

PEMIKIRAN SYED MUHAMMAD NAQUIB AL-ATTAS TENTANG ISLAMISASI BAHASA SEBAGAI LANGKAH AWAL ISLAMISASI SAINS

A Khudori Soleh

Email: khudori_uin@yahoo.com

Fakultas Psikologi Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang

Alamat Korepondensi: Jalan Gajayana 50 Malang, Telp/Fax (0341) 558916

Abstract

Naguib's Islamization of science is a response to negative impacts of modern science progress (the West) which according to him is not based on Islamic world view. This has an impact on epistemological aspects, so that it can not be used as a method of scientific development in Islamic science. Therefore, there should be reformation of ontology and epistemology to get harmony and usefulness for the development of Islamic sciences. According to Naguib, world view of Islam is monotheism, unity, integration between psyche and physical, spiritual and material, even the spiritual aspect is more important. Based on this, the source of knowledge is not just the material of objects but the meaning of the object, so that knowledge does not fall on positivistic, materialistic and empiric. The method of achieving knowledge is done through the power of observation, rational thought, interpretations of revelation and intuition. The methods are not contradictory but complementary. As the first step of Islamization of science, which change the aspect of metaphysics (world view) and epistemology, according to Naguib, can be started by Islamization of language

Kata Kunci

Naquib, Epistemologi, Islamisasi Bahasa

Pendahuluan

Salah satu tokoh kunci dalam diskursus Islamisasi sains adalah Syed Muhammad Naquib al-Attas. Dialah orang pertama yang secara eksplisit menyatakan dan "meresmikan" proyek Islamisasi ilmu ketika diadakan Konferensi Pendidikan Islam Internasional di Makkah, tahun 1977. Ide ini kemudian disempurnakannya sendiri lewat beberapa buku yang ditulis dan diterbitkan tahun 1978. Menurutnya, islamisasi bukan sekedar mempertemukan atau menyandingkan ilmu umum dan ilmu keislaman tetapi rekonstruksi ontologis dan epistemologis semu bentuk keilmuan agar sesuai dengan nilai-nilai Islam.

Gagasan Naquib ini ternyata mendapat sambutan luar biasa dari para intelektual muslim dunia, sehingga pada tahun yang sama diadakan Konferensi I di Swiss, disusul Konferensi II di Islamabad, Pakistan, tahun 1983; Konferensi III di Kuala Lumpur, Malaysia, tahun 1984; Konferensi IV di Khortum, Sudan, tahun 1987. Di Amerika, gagasan Islamisasi sains Naquib disambut masyarakat Islam yang dipelopori Ismail Raji al-Faruqi dengan mendirikan sebuah

perguruan tinggi, *the International Institute of Islamic Thought* (IIIT), di Washington DC, tahun 1982. Secara rinci, IIIT ini bertujuan, (1) meningkatkan pandangan Islam yang universal dalam mengkaji dan memperjelas permasalahan global Islam; (2) mengembalikan jati diri intelektual dan kultural umat Islam lewat usaha islamisasi ilmu, kemanusiaan dan sosial, dan meneliti serta memahami secara mendalam pemikiran kontemporer dalam dunia Islam untuk kemudian mencari kemungkinan solusinya; (3) mengembangkan suatu pendekatan komprehensif yang Islami terhadap ilmu-ilmu sosial dan kemanusiaan dengan cara yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat kontemporer bagi cita-cita Islam dan manusia; (4) menghidupkan pemikiran Islam, mengembangkan metodologinya dan menghubungkannya dengan tujuan syaria; (5) mengembangkan, mengkoordinasi dan mengadakan penelitian langsung dalam bidang-bidang yang berbeda sehingga mampu memproduksi buku-buku teks yang menjelaskan visi-visi dan meletakkan dasar bagi disiplin ilmu Islam dalam ilmu-ilmu tentang kemanusiaan; (6) mengembangkan SDM yang mampu mencapai tujuan-tujuan tersebut (Barzinni, 1998:59).

Tulisan ini akan mendiskusikan ide-ide Naquib al-Attas tentang Islamisasi sains di atas yang menurutnya harus dan dapat dimulai dari Islamisasi bahasa.

Biografi Singkat

Syed Muhammad Naquib al-Attas lahir di Jawa Barat, Indonesia, 5 September 1931. Ayahnya, Syed Ali ibn Abdullah al-Attas adalah orang terkemuka di kalangan Syed, sementara ibunya, Syarifah Ragan al-Idrus, adalah keturunan dari raja-raja Sunda Sukaparna (Muzani, 1991:90). Pada usia 5 tahun ia bawa ke Johor, Malaysia, untuk dididik oleh saudara ayahnya, Encik Ahmad, kemudian Ny. Azizah, istri Engku Abd al-Aziz ibn Abd Majid, seorang menteri besar Johor. Namun, pada masa penjajahan Jepang, Naquib pulang ke Jawa Barat dan masuk di pesantren *al-Urwah al-Wusta*, Sukabumi, belajar bahasa Arab dan agama Islam.

Empat tahun kemudian, tahun 1946, Naquib kembali ke Malaysia. Selain tinggal di rumah Engku Abd Aziz, ia juga sempat beberapa lama tinggal bersama Datuk Onn, ketua UMNO pertama. Di negeri jiran ini ia masuk dan bersentuhan dengan pendidikan modern, *English College*, di Johor Baru, dan selanjutnya masuk dinas militer, dan karena prestasinya yang cemerlang ia berkesempatan mengikuti pendidikan militer di Easton Hall, Chester, Inggris, tahun 1952-1955. Namun, Naquib rupanya lebih tertarik pada dunia akademik dibanding militer, sehingga ia keluar dari dinas militer dengan pangkat terakhir Letnan.

Karier akademiknya setelah keluar dari dinas militer adalah masuk University of Malay, Singapura, 1957-1959. Kemudian melanjutkan di McGill University, Kanada, untuk kajian keislaman (*Islamic Studies*) sampai memperoleh Master tahun 1963. Selanjutnya, menempuh program doktor pada *School of Oriental and African Studies*, Universitas London, yang oleh banyak kalangan dianggap sebagai pusat kaum orientalis. Di sini ia menekuni teologi dan metafisika, dan menulis disertasi berjudul *The Mysticism of Hamzah Fansuri*.

Sekembalinya dari London, ia mengabdikan sebagai dosen di almamaternya, University of Malay, Singapura, yang tidak lama kemudian diangkat sebagai Ketua Jurusan Sastra Melayu di lembaga yang sama. Kariernya terus naik dan di lembaga ini ia merancang dasar bahasa Malaysia. Pada tahun 1970 Naquib termasuk sebagai salah seorang pendiri Universitas Kebangsaan, Malaysia, dan dua tahun kemudian ia diangkat sebagai Guru Besar, kemudian diangkat sebagai

dekan Fakultas Sastra dan Kebudayaan Melayu di perguruan tinggi baru ini, tahun 1975. Selanjutnya, ketika didirikannya ISTAC (*The Internasional Institut of Islamic Thought and Civilization*), 4 Oktober 1991, ia ditunjuk sebagai direktornya (Muzani, 1991:90; Jawahir, 1989:32). Terakhir ia disertai untuk memimpin Institut Internasional Pemikiran dan Olah Raga Malaysia, lembaga otonom yang berada pada Universitas Antar Bangsa, Malaysia (Jawahir, 1989:32).

Naquib sering diundang untuk menyampaikan ceramah atau seminar. Antara lain, di Temple University, Philadelphia AS, pada September 1971, kemudian di Institut Vostokovedunia, Moskow, pada bulan berikutnya. Pada Juli 1973, Naquib terpilih sebagai pimpinan Panel bagian Islam di Asia Tenggara dalam *Congress International des Orientalis*, XXIX, di Paris; menyampaikan makalah pada konferensi pendidikan Islam I di Makkah, tahun 1977; konferensi pendidikan Islam II di Islamabad, Pakistan, 15-20 Maret 1980; berbicara tentang filsafat dan sains Islam di USM (*Universitas Sains Malaysia*), di Pinang, Malaysia, Juni 1989 (Jawahir, 1989:32).

Naquib pernah juga datang ke Indonesia, pertengahan Januari 1987 dan terlibat 'debat terbuka' dengan Nurcholis Madjid, yang mengangkat persoalan sekularisasi, tuhan dan Tuhan, reaktualisasi ajaran Islam, konsep negara Islam, ilmu pendidikan Islam dan lainnya. Gagasan yang disampaikan saat itu kemudian diperbarui pada kedatangan kedua, Oktober 1988. Tahun berikutnya, Februari 1989, Naquib datang kembali di Jakarta untuk berbicara tentang sains dalam konferensi Asia Pasifik (Yatim, 1987: 16-21; Panji Masyarakat, 1988: 48-53).

Di samping seminar dan mengajar, Naquib juga rajin menulis buku. Menurut Saiful Muzani (Saiful Muzani, 1991: 84; Naquib, 1995:8), karya-karya Naquib bisa dibagi dalam dua kelompok; karya keserjanaan (*scholarly writing*) dan karya-karya pemikiran. Yang pertama menggambarkan Naquib sebagai seorang ahli atau sarjana (*scholar*), sedang kelompok kedua mengambarkannya sebagai seorang pemikir. Di antara karyanya yang terpenting adalah *Islam the Concep of Religion and the Foundation of Ethic and Morality*, Kuala Lumpur, ABIM, 1976; *Islam and Secularisme*, Kuala Lumpur, ABIM, 1978; dan *The Concep of Education in Islam A Framework to an Islamic Philosophy of Education*, Kuala Lumpur, ABIM, 1980.

