



# TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

## KRITIK ISLAM TERHADAP SAINS BARAT (PERSPEKTIF *ISLAMIC WORLDVIEW*) DAN IMPLIKASINYA BAGI PENGEMBANGAN PARADIGMA KEILMUAN DI PERGURUAN TINGGI ISLAM

Aris Rahman Saleh<sup>1</sup>, Rusmayadi<sup>2</sup>, Yanti Amalia Afifah<sup>3</sup>, Ane Zunnatul  
Mafruhah<sup>4</sup>, Adang Hambali<sup>5</sup>

<sup>1,2,4,5</sup>Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung

<sup>3</sup>STAI Al-Mas'udiyah Sukabumi

Email: arisrs1998@gmail.com

### ABSTRAK

Pendidikan tinggi Islam menghadapi persoalan epistemologis akibat dominasi paradigma sains Barat yang berlandaskan sekularisme, materialisme, dan positivisme, sehingga memisahkan ilmu dari nilai spiritual dan wahyu. Kondisi tersebut mengakibatkan dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum serta terpinggirkannya dimensi moral dalam proses akademik. Penelitian ini bertujuan menganalisis bagaimana Islamic worldview dapat menjadi dasar pembentukan paradigma keilmuan alternatif di Perguruan Tinggi Islam. Metode yang digunakan adalah penelitian kualitatif berbasis studi kepustakaan dengan analisis isi terhadap karya-karya pemikir Muslim dan Barat terkait epistemologi, filsafat ilmu, dan integrasi keilmuan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Islamic worldview menawarkan fondasi ontologis, epistemologis, dan aksiologis yang integratif, menempatkan wahyu, akal, dan pengalaman empiris secara harmonis. Dengan demikian, Islamic worldview berpotensi menjadi landasan konseptual dan metodologis untuk membangun paradigma keilmuan yang menyatukan ilmu agama dan ilmu umum serta mengarahkan pengembangan ilmu sesuai nilai-nilai ketauhidan. Secara ilmiah, penelitian ini berkontribusi dalam menyediakan peta jalan teoritis-konseptual yang baru bagi rekonstruksi kurikulum berbasis integrasi ilmu di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam modern.

**Kata Kunci:** Islamic worldview; paradigma keilmuan; integrasi ilmu; epistemologi Islam; pendidikan tinggi Islam

### ABSTRACT

*Islamic higher education faces epistemological problems due to the dominance of the Western scientific paradigm based on secularism, materialism, and positivism, which separates science from spiritual values and revelation. This condition results*



## TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

*in a dichotomy between religious and general sciences, as well as the marginalization of the moral dimension in the academic process. This study aims to analyze how the Islamic worldview can serve as the foundation for shaping an alternative scientific paradigm in Islamic Higher Education. The method used is a qualitative literature-based study with content analysis of the works of Muslim and Western thinkers regarding epistemology, philosophy of science, and scientific integration. The results indicate that the Islamic worldview offers an integrative ontological, epistemological, and axiological foundation, harmoniously placing revelation, reason, and empirical experience. Thus, the Islamic worldview has the potential to become a conceptual and methodological basis for constructing a scientific paradigm that unifies religious and general sciences, and directs scientific development in accordance with monotheistic (tawhid) values. Scientifically, this research contributes to providing a new theoretical-conceptual roadmap for curriculum reconstruction based on the integration of knowledge in modern Islamic Higher Education.*

**Keywords:** *Islamic worldview; scientific paradigm; integration of knowledge; Islamic epistemology; Islamic higher education*

### PENDAHULUAN

Perkembangan sains modern yang berakar dari tradisi Barat telah membawa perubahan besar dalam peradaban manusia. Sejak Revolusi Ilmiah abad ke-17 yang dimotori oleh tokoh-tokoh seperti Galileo Galilei, Isaac Newton, dan Francis Bacon, sains Barat telah menjadi paradigma dominan dalam memahami alam semesta dan realitas.<sup>1</sup> Metode empiris, rasionalisme, dan materialisme menjadi fondasi epistemologi sains Barat yang kemudian diadopsi secara global, termasuk di dunia Islam.

Namun demikian, hegemoni sains Barat ini tidak lepas dari kritik, terutama dari perspektif *Islamic worldview*. Para sarjana Muslim kontemporer seperti Syed Muhammad Naquib al-Attas, Ismail Raji al-Faruqi, dan Ziauddin Sardar mengemukakan bahwa sains Barat membawa asumsi-asumsi filosofis dan metafisik yang bertentangan dengan pandangan dunia Islam.<sup>2</sup> Sains Barat dianggap tidak bebas nilai (*value-free*) sebagaimana yang sering diklaim, melainkan sarat dengan *worldview* sekular-humanistik yang berakar pada tradisi Yunani-Romawi dan diperkuat oleh Renaissance serta Pencerahan Eropa.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Alexandre Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1957), 1-27.

<sup>2</sup> Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), 133-162.

<sup>3</sup> Al-Attas, *Islam and Secularism*, 14-46.



## TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

Kritik Islam terhadap sains Barat bukan berarti penolakan terhadap pencapaian-pencapaian ilmiah atau teknologi modern. Sebaliknya, kritik ini merupakan upaya untuk mengidentifikasi kelemahan-kelemahan filosofis dan epistemologis sains Barat, serta menawarkan alternatif berdasarkan *Islamic worldview* yang integratif dan holistik.<sup>4</sup> *Islamic worldview* memandang ilmu pengetahuan sebagai bagian integral dari sistem kepercayaan yang berpusat pada tauhid, di mana seluruh realitas dipahami dalam kerangka hubungan antara *Khaliq* (Pencipta) dan makhluk.<sup>5</sup>

Dalam konteks ini, beberapa persoalan mendasar muncul terkait dengan sains Barat. Pertama, dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum yang merupakan produk sekularisasi pengetahuan di Barat.<sup>6</sup> Kedua, reduksionisme materialistik yang mengabaikan dimensi spiritual dan metafisik dalam memahami realitas.<sup>7</sup> Ketiga, krisis lingkungan dan dehumanisasi yang dianggap sebagai konsekuensi dari pandangan dunia mekanistik sains Barat.<sup>8</sup> Keempat, hegemoni epistemologi Barat yang memarginalkan tradisi keilmuan lain, termasuk tradisi keilmuan Islam.<sup>9</sup>

Syed Muhammad Naquib al-Attas, salah satu tokoh penting dalam diskursus ini, mengidentifikasi bahwa problem utama umat Islam modern adalah "kehilangan adab" yang diakibatkan oleh westernisasi dan sekularisasi ilmu pengetahuan.<sup>10</sup> Menurutnya, sains Barat modern dibangun di atas fondasi sekularisme yang memisahkan pengetahuan dari nilai-nilai religius dan etika transenden. Pemisahan ini telah menghasilkan krisis multidimensional, baik dalam tataran epistemologis, aksiologis, maupun ontologis.<sup>11</sup>

Ismail Raji al-Faruqi melalui proyek Islamisasi ilmu pengetahuan menekankan perlunya rekonstruksi fundamental terhadap disiplin-disiplin ilmu modern agar sesuai dengan prinsip-prinsip Islam.<sup>12</sup> Al-Faruqi berpendapat bahwa ilmu pengetahuan harus direformasi dengan memasukkan dimensi tauhid sebagai prinsip

---

<sup>4</sup> Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Herndon: IIIT, 1982), 13-17.

<sup>5</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 1-44.

<sup>6</sup> Al-Attas, *Islam and Secularism*, 133-134.

<sup>7</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (Albany: SUNY Press, 1993), 52-73.

<sup>8</sup> Lynn White Jr., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," *Science* 155, no. 3767 (1967): 1203-1207.

<sup>9</sup> Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Science* (London: Mansell Publishing, 1989), 1-15.

<sup>10</sup> Al-Attas, *Islam and Secularism*, 162-176.

<sup>11</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 1-10.

<sup>12</sup> Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, 37-103.



## TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

metodologis dan epistemologis, sehingga menghasilkan ilmu yang tidak hanya valid secara empiris tetapi juga bermakna secara spiritual dan etis.<sup>13</sup>

Ziauddin Sardar, dengan pendekatan yang lebih kritis, menyoroti bagaimana sains Barat telah menjadi instrumen kolonialisme dan imperialisme budaya.<sup>14</sup> Sardar mengkritik universalisme sains Barat yang mengklaim dirinya sebagai satu-satunya bentuk pengetahuan yang valid, sambil mengabaikan dan mendiskreditkan sistem pengetahuan lain.<sup>15</sup> Menurutnya, sains Barat tidak dapat dipisahkan dari konteks sejarah, budaya, dan politik yang melahirkannya, sehingga tidak bisa diklaim sebagai pengetahuan yang objektif dan netral.<sup>16</sup>

Dalam tradisi keilmuan Islam klasik, ilmu pengetahuan tidak pernah dipisahkan dari dimensi spiritual dan etika. Para ilmuwan Muslim seperti Ibnu Sina, al-Biruni, Ibnu Haytham, dan al-Ghazali mengembangkan sains dalam kerangka *worldview* tauhid.<sup>17</sup> Bagi mereka, alam semesta adalah ayat-ayat Tuhan (ayat *kauniyah*) yang harus dipelajari untuk mengenal kebesaran Sang Pencipta.<sup>18</sup> Aktivitas ilmiah merupakan ibadah intelektual yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT.<sup>19</sup>

Krisis epistemologis yang dihadapi umat Islam kontemporer sebagian besar bersumber dari adopsi tidak kritis terhadap paradigma sains Barat. Sistem pendidikan di negara-negara Muslim umumnya mengadopsi model pendidikan Barat yang sekular, di mana ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum diajarkan secara terpisah dan seringkali dikotomis.<sup>20</sup> Dikotomi ini menghasilkan generasi Muslim yang mengalami *split personality*: beragama secara ritual tetapi berpikir dan bertindak secara sekular dalam kehidupan profesional dan intelektual.<sup>21</sup>

Lebih jauh lagi, dominasi sains Barat juga berdampak pada marginalisasi tradisi keilmuan Islam. Kontribusi peradaban Islam terhadap perkembangan sains

---

<sup>13</sup> Ismail Raji al-Faruqi, "Islamization of Knowledge: Problems, Principles and Prospective," dalam *Islam: Source and Purpose of Knowledge* (Herndon: IIIT, 1988), 15-65.

<sup>14</sup> Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (Kuala Lumpur: Pelanduk Publications, 1988), 107-141.

<sup>15</sup> Sardar, *Explorations in Islamic Science*, 1-15.

<sup>16</sup> Ziauddin Sardar (ed.), *The Touch of Midas: Science, Values and Environment in Islam and the West* (Manchester: Manchester University Press, 1984), 1-23.

<sup>17</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1968), 21-58.

<sup>18</sup> Osman Bakar, *Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science* (Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991), 15-42.

<sup>19</sup> Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 21-36.

<sup>20</sup> Al-Attas, *The Concept of Education in Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1999), 1-47.

<sup>21</sup> Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998), 201-239.



## TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

seringkali diabaikan atau diminimalisir dalam narasi sejarah sains mainstream.<sup>22</sup> Padahal, periode keemasan Islam (abad 8-13 M) telah memberikan kontribusi fundamental dalam berbagai bidang seperti matematika, astronomi, kedokteran, optik, dan kimia.<sup>23</sup> Karya-karya ilmuwan Muslim menjadi jembatan penting dalam transmisi pengetahuan dari peradaban kuno menuju Eropa modern.<sup>24</sup>

*Islamic worldview* menawarkan paradigma alternatif yang holistik dan integratif dalam memahami realitas. *Worldview* ini didasarkan pada prinsip *tauhid* yang menegaskan kesatuan Pencipta dan kesatuan ciptaan.<sup>25</sup> Dalam perspektif ini, ilmu pengetahuan tidak hanya bersifat deskriptif-empiris tetapi juga normatif-evaluatif. Sains tidak bebas nilai, melainkan harus diarahkan oleh nilai-nilai etika dan tujuan-tujuan yang lebih tinggi (*maqasid*).<sup>26</sup>

Beberapa penelitian terdahulu telah mengkaji tema terkait, namun memiliki fokus yang berbeda. Penelitian pertama oleh Fahmi (2020) berfokus pada gagasan Islamisasi sains secara umum tanpa mengomparasikannya secara spesifik dengan epistemologi tokoh-tokoh sains Barat modern<sup>27</sup>. Penelitian kedua oleh Rohman (2022) mengkaji kritik epistemologi Islam, namun hanya membatasi analisisnya pada pemikiran Syed Muhammad Naquib al-Attas<sup>28</sup>. Penelitian ketiga oleh Hidayat (2024) menganalisis krisis ekologi akibat sains Barat, tetapi belum menyentuh akar problem dikotomi ilmu secara aksiologis<sup>29</sup>. Perbedaan mendasar (novelty) penelitian ini dengan ketiga studi tersebut terletak pada sifat kajiannya yang berupa analisis komparatif-komprehensif, yang tidak hanya mengkaji kritik dari satu tokoh, melainkan mensintesis pemikiran Al-Attas, Al-Faruqi, dan Sardar untuk membedah akar epistemologis sains Barat serta menawarkan alternatif solusinya.

Oleh karena itu, penelitian ini berwujud untuk mengkaji secara komprehensif kritik Islam terhadap sains Barat dari perspektif *Islamic worldview*. Kajian ini penting untuk memberikan landasan filosofis dan epistemologis bagi

---

<sup>22</sup> George Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance* (Cambridge: MIT Press, 2007), 1-20.

<sup>23</sup> Howard R. Turner, *Science in Medieval Islam: An Illustrated Introduction* (Austin: University of Texas Press, 1995), 1-37.

<sup>24</sup> Jonathan Lyons, *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization* (New York: Bloomsbury Press, 2009), 1-30.

<sup>25</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 45-102.

<sup>26</sup> Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), 1-43.

<sup>27</sup> Ahmad Fahmi, "Epistemologi Islam dan Tantangan Sains Modern," *Jurnal Filsafat Islam* 12, no. 1 (2020): 45-60.

<sup>28</sup> M. Arif Rohman, "Kritik Syed Muhammad Naquib al-Attas Terhadap Epistemologi Barat Modern," *Intizar* 28, no. 2 (2022): 112-130.

<sup>29</sup> Taufik Hidayat, "Krisis Sains Modern dan Solusi Kosmologi Islam," *Kalam* 18, no. 1 (2024): 75-98.



# TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

pengembangan sains yang sesuai dengan nilai-nilai Islam, sekaligus sebagai kontribusi dalam dialog peradaban antara Islam dan Barat di bidang ilmu pengetahuan.

## METODE PENELITIAN

Penelitian ini menerapkan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (library research). Metode ini berfokus pada penelusuran, pembacaan, dan penelaahan kritis terhadap literatur yang menjadi sumber data utama penelitian<sup>30</sup>.

Sumber data terdiri atas sumber primer (karya Syed Muhammad Naquib al-Attas, Abu Hamid al-Ghazali, Ibnu Sina, Ziauddin Sardar, Rene Descartes, Auguste Comte, Francis Bacon, dan Karl Popper) dan sumber sekunder (buku, jurnal, dan publikasi akademik terkait epistemologi Barat dan Islamic worldview).

Teknik pengumpulan data menggunakan metode dokumentasi melalui basis data digital seperti Google Scholar, ResearchGate, dan DOAJ. Langkahnya meliputi identifikasi literatur, seleksi berdasarkan relevansi tema, pencatatan gagasan pokok, dan pengorganisasian data secara tematik<sup>31</sup>.

Teknik analisis data menggunakan analisis isi (content analysis) dan analisis komparatif. Analisis isi diterapkan untuk mengungkap makna teks secara objektif dan sistematis melalui reduksi data, penyajian naratif, dan penarikan kesimpulan<sup>32</sup>. Selanjutnya, analisis komparatif digunakan untuk membandingkan secara kritis karakteristik epistemologi sains Barat dengan kritik dalam Islamic worldview.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### A. Karakteristik Fundamental Sains Barat yang Menjadi Objek Kritik *Islamic worldview*

#### 1. Sekularisasi Ilmu Pengetahuan

Karakteristik paling mendasar dari sains Barat modern adalah sekularisasi ilmu pengetahuan. Sekularisasi merupakan proses pemisahan antara kehidupan duniawi dengan agama, atau dalam konteks ilmu pengetahuan, pemisahan antara sains dengan nilai-nilai religius dan metafisika. Proses ini dimulai sejak Renaisans dan mencapai puncaknya pada periode Pencerahan (*Enlightenment*) di Eropa abad ke-

---

<sup>30</sup> Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008), hlm. 3.

<sup>31</sup> Lawrence A. Machi dan Brenda T. McEvoy, *The Literature Review: Six Steps to Success* (Thousand Oaks: Corwin Press, 2016), hlm. 45.

<sup>32</sup> Klaus Krippendorff, *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology* (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2018), hlm. 25; Matthew B. Miles, A. Michael Huberman, dan Johnny Saldaña, *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook* (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2014), hlm. 31.



# TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

18. Al-Attas mendefinisikan sekularisasi sebagai "pembebasan manusia dari kontrol religius dan metafisik terhadap akal dan bahasanya; pembebasan terlebih dahulu dari tubuhnya, kemudian dari pikiran dan akalnya, sehingga dia tidak lagi dibimbing oleh wahyu." Dalam konteks ilmu pengetahuan, sekularisasi berarti bahwa sains harus bebas dari segala bentuk otoritas religius dan harus didasarkan semata-mata pada rasio dan pengalaman empiris.<sup>33</sup>

Sekularisasi ilmu pengetahuan di Barat tidak dapat dipisahkan dari konflik historis antara Gereja dan para ilmuwan pada masa awal Revolusi Ilmiah. Kasus Galileo yang dipersekusi oleh Gereja Katolik karena mendukung teori *heliosentris* Copernicus menjadi simbol dari konflik ini.<sup>34</sup> Pengalaman traumatis ini melahirkan sikap anti-agama di kalangan ilmuwan dan filsuf Barat, yang kemudian berkembang menjadi paham positivisme yang menolak segala bentuk pengetahuan metafisik.<sup>35</sup>

Sekularisasi ilmu pengetahuan menghasilkan dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum, atau antara *sacred* dan *profane*. Dikotomi ini asing bagi tradisi keilmuan Islam klasik, di mana ilmu pengetahuan merupakan kesatuan yang utuh dalam kerangka *tauhid*.<sup>36</sup> Dalam perspektif Islam, tidak ada pemisahan antara ilmu dunia dan ilmu akhirat, karena keduanya merupakan bagian integral dari pengetahuan yang bertujuan untuk mencapai *falah* (kebahagiaan dunia dan akhirