's Solutions*.

Islam (*shari'a*) hingga senantiasa dapat mengikuti zaman dan secara tepat diterapkan pada suatu tempat (sistem budaya).³⁴

Sikap terbuka dan penerimaan terhadap berbagai kemajuan ilmu pengetahuan dari luar ini pernah dilakukan umat Islam klasik, hingga pernah menempati posisi dominan dalam *worldview* Islam.³⁵ Demikian pula kesimpulan Franz Rosenthal ketika mengkaji konsep ilmu dalam tradisi Islam klasik, yang menunjukkan kuatnya dominasi ilmu terhadap aspek intelektual, spiritual dan kehidupan sosial umat Islam klasik.³⁶ Dalam tradisi Islam klasik ilmu diterima dalam keterbukaan, melalui dua tahapan proses, yaitu: *pertama*, proses pengembangan, peningkatan dan modernisasi berbagai disiplin keilmuan Islam; *kedua*, proses koneksi seluruh disiplin keilmuan yang diterima di luar Islam ke dalam keimanan dan nilai-nilai Islam.³⁷ Dua langkah proses ini dinamakan dengan "Islamisasi" ilmu, yang bagi Mulyadhi Kertanegara mesti dibatasi dalam beberapa catatan: *Pertama*, tidak bermakna ketat sebagai ajaran yang harus ditemukan rujukannya secara harfiah dalam al-Qur'an dan hadits, tapi dilihat dari spirit yang sesuai dengan ajaran fundamental Islam. *Kedua*, tidak semata pelabelan produk sains dengan ayat al-Qur'an ataupun hadits, namun beranjak dari level epistemologi melalui proses dekonstruksi-rekonstruksi epistemologi. *Ketiga*, didasarkan pada asumsi bahwa ilmu tidak bebas nilai dan terpengaruh oleh ideologi.³⁸

Ketika umat Islam telah dapat bersikap terbuka dan mampu mengurai benturan dan isolasi ideologisnya, barulah umat Islam dapat melangkah maju menuju pembentukan paradigma ilmu yang integratif. Paradigma yang beranjak dari kekayaan tradisi Islam klasik yang sesungguhnya sangat terbuka dan variatif, serta penerimaan terhadap berbagai kemajuan metodologis sains modern. Artinya, tantangan modernitas sebenarnya hanya salah satu dari tantangan yang mesti dihadapi umat Islam dalam pengembangan tradisi ilmunya selain upaya untuk dapat membuka diri.

³⁴Enrique Dussel, "World-System and 'Trans'-modernity" dalam *Daedalus* (Issue on Multiple Modernities) No. 129/1, 2000, 234.

³⁵Muhammad Moinul Haque, *Islamization of Knowledge*, paper presented at a workshop on Islamic Epistemology & Curriculum Reform, at Islamic University Kustia. 2-3 May, 2008, 1.

³⁶Lihat Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007), 334.

³⁷ Haque, *Islamization of Knowledge*, 1.

³⁸Lihat Kertanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 130.

Transmodernitas: Melampaui Integrasi menuju Transintegrasi

Paradigma integrasi yang diusung dalam tulisan ini senyatanya disemangati oleh tradisi keilmuan holistik Islam klasik, yang kemudian diperkaya dalam iklim transmodernitas sebagai sebuah fenomena baru setelah modernitas dan postmodernitas. Transmodernitas menyediakan konsepsi tentang sains yang lebih manusiawi. Sains telah dikebiri dan tidak lagi dipertahankan secara mutlak, manusia dibebaskan untuk menerima atau menolak tawaran sains berdasarkan dampaknya terhadap kelangsungan masyarakat, lingkungan, dan keimanan kepada Yang Ilahi. Dalam hal ini masyarakat global dituntut untuk dapat turut menjaga dan bertanggungjawab dalam menjaga kelangsungan, kedamaian, dan kebaikan dunia. Berdasarkan pandangan tersebut transmodernitas mengembangkan sebuah transformasi masyarakat global yang berbasis pada kesadaran terhadap alam, masyarakat manusia, dan keragaman budaya, agama, serta pandangan hidup lainnya.³⁹

Transmodernitas, karenanya tampil sebagai pandangan yang memiliki toleransi terhadap berbagai bentuk pluralitas sistem kebenaran, termasuk tradisi lokal yang selama ini termarginalkan dalam sistem modernitas. Dengan demikian dominasi kebenaran dapat ditaklukkan, hingga berbagai bentuk dominasi dan penaklukan yang dewasa ini melanda dunia global akan diasingkan, dihapuskan, dilenyapkan, dibumihanguskan dan haram untuk diwariskan pada generasi selanjutnya.⁴⁰

Transmodernitas sebagai *ism (transmodernism)* lahir dari kesadaran tentang bahaya humanisme modern yang berujung pada pembunuhan kemanusiaan. Merujuk pada pandangan Marx Luyckx Ghisi (l. 1942 M.), Arifullah menjelaskan bahwa transmodernitas merupakan kritik terhadap modernitas dan postmodernitas. Hal yang dikritik dari modernitas adalah proyek industrialisasi, kapitalisme dan strategi yang berbasis patriarki, di mana proyek tersebut dilihat akan bermuara pada bunuh diri kolektif, sebagai akibat dari kehancuran ditimbulkannya. Di sinilah kemudian transmodernisme mencoba melirik budaya kreatif pinggiran yang justru nyata-nyata telah menyuarakan perlawanan terhadap sistem yang merusak ini, mereka justru menghargai

³⁹Marx Luyckx Ghisi, "Toward a Transmodern Transformation of Our Global Society: European Challenges and Opportunities", *Journal of Future Studies*, September 2010, No. 15 (1), 42-43.

⁴⁰Ghisi, "Toward a Transmodern Transformation of Our Global Society", 43.

menghargai alam dan memiliki kepedulian terhadap komunitas sosial dalam hubungan kekerabatan.⁴¹

Artinya transmodernitas pada satu sisi merupakan respon terhadap berbagai fenomena modernitas yang dalam perkembangannya sangat dikhawatirkan dapat menyebabkan pemudaran nilai-nilai kemanusiaan. Transmodernitas menurut Arifullah dalam ini mencoba menetralsisir bahaya tersebut dengan mengusung ide-ide kearifan lokal tradisional yang perlu diangkat kembali ke permukaan publik setelah melalui proses pemberdayaan mengingat ketidakmampuannya menyuarakan diri, karena kungkungan dogmatis yang telah mengendap sekian lama. Dalam upaya ini, Transmodernisme banyak meminjam konsep-konsep pemikiran khas kaum postmodernisme. Namun tidak semua pandangan postmodernisme diterima, postmodernisme tetap membutuhkan proses kritisi lebih jauh. Karena itu Transmodernitas juga melakukan kritik terhadap Postmodernitas.

Baik modernisme maupun postmodernisme sama-sama memiliki sisi lemah, dalam kesadaran inilah transmodernisme dimunculkan sebagai respons terhadap keduanya. Ia lebih jauh dapat diungkapkan sebagai hasil dialektika antara tradisionalisme, modernisme dan postmodernisme, yang pada saat bersamaan mencoba membangun sistem epistemologi berbasis namun melampaui ketiganya. Transmodernisme juga dapat dilihat sebagai sintesis antara masa lalu, masa kini, dan masa depan, yang diproyeksikan dalam konteks kekinian.⁴²

Berpijak pada pemahaman tersebut, paradigma ilmu yang diinginkan dalam transmodernitas, adalah paradigma ilmu yang mampu melakukan transformasi berkelanjutan serta menghargai berbagai tradisi ilmu, baik Islam, Barat modern dan juga lokal. Ia diharapkan mampu memberikan alternatif terhadap berbagai alternatif keilmuan Islam dalam modernitas dan postmodernitas untuk memenuhi tantangan lokal. Dalam konteks keilmuan Islam, paradigma ilmu yang diinginkan adalah paradigma ilmu holistik, yang dibangun berdasarkan tradisi Islam yang memadukan pandangan Islam tradisional dan interpretasi modern demi

⁴¹Mohd. Arifullah, "Respon Paradigmatik Transmodernisme: Kritik atas Modernitas dan Postmodernitas dalam Pembentukan Paradigma Ilmu" dalam *TAJDIR*, Vol. XIV, No. 2, Juli-Desember 2015, 251-252.

⁴²Difahami dari Arifullah, "Respon Paradigmatik Transmodernisme, 252 dan 264.

mencapai kemakmuran bersama berdasarkan nilai-nilai natural etika-moral.⁴³

Mode paradigma keilmuan ilmu Islam klasik ini selanjutnya perlu dijadikan pijakan fungsional bagi penciptaan berbagai disiplin ilmu baru berdasarkan *worldview* Islam, yang diarahkan untuk mengatasi berbagai masalah keilmuan dan sosial umat Islam. Mengacu pada pemikiran ini, maka sudah saatnya *worldview* keilmuan Barat modern yang telah melahirkan berbagai disiplin keilmuan Barat modern dengan meminggirkan agama dan menegasi prinsip metafisika, tidak dapat diadopsi sepenuhnya untuk membangun keilmuan Islam, namun ia dapat diintegrasikan dan digunakan sebagai bahan untuk memperkaya *worldview* Islam. Dengan demikian proyek Islamiasi ilmu “non-Islam” pada dasarnya merupakan proyek yang dipaksakan dan menjadi hal yang mustahil. Tidak mengherankan jika kemudian banyak sarjanawan Muslim dewasa ini lebih mengarahkan perhatian dan pemikirannya pada upaya membangun paradigma ilmu yang sesuai dengan *worldview* Islam, hingga asimilasi ilmu yang dihasilkan akan memiliki warna dan bentuknya sendiri yang sesuai dengan *worldview* dan tradisi Islam. Pola ini sebenarnya pernah dilakukan oleh para ilmuan Islam klasik, yang dewasa ini kiranya dapat diteruskan dalam semangat modern Islam.

Upaya dalam menerjemahkan *worldview* Islam ke dalam konsep keilmuan yang Islami memang bukan perkara mudah, namun perlu dilakukan untuk mendapatkan formulasi paradigma keilmuan yang menempatkan nilai-nilai Islam sebagai poros keilmuan yang utuh, faktual, dan sarat nilai. Mode inilah yang kiranya dapat dikembangkan dalam berbagai institusi keilmuan Islam hingga dapat berkembang menjadi institusi yang dipenuhi oleh cahaya ilmiah, akuntabilitas, memiliki responsibilitas sosial, serta Islami. Pada prinsipnya di sini, umat Islam dewasa ini membutuhkan paradigma keilmuan yang berbasis *worldview* Islam, yang dapat dijadikan sebagai jalan keluar bagi berbagai kebuntuan keilmuan Islam dewasa ini, serta dapat dijadikan dasar dalam pengembangan keilmuan Islam yang lebih baik ke depan, dan dapat memecahkan problem umat. Sifat paradigma ilmu Islam ini digambarkan oleh konsultan Templeton Foundation, Munawar Ahmad Anees, di

⁴³Ziauddin Sardar, “Prosperity: a Transmodern Analysis”, *Seminar: Visions of Prosperity*, London: Sustainable Development Commission (SDC), 2007,. <http://www.sdc-commission.org.uk/pages/redefiningprosperity.html>, 6, (diunduh tanggal 1 Mei 2014).

antaranya adalah: (1) Berpijak pada *worldview* Islam bukan *worldview* yang parsial; (2) Menghubungkan seluruh pengetahuan dalam kesatuan organis; (3) Dilengkapi dengan kesadaran akan masa depan yang dimediasi dalam cara dan tujuan sains; (4) Memberikan ruang bagi tumbuhkembangnya beragam metode dalam norma universal Islam; (5) Mengedepankan model keilmuan *polymath* yang bertentangan dengan spesialisasi disiplin ilmu secara sempit; (6) Mencerminkan nilai-nilai Islam yang universal; (7) Tidak dibangun berdasarkan apologi yang simplistik.⁴⁴

Mulyadhi Kartanegara menambahkan, bahwa paradigma keilmuan Islam yang diinginkan juga perlu memiliki ciri sebagai berikut: (1) Tidak mesti dikemukakan rujukannya dalam al-Qur'an dan Hadith Nabi, namun memiliki semangat yang tidak bertentangan dengan ajaran fundamental Islam; (2) Bukan semata pelabelan Islam, namun beroperasi pada level epistemologis melalui dekonstruksi epistemologi Barat dan rekonstruksi epistemologi alternatif berdasarkan tradisi intelektual Islam. termasuk dalam epistemologi ini meliputi pula perumusan aspek ontologis objek ilmu, klasifikasi dan metodologi ilmu; (3) Didasarkan atas asumsi keterkaitan sains dengan nilai-etis.⁴⁵

Selain itu, beberapa pakar menilai upaya untuk membangun paradigma keilmuan Islam perlu pula mempertimbangkan pengakuan terhadap keterbatasan akal dan pikiran manusia di bawah kekuasaan Zat Ilahiyah yang merupakan sumber seluruh pengetahuan manusia. Pengetahuan datang dari Tuhan dan kegiatan keilmuan merupakan bentuk peribadatan kepada Allah. Namun bagi Sardar sains Islami membutuhkan penerapan nilai-nilai Islam dalam berbagai kegiatan saintifik yang disadari sebagai bagian dari ibadah.⁴⁶ Dalam pemahaman inilah diharapkan nilai-nilai Islam tidak hanya menjadi keimanan semata, namun dapat menjelma sebagai paradigma yang mengarahkan pandangan hidup umat dalam menjalankan kehidupan.⁴⁷

Wacana pengembangan paradigma keilmuan Islam di atas tentu saja tidak harus terhenti pada dataran wacana, namun perlu ditindaklanjuti

⁴⁴Munawar Ahmad Anees, "What Islamic Science is Not", *MAAS Journal of Islamic Science*, 2 (1): 1984, 9-19.

⁴⁵Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, 130.

⁴⁶Sardar, *How Do You Know?*, 182. Lihat juga Yasmeen Mahnaz Faruqi, "Islamic View of Nature and Values: Could these be the Answer to Building Bridges between Modern Science and Islamic Science", *International Education Journal*, 8 (2), (2007), 461-463.

⁴⁷C. Ball and A. Haque, "Diversity in Religious Practice: Implications of Islamic Values in the Public Workplace", *Public Personal Management*, 32 (3), (2003), 315.

pada dataran praksis, hingga benar-benar dapat diaplikasikan dalam mengatasi berbagai persoalan umat. Mengingat paradigma ilmu tidak hanya ada pada wacana teoritis namun juga praktis, bangunan teoritis ontologi, epistemologi, dan aksiologi menjadi kebutuhan. Namun semuanya tidak akan berarti tanpa strukturmodel kebijakan publik yang ditempatkan pada skala lokalitas dan juga transnasional dalam komunitas Muslim. Masalah dan potensi yang dimiliki tiap negara Muslim adalah beragam dan kompleks, tidak semua negara Muslim mampu memecahkan masalahnya dalam keterbatasan potensi yang dimiliki, sehingga kebersamaan negara-negara Muslim untuk memecahkan berbagai masalah menjadi kekuatan yang menjanjikan dalam mencapai solusi.

Berdasarkan bahasan di atas dapat dikatakan bahwa paradigma ilmu Islam perlu dibangun dibangun untuk memenuhi kebutuhan dan menjawab masalah unik yang dihadapi oleh masyarakat Muslim, dikembangkan berdasarkan *worldview* Islam serta diikat oleh nilai universal Islam yang dipahami dalam keterbukaan, sehingga mampu memberikan ruang eksplorasi kebenaran dari berbagai sumber yang tidak bertentangan dengan prinsip dasar Islam. Dihubungkan dengan perspektif transmodernitas, maka sains Islami akan mengakomodir cahaya-cahaya yang terdapat dalam khazanah keilmuan Islam, modern dan lokalitas, sehingga dapat diterima secara umum dan memberikan nilai guna teoritis, praktis dan etis terhadap kemajuan peradaban manusia. Paradigma ilmu inilah yang dinamakan dengan Transintegrasi.⁴⁸ Paradigma ini menghendaki adanya kesediaan untuk menepis upaya dominasi keilmuan, bahwa tradisi keilmuan Islam dan Barat tetap dapat berjalan dan mengembangkan dirinya dengan kesediaan untuk berdialog satu sama lain. Dialog dalam keterbukaan ini akan melahirkan ilmu keislaman multidisiplin yang akan menjadi kekhasan keilmuan Islam kontemporer.

PENUTUP

Revitalisasi arsitektur ilmu holistik berbasis tradisi keilmuan Islam klasik dapat menjadi pilihan upaya untuk melahirkan bangunan paradigma ilmu yang sesuai dengan *worldview* Islam dan konteks kekinian. Sebagai formatnya paradigma transintegrasi menjadi

⁴⁸ Lihat Arifullah, *Paradigma Keilmuan Islam*, 157.

representasi keinginan di atas, yaitu sebuah bangunan partadigma ilmu bersumber dari worldviews Islam, ternyata terhadap masukan luar dan memiliki sifat yang mengakomodir kearifan lokal untuk diproyeksikan dalam menjawab tantangan umat Islam kontemporer. Namun beberapa tantangan cenderung menjadi penghambat pembentukan paradigma transintegratif ini, di antaranya: masih kentalnya budaya yang mengatasmakan kepentingan primordialisme; kuatnya pemahaman tentang eksklusivitas agama; masih miskinnya kesadaran ilmiah yang konstruktif bagi pengembangan paradigma transintegratif. Artinya paradigma ilmu transintegratif sebagai upaya revitalisasi tradisi keilmuan Islam klasik hanya dapat ditumbuhkan kembali ketika umat Islam dewasa ini memiliki keterbukaan sebagaimana umat Islam klasik terdahulu.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-interkoneksi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Anees, Munawar Ahmad. "What Islamic Science is Not", *MAAS Journal of Islamic Science*, 2 (1): 1984.
- Arifullah, Mohd. "Respons Paradigmatik Transmodernisme: Kritik atas Modernitas dan Postmodernitas dalam Pembentukan Paradigma Ilmu". *TAJDID*, Vol. XIV, No. 2, Juli-Desember 2015.
- Arifullah, Mohd. *Paradigma Ilmu Islam: Autokritik dan Respons Islam terhadap Tantangan Modernitas dalam Pandangan Ziauddin Sardar*. Jakarta: Gaung Persada Press, 2015.
- Azra, Azyumardi. "Sambutan Rektor", *Prospektis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta "Wawasan 2010" Loading toward Research University*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2006.
- Ball, C. and A. Haque. "Diversity in Religious Practice: Implications of Islamic Values in the Public Workplace". *Public Personal Management*. 32 (3), 2003.
- Dussel, Enrique. "World-System and 'Trans'-modernity" dalam *Daedalus*. Issue on Multiple Modernities. No. 129/1, 2000.
- Fakhry, Madjid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2004.
- Ghizi, Marx Luyckx. "Toward a Transmodern Transformation of Our Global Society: European Challenges and Opportunities". *Journal of Future Studies*. September 2010, No. 15 (1).

- Godfrey-Smith, Peter. *An Introduction to The Philosophy of Science: Theory and Reality*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003.
- Griffel, Frank. *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Haque, Muhammad Moinul. *Islamization of Knowledge*, paper presented at a workshop on Islamic Epistemology & Curriculum Reform, at Islamic University Kustia. 2-3 May, 2008, 1.
- Hockey, Thomas et. al. (eds.). *The Biographical Encyclopedia of Astronomers*. New York: Springer, 2007.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Muhammad Ashraf, 1982.
- Iqbal, Muzaffar. *Science and Islam*. London: Greenwood Press, 2007.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Essentials of Islamic Epistemology: a Philosophical Inquiry into the Foundation of Knowledge*. Bandar Seri Bagawan: Universiti Brunei Darussalam, 2014.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan, 2003.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*, 3d ed. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Jakarta: Teraju, 2005.
- Lacey, A.R. *A Dictionary of Philosophy*. London-New York: Routledge, 1996.
- Lajnah Pentashih Mushaf al-Qur'an Depag RI. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Diponegoro, 2005.
- Mahdi, Muhsin. *Alfarabi's Philosophy of Plato and Aristotle*. New York: The Crowell-Collier Publishing Company, 1962.
- Mulyono. "Model Integrasi Sains dan Agama dalam Pengembangan Akademik Keilmuan UIN", *Jurnal Penelitian Keislaman*, Vol. 7, No. 2, Juni 2011.
- Muqoyyidin, Andik Wahyun. "Universitas Islam Center of Excellences: Integrasi dan Interkoneksi Ilmu-ilmu Agama dan Sains menuju Peradaban Islam Kosmopolitan", *Conference Proceedings: Annual International Conference of Islamic Studies (AICIS XII)*, 5 Nopember 2012, <http://www.academia.edu/2948474/.1958>. Diakses pada 3 September 2014.

- Nasir, Nanat Fatah dan Hendriyanto Attan, eds. *Strategi Pendidikan: Upaya Memahami Wahyu dan Ilmu*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. Leiden: Koninklijke Brill NV, 2007.
- Salim, Agus. *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial: Pemikiran Norman K. Denzin dan Egon Guba, dan Penerapannya*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2001.
- Sardar, Ziauddin dan Sean Cubitt. *Aliens R Us: The Other in Science Fiction Cinema*. London: Pluto Press, 2002.
- Sardar, Ziauddin. "Prosperity: a Transmodern Analysis", *Seminar: Visions of Prosperity*. London: Sustainable Development Commission (SDC), 2007. <http://www.sd-ommission.org.uk/pages/redefiningprosperity.html>. Diunduh 1 Mei 2014.
- Sardar, Ziauddin. Edited by Abdullah Omar Naseef. *Today's Problem, Tomorrow's Solutions: Future Thoughts on the Structure of Muslim Society*. London: Mansell, 1988.
- Sardar, Ziauddin. *How Do You Know? Reading Ziauddin Sardar on Islam Science and Cultural Relations*. London: Pluto Press, 2006.
- Sardar, Ziauddin. *Islam, Postmodernism, and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*. London-Sterling Virginia: Pluto Press, 2003.
- Solomon, Robert C. & Kathleen M. Higgins, "a Short History of Philosophy". Terj. Saut Pasaribu, *Sejarah Filsafat*. Jogjakarta, Yayasan Bentang Budaya, 2002.
- Tibi, Bassam. "Europeanisation, not Islamisation", *GoetheInstitute*, www.wuriozine. Diunduh 22 Maret 2007.