Berkat semangat dan prestasinya dalam pemikiran sastra dan kebudayaan, khususnya dalam dunia Melayu dan Islam, Naquib mendapat

beberapa penghargaan, antara lain, diangkat sebagai anggota American Philosophical Association, penghargaan sebagai 'Sarjana Akademi Falsafah Maharaja Iran' (*Fellow of the Imperial Iranian Academy of Philosophy*) dari Iran, tahun 1975, dan penghargaan dari Pakistan, tahun 1979, atas kajian-kajiannya yang mendalam tentang pemikiran Iqbal (Yatim, 1987:16).

Latar Belakang Islamisasi Ilmu

Gagasan Islamisasi ilmu Naquib al-Attas, pada dasarnya, adalah respon intelektualnya terhadap efek negatif ilmu modern (Barat) yang semakin tampak dan dirasakan masyarakat dunia, yang menurutnya, merupakan akibat dari adanya krisis di dalam basis ilmu modern (Barat), yakni konsepsi tentang realitas atau pandangan dunia yang melekat pada setiap ilmu, yang kemudian merembet pada persoalan Epistemologis, seperti sumber pengetahuan, hubungan antara konsep dan realitas, masalah kebenaran, bahasa dan lainnya yang menyangkut masalah pengetahuan.

Menurut Naquib (1981:197), pandangan dunia Barat bersifat dualistik akibat dari kenyataan bahwa peradaban Barat tumbuh dari peleburan historis dari berbagai kebudayaan dan nilai-nilai. Yakni peleburan dari peradaban, nilai, filsafat dan aspirasi Yunani, Romawi kuno dan perpaduannya dengan ajaran-ajaran Yahudi dan Kristen yang kemudian dikembangkan lebih jauh oleh rakyat Latin, Jermania, Keltik dan Nordik. Dari Yunani diperoleh unsur-unsur filosofis, epistemologis, landasan-landasan pendidikan, etika dan estetika; dari Romawi diperoleh unsur-unsur hukum dan ilmu tata negara; dari ajaran Yahudi dan Kristen diperoleh unsur-unsur kepercayaan religius; dan dari rakyat Latin, Jermania, Keltik serta Nordik diperoleh nilai-nilai semangat dan tradisonal yang bebas dan nasionalisme.

Paduan dari unsur-unsur yang berbeda tersebut, pada saatnya juga di masuki oleh semangat rasional dan ilmiah Islam. Namun, pengetahuan dan semangat rasional serta ilmiah ini, ketika di Barat, telah dibentuk dan dipolakan kembali untuk disesuaikan dengan pola kebudayaan Barat. Ia dilebur dan dipadukan dengan semua unsur yang membentuk watak serta kepribadian Barat. Peleburan-peleburan ini pada akhirnya melahirkan suatu karakter yang dualistik dan khas dalam pandangan dunia serta nilai-nilai kebudayaan dan peradaban Barat, dan dualisme ini ternyata tidak dapat diselesaikan ke dalam suatu kesatuan yang selaras dan harmonis, karena terbentuk dari ide-ide, nilai-nilai, doktrin-doktrin dan teologi-teologi yang berbeda bahkan saling bertentangan di mana semuanya merefleksikan visi yang dualistik mengenai

realitas dan kebenaran yang terjebak dalam perjuangan tanpa henti. Dualisme ini meliputi semua aspek kehidupan dan filsafat Barat, yang spekulatif, yang sosial, maupun cultural (Naquib, 1981:198; Sardar, 1998:43).

Ilmu pengetahuan yang dihasilkan Barat dan diambil masyarakat dunia, termasuk sarjana muslim, tidak lepas dari persoalan ini, karena pengetahuan tidak bersifat netral (Naquib, 1981:196). Ketidaknetralan pengetahuan dikarenakan bahwa ia sebenarnya diinduksikan dari semacam hakekat atau essensi yang menyamar atau dianggap sebagai pengetahuan. Bahkan, secara keseluruhan, apa yang disebut pengetahuan sendiri, sesungguhnya, bukan pengetahuan yang sebenarnya melainkan hanya merupakan interpretasi-interpretasi melalui prisma pandangan dunia, pandangan intelektual dan persepsi psikologis dari peradaban yang melingkupi perumusan dan penyebarannya. Artinya, apa yang dirumuskan dan disebarakan tersebut adalah pengetahuan yang telah dituangi dengan watak dan kepribadian peradaban yang ada, sehingga pengetahuan yang disajikan sebenarnya adalah pengetahuan semu yang dilebur secara halus dengan yang sejati; orang-orang tanpa sadar menerima dan menganggapnya sebagai pengetahuan yang sejati. Jelasnya, pengetahuan modern yang diproduksi Barat tidak bersifat netral melainkan telah dituangi dan 'dicemari' oleh watak dan peradaban Barat yang dualistik; suatu watak dan peradaban yang tidak Islami karena Islam tidak mengenal dualisme dalam sesuatu.

Akibat lebih lanjut dari cara pandang-dunia yang dualistik sebagaimana di atas, konsep kebenaran Barat tidak dirumuskan di atas pengetahuan yang diwahyukan atau kepercayaan keagamaan, tetapi di atas tradisi kebudayaan yang diperkuat dengan dasar-dasar pendapat filosofis dan renungan-renungan yang bertalian terutama dengan kehidupan duniawi yang berpusat pada manusia sebagai makhluk fisik dan rasional. Bahkan, kebenaran-kebenaran agama yang fundamental hanya di pandang sebagai teori-teori belaka atau bahkan sama sekali di kesampingkan sebagai angan-angan yang sia-sia. Nilai-nilai mutlak disangkal sementara nilai-nilai nisbi dikuatkan. Tidak ada sesuatu yang pasti kecuali kepastian bahwa tidak ada sesuatu apapun yang pasti. Akibatnya, dunia fana menjadi satu-satunya perhatian manusia mengalahkan yang transenden, bahkan Tuhan sendiri, dan apa yang disebut keabadian tidak lain adalah kelangsungan jenis manusia dan kebudayaannya dalam dunia (Naquib, 1981:200).

Epistemologi Barat yang mengagungkan skeptisme dan meragukan segala sesuatu tersebut, menurut Naquib (1981:199), menyebabkan ketegangan batin yang pada gilirannya membangkitkan keinginan tak pernah terpuaskan untuk mencari dan memulai suatu perjalanan untuk mencapai penemuan demi penemuan. Pencarian ini tidak pernah terpuaskan karena keraguan senantiasa menguasai sehingga apa yang dicari tidak pernah ditemukan dan apa yang ditemui tidak pernah memuaskan. Artinya, epistemologi skeptisme yang diagungkan Barat, sesungguhnya, tidak bisa mengantarkan kepada kebenaran, dan kenyatannya tidak ada bukti bahwa keraguan bisa mengantarkan kepada kebenaran, sebaliknya ia justru menyebabkan kebenaran tertutup dalam perdebatan dan percekocokan tanpa akhir.

Dalam pandangan Naquib (Naquib, 1995:31), kebenaran hanya bisa dicapai lewat *hidayah* (petunjuk Ilahi), bukan keraguan. Keraguan adalah pergerakan antara dua hal yang saling bertentangan tanpa ada kecenderungan pada salah satunya. Ia merupakan keadaan tak bergerak di tengah-tengah dua yang bertentangan tanpa kecondongan hati terhadap salah satunya. Jika hati lebih condong pada yang satu, bukan yang lainnya, sementara tidak menolak lainnya tersebut, maka keadaan ini disebut dugaan; jika menolak lainnya, maka ia masuk dalam tahap kepastian. Penolakan hati terhadap yang lain ini bukan merupakan tanda keraguan terhadap kebenarannya, namun merupakan pengenalan positif terhadap kesalahan atau kepalsuannya. Inilah yang dimaksud *hidayah*. Keraguan, baik bersifat pasti atau sementara, membawa kepada dugaan atau kepada posisi ketidak-pastian yang lain dan tidak pernah kepada kebenaran (QS. 10:36).

Meski demikian, bukan berarti Naquib menolak keraguan dan skeptisme sama sekali; ia tidak menolak keraguan dan skeptisme *per se*, sehingga ia setuju pendapat filosof dan epistemologi muslim kenamaan, al-Ghazali (1058-1111 M), yang menyatakan bahwa seseorang tidak bisa sungguh-sungguh percaya sampai ia merasa ragu, dan bahwa skeptisme yang sehat adalah sangat penting untuk kemajuan intelektual (Sardar, 1998:42; Osman Bakar, 1995:51). Yang di tolak adalah keraguan dan skeptisme keilmuan Barat yang –sampai—mengorbankan atau mengabaikan nilai-nilai sosial dan cultural (Sardar, 1998:42).

Berdasarkan kenyataan tersebut, maka jika sarjana dan ilmuwan muslim bekerja dan mengikuti sistem pengetahuan Barat, menurut

Naquib (1981:44), berarti sama dengan ikut mengembangkan nilai-nilai dan ketegangan batin dari kebudayaan dan peradaban Barat. Wadah kesarjanaan dan keilmuan seperti ini tidak benar-benar bisa memenuhi kebutuhan-kebutuhan masyarakat muslim, apalagi menyentuh akar-akar persoalan yang ada di antara mereka. Karena itu, diperlukan islamisasi ilmu atau parameter-parameter keilmuan yang sesuai dengan nilai-nilai Islam, untuk memenuhi kebutuhan tersebut sekaligus mengatasi persoalan dualisme dan ketegangan batin yang ada dalam sistem keilmuan Barat. Dalam hal ini, Naquib mengartikan islamisasi ilmu sebagai upaya untuk mengenali, memisahkan dan mengasingkan unsur-unsur peradaban Barat yang dualistik, sekularistik dan evolusioneristik yang pada dasarnya bersifat relativistik dan nihilistik, dari tubuh pengetahuan. Sebab, unsur-unsur ini beserta apapun yang dicelupinya tidak menggambarkan isi pengetahuan sejati tetapi hanya menentukan bentuk dan karakter di mana pengetahuan dikonsepsikan, dievaluasi dan ditafsirkan sesuai dengan pandangan dunia Barat (Naquib, 1981: 202).

Pandangan Dunia

Setiap pengetahuan, secara *a priori*, menerima adanya realitas sebagai objek pengetahuan, sehingga pandangan tentang realitas atau pandangan dunia merupakan dasar dari seluruh bangunan ilmu. Semua pemikiran yang menyangkut masalah ini dalam kaitannya dengan keberadaan teori, masuk dalam tataran filsafat, khususnya epistemologi dan filsafat ilmu. Sehubungan dengan ini, Naquib merumuskan konsepsi tentang realitas, dengan menelaah ulang khazanah intelektual Islam yang banyak memuat pemikiran tentang realitas dari para ahli ilmu kalam, filosof dan sufi, yang dari kajian-kajian ini ia kemudian menyuarakan suatu ‘filsafat ilmu Islam’.

Menurut Naquib (1981:120; 1971:50), Islam memandang realitas sebagai sesuatu yang ‘ada’ bukan sesuatu yang ‘menjadi’ sebagaimana yang dipahami Barat, sehingga objek epistemologisnya menjadi tetap, jelas dan pasti, bukan relatif dan skeptis. Dengan konsep bahwa realitas adalah ‘menjadi’, pemikiran Barat menjadi tidak mengenal objektivitas melainkan relatifitas yang berujung pada skeptisme, sehingga yang ada bukan pengetahuan tetapi ‘pendapat’, ‘opini’ dan lain-lain yang bersifat subjektif; padahal subjektifisme merupakan akar dari kesimpulan ‘apa saja boleh’. Sebaliknya, dengan konsep bahwa realitas merupakan sesuatu yang ‘ada’, realitas menjadi sesuatu yang satu, tetap dan mutlak, begitu pula dengan kebenaran,

kebenaran hanya satu dan semua nilai-nilai Islam bergantung terhadapnya.

Meski demikian, sebagaimana yang ada dalam teori emanasi filsafat dan tasawuf, Naquib mengakui adanya hierarki wujud. Menurutna, meski realitas hanya satu adanya tetapi ia tersusun atas tiga tingkatan. Tingkat I adalah essensi yang merupakan wujud absolut yang tidak diketahui kecuali hanya aspek luar-Nya yang merupakan cerminan dari aspek dalam-Nya. Dari aspek-luar-wujud-absolut ini melimpah aspek batin dari Keesaan Ilahiyah, dan aspek limpahan ini mempunyai aspek luar yang darinya melimpah aspek batin ke eksistensi tingkat II, yang mencakup nama-nama, sifat-sifat dan bentuk-bentuk permanen. Dari eksistensi II melimpah eksistensi tingkat III yang juga mencakup aspek luar dan aspek dalam. Aspek batin eksistensi tingkat III adalah ruh manusia sedang aspek lahirnya adalah benda-benda semesta, yang juga terdiri atas aspek batin dan aspek luar. Aspek luar inilah yang terus berubah sebagaimana yang ditangkap oleh indera (Naquib, 1986:160).

Dengan pandangan seperti ini, maka realitas yang sesungguhnya adalah Tuhan. Dari Tuhan melimpah wujud-wujud, dan karena merupakan limpahan-Nya, semuanya mengandung aspek ilahiyah. Namun, prosentase kandungan ilahiyah masing-masing maujud ini berbeda sesuai perbedaan tingkat hierarkinya, semakin jauh dari pusat hierarki berarti semakin kecilnya sifat ilahiyah suatu maujud. Artinya, dalam eksistensi tingkat III, manusia adalah yang paling ilahiyah dibanding wujud-wujud lain di bumi karena secara hierarkhis ia berada setingkat di atas benda-benda bumi. Dari sinilah lahir konsep mokrokosmos di mana manusia dipandang sebagai jagat kecil yang memuat dan melalui dirinya alam raya ini wujud (Muzani, 1991: 92).

Lebih lanjut dari konsep hierarkhi emanasi ini, dalam kaitannya dengan individu dan masyarakat, individu menduduki ranking lebih utama dibanding masyarakat atau komunitas, sebab kebaikan dan kebenaran yang bersumber dari Tuhan melimpah lebih dahulu kepada individu, yang kemudian membentuk komunitas masyarakat. Karena itu, dalam hal perbaikan moral, yang lebih utama adalah mental individu bukan masyarakat, jika moral individu baik maka akan baik pula moral masyarakat. Kebaikan masyarakat adalah cerminan dari kebaikan individu-individu. Dari titik inilah Naquib mengkritik pemikir Barat yang dianggap lebih menekankan masalah masyarakat di banding individu, pada persoalan sosial politik ketimbang perbaikan individu (Naquib, 1981: 161-2.).

Pandangan dunia yang dirumuskan Naquib tersebut mempunyai kaitan yang erat dengan gagasan Islamisasi ilmu-ilmu sosial atau humaniora. Sebab, ilmu-ilmu sosial menyangkut masalah manusia dan masyarakat serta hubungan di antara keduanya, di mana persoalan-persoalan ini sedikit banyak telah dikemukakan Naquib dalam beberapa karyanya.

Sumber dan Metode Pengetahuan

Berbeda dengan filsafat dan sains modern, Naquib menyatakan bahwa pengetahuan datang dari Tuhan yang kemudian ditafsirkan oleh kekuatan potensi-potensi manusia, sehingga pengetahuan yang dimiliki manusia adalah tafsiran terhadap pengetahuan dari Tuhan. Dengan konsep ini, maka dari sisi sumbernya, pengetahuan adalah masuknya makna sesuatu dari Tuhan ke dalam jiwa manusia; sebaliknya, dari sisi subjek atau manusianya, pengetahuan adalah sampainya jiwa pada makna sesuatu objek pengetahuan (Naquib, 1987: 42-3).

Dengan pemahaman yang demikian, bagi Naquib, objek pengetahuan bukan *ada*-nya melainkan makna dari *ada*-nya, atau makna dari realitas objek. Artinya, subjek atau manusianya yang lebih berperan dan menentukan apa yang ada pada objek. Makna objek ada dalam persepsi manusia bukan dalam diri objek. Ini berseberangan dengan epistemologi Barat yang positivistik, materialistik dan empiris. Menurut Epistemologi ini, makna pengetahuan ada dalam diri objek (*in-itself*) secara objektif, otonom dan tanpa ada pengaruh kreatif dari manusia (subjek). Manusia hanya bersikap pasif, yang diisi objek material melalui pengalaman inderawi (Muzani, 1991: 98).

Untuk menafsirkan pengetahuan dari Tuhan dan menangkap makna-makna objek pengetahuan, menurut Naquib (Naquib, 1995:34), manusia menggunakan kekuatan potensi-potensi yang dimiliki, yakni indera yang sehat, akal sehat dan intuitif. Indera sehat disini mengacu pada pengamatan dan persepsi lima indera lahir, yakni perasa tubuh, pencium, perasa lidah, penglihat dan pendengar, yang semua berfungsi untuk mempersepsi hal-hal partikular dalam alam lahir. Namun, terkait dengan panca indera lahir ini ada lima indera batin yang secara batiniyah mempersepsi citra-citra inderawi dan maknanya, menyatukan atau memilahkan, menkonsepsi gagasan tentangnya, menyimpan hasil-hasil pencerapan dan melakukan interaksi terhadapnya. Kelima indera batin ini adalah indera umum, representasi, estimasi, pengingat kembali dan imajinasi. Dalam hal ini, yang di persepsi adalah 'rupa' (*form*) dari objek lahiriyah,

yakni representasi realitas atau inderawi, bukan realitas itu sendiri. Apa yang disebut realitas lahir atau objek lahir adalah sesuatu yang diabstraksikan oleh indera, yang disebut 'rupa' (*form*), bukan realitas sesungguhnya dalam dirinya sendiri yang disebut 'makna'. Perbedaan antara rupa dan makna objek-objek inderawi adalah bahwa 'rupa' merupakan apa yang pertama kali dipersepsi oleh indera lahir dan kemudian oleh indera batin, sedang 'makna' adalah apa yang di persepsi indera batin dari objek inderawi tanpa terlebih dahulu dipersepsi indera lahir (Naquib, 1995:35).

Mengenai akal sehat, ia bukan sekedar unsur-unsur inderawi atau fakultas mental yang secara logis mensistemasi dan menafsirkan fakta-fakta pengalaman inderawi, atau yang mengubah data pengalaman inderawi menjadi citra akliyah yang dapat dipahami, atau yang melakukan kerja abstraksi fakta-fakta dan data inderawi serta hubungan keduanya. Lebih dari itu, akal disini adalah substansi ruhaniyah yang melekat dalam organ ruhaniyah pemahaman yang disebut hati (*qalb*) yang merupakan tempat terjadinya intuisi (Naquib, 1995:37). Jadi, apa yang disebutkan diatas baru merupakan bagian dari aspek akal.

Tentang intuisi sendiri, Naquib tidak membatasi pada pengenalan langsung tanpa perantara, oleh subjek yang mengenali tentang dirinya sendiri, keadaan sadarnya, diri-diri lain yang seperti dirinya, dunia lahiriyah, hal-hal universal, nilai-nilai atau kebenaran-kebenaran rasional. Intuisi juga pemahaman langsung akan kebenaran-kebenaran agama, realitas dan eksistensi Tuhan, serta realitas eksistensi sebagai lawan essensi; bahkan dalam tingkat yang lebih tinggi, intuisi adalah intuisi terhadap eksistensi itu sendiri (Naquib, 1995:37).

Selanjutnya, pada tingkat-tingkat kebenaran yang lebih tinggi, intuisi tidak datang pada sembarang orang tetapi hanya pada orang yang telah menjalani hidupnya dengan mengalami kebenaran agama melalui praktek pengabdian kepada Tuhan secara ikhlas. Intuisi ini datang pada orang yang, dengan pencapaian intelektualnya, telah mengalami hakekat keesaan Tuhan dan arti keesaan dalam suatu sistem metafisik terpadu. Intuisi ini datang pada orang yang merenungkan secara terus menerus hakekat realitas, untuk kemudian selama perenungan mendalam ini dan dengan kehendak-Nya, kesadaran akan dirinya dan kesadaran subjektifnya terhapuskan, lalu masuk kedalam kedirian yang lebih tinggi, *baqa'* dalam Tuhan. Ketika kembali kepada keadaan manusiawi dan subjektifnya, yang bersangkutan kehilangan apa yang ditemukan, tetapi ilmu tentang apa yang ia

temukan, pengalaman ruhani yang dialami selama *baqa'*, tetap ada pada dirinya (Naquib, 1995:38).

Berawal dari Islamisasi Bahasa

Dari mana kita harus memulai Islamisasi sains? Menurut Naquib, proses Islamisasi atas konsep-konsep di atas, yaitu tentang pandangan dunia, tentang realitas dan epistemologis, yang bertujuan untuk mengimbangi dan "meluruskan" pandangan dunia (metafisika) dan epistemologis Barat yang tidak sesuai dengan tata nilai Islam dan cenderung merusak tata kehidupan manusia sendiri, menurut Naquib (1987:26; 1995: 11), dapat dimulai dari apa yang diistilahkan dengan "Islamisasi bahasa". Akan tetapi, Islamisasi bahasa yang dimaksud tidak sama dengan arabisasi bahasa sebagaimana yang sering terjadi dan dipahami oleh sebagian masyarakat Islam. Yang pertama (Islamisasi Bahasa) mempersyaratkan adanya perubahan cara pandang dan pemahaman atas kandungan makna sebuah bahasa, istilah atau kata-kata, berdasarkan atas *world view* yang digali dari keyakinan dan nilai-nilai ajaran Islam, sedang yang kedua (Arabisasi Bahasa) hanya sekedar merubah dari bahasa lokal kepada kata-kata dan bahasa Arab tanpa memperhatikan perubahan idiologi atau *world view* yang bersangkutan. Karena itu, Islamisasi bahasa tidak mesti diiringi dengan adanya perubahan atau penterjemahan bahasa daerah kepada bahasa Arab, tetapi yang penting adalah perubahan pemahaman dan kandungan makna lafat atau bahasa yang digunakan.

Menurut Naquib, gagasan islamisasi bahasa ini bukan sesuatu yang mengada-ada. Sebab, menurutnya (Naquib, 1987:26), cara pandang dunia (metafisika) muslim dan juga sosialisasi konsep-konsep al-Qur'an, pada awalnya adalah dimulai dari islamisasi bahasa, termasuk bahasa Arab. Salah satu contoh adalah kata *karim*. Pada masa jahiliyah, kata ini berarti kemuliaan garis keturunan yang berkaitan dengan kedermawanan, sehingga kata *karim* merupakan lawan kata dari *bukhl* (pelit). Al-Qur'an kemudian mengganti bidang semantik *karama* menjadi kemuliaan berdasarkan taqwa (QS. Al-Hujurat:13), sehingga menghasilkan suatu medan semantik yang sama sekali baru yang tidak dikenal sebelumnya. Al-Qur'an merubah dasar struktur konseptual istilah-istilah kunci jahiliyah secara radikal, sehingga terjadi perombakan semua medan semantik jahiliyah (Naquib, 1987:28). Jaringan-jaringan semantik konseptual yang lama lambat laun larut dan terhapus, digantikan jaringan semantik konseptual baru yang khas qur'ani.

Proses islamisasi ini, menurut Naquib, tidak hanya terjadi pada al-Qur'an, tetapi juga pada bahasa-bahasa Islam lain, bahasa non Arab, seperti bahasa Turki, Persia dan Melayu, ketika para da'i datang ke wilayah-wilayah ini. Di tanah air, khususnya di wilayah Jawa, gagasan Naquib tersebut tampaknya tidak berbeda dengan yang dilakukan oleh Wali Songo. Ketika melakukan dakwah, mereka tidak langsung merubah tata aqidah dan ibadah masyarakat Jawa yang mayoritas Hindhu-Budda, melainkan masuk lewat budaya dan bahasa. Yaitu, dengan menggubah tembang-tembang, hikayat, cerita wayang, tradisi, kebiasaan dan seterusnya yang awalnya bernuansa politeistik atau materialistik menjadi sesuatu yang bernuansa dan mengandung nilai-nilai tauhid dan keakheratan. Bahasa dan istilah-istilah dalam tembang, gending atau cerita wayang dibiarkan tetap menggunakan bahasa Jawa, tidak diganti dengan istilah-istilah bahasa Arab, tetapi isi dan nilai kandungannya yang dirubah. Berawal dari perubahan kandungan bahasa inilah kemudian dirubah cara pandang (*world view*) dan aqidah masyarakat.

Di samping itu, menurut Naquib (Naquib, 1995: 14), saat ini telah terjadi perusakan bahasa-bahasa Islam di masing-masing wilayah Islam, yang sebagiannya merupakan bagian dari sekularisasi atau lewat modernisasi tanpa disadari sepenuhnya oleh pelakunya. Karena itu, perlu dilakukan upaya untuk mengembalikan bahasa dan istilah-istilah tersebut kepada makna asalnya, sehingga jaringan konseptual pandangan dunia muslim tidak berubah atau rusak (Naquib, 1987: 6).

Penutup

Menurut Naquib, meski pengetahuan bersumber dari Tuhan bukan berarti pengetahuan hanya

bisa --dan harus-- digali dari wahyu. Seperti dikatakan Sardar (1998:54), Epistemologi Islam menekankan totalitas pengalaman dan kenyataan, dan tidak menganjurkan satu cara melainkan banyak cara untuk mempelajari objek kajian. Konsep ilmu mencakup semua bentuk pengetahuan, yang diperoleh lewat observasi, olah nalar maupun intuisi. Tegasnya, pengetahuan dapat diperoleh dari wahyu maupun akal, dari observasi maupun intuisi, dari tradisi maupun spekulasi teoritis. Berbagai cara untuk mengetahui alam dan realitas adalah valid karena semuanya adalah 'wahyu' dan tunduk di bawah sunnah Tuhan. Wahyu-Nya terdiri atas dua macam, tertulis dan tidak tertulis: yang tertulis adalah al-Qur'an, yang tidak tertulis adalah alam semesta.

Pernyataan Naquib bahwa Islamisasi konsep atau teori harus paralel atau didahului oleh Islamisasi bahasa adalah sesuatu yang sangat bagus dan membantu. Sebab, perubahan bahasa dan Islamisasi bahasa dapat memberi pengaruh besar pada cara pandang dunia seseorang, sehingga dapat merubah keyakinan dan perilaku yang bersangkutan. Akan tetapi, Islamisasi bahasa tentu tidak sama dengan reislamisasi bahasa. Bahkan, pernyataan Naquib bahwa kita perlu melakukan reislamisasi bahasa, dapat dinilai sebagai kemunduran. Sebab, bahasa-bahasa atau kata-kata kunci dalam Islam, seperti dikatakan Naquib sendiri (1987:16), telah selesai sejak abad permulaan Islam. Karena itu, yang diperlukan saat ini bukan reislamisasi bahasa tetapi aktualisasi bahasa-bahasa Islam. Kita harus menggali kembali khazanah bahasa keilmuan Islam yang ada, kemudian menambah *vacab* baru yang belum dikenal yang mencerminkan metafisika atau pandangan dunia Islam. Fakultas Humaniora dan Budaya, khususnya Jurusan Bahasa, jelas sangat berkepentingan dengan persoalan ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Anwar, Syafi'i. 1992. 'ISTAC Rumah Ilmu untuk Masa Depan' dalam jurnal *Ulumul Qur'an*, vol. III, No. I. Jakarta: LSAF.
- Anwar, Zainah. 1990. *Kebangkitan Islam di Malaysia*. Jakarta: LP3ES.
- Attas, Naquib. 1986. *A Commentary on the Hujjat al-Shiddiq of Nur al-Din al-Raniry*. Malaysia: The Ministry of Culture and Sports.
- . 1971. *Islam the Concept of Religion and the Foundation of Ethics and Morality*. Kuala Lumpur: ABIM.
- . 1979. *Aims and Objectives of Islamic Education*. London: Hodder & Stoughton.

- . 1981. *Islam dan Sekularisme*, terj. Karsidjo. Bandung: Pustaka.
- . 1987. *Konsep Pendidikan dalam Islam*, terj. Haidar Baqir. Bandung: Mizan.
- . 1995. *Islam dan Filsafat Sains*, terj. Zainal Abidin. Bandung: Mizan.
- Bakar, Osman. 1995. *Tauhid dan Sains*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Jawahir. 1989. 'Syed Muhammad Naquib al-Attas Pakar Agama, Pembela Aqidah dari Pemikiran Islam yang dipengaruhi Paham Orientalis' dalam majalah *Panji Masyarakat*, no. 603, edisi 21-28 Februari.
- Muzani, Saiful. 1991. 'Pandangan Dunia dan Gagasan Islamisasi SM. Naquib al-Attas', dalam jurnal *al-Hikmah*, No. 3, edisi Juli-Oktober.
- Panji Masyarakat, 'Naquib al-Attas Vs Nurcholis Madjid Partai Ulang', No. 592, 1988
- Sardar, Ziauddin. 1998. *Jihad Intelektual*, terjemahan Priyono. Surabaya: Risalah Gusti.
- Soleh, A Khudori (ed). 1998. *Kegelisahan al-Ghazali Otobiografi Intelektual*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Tahanawi. 1966. *Kasyaf Istilah al-Funûn*, I. Beirut: Dar al-Fikr.
- Yatim, Badri. 1987. 'Mengantar Sebuah Dialog' dalam majalah *Panji Masyarakat*, No. 531, th. XXVIII, 21 Februari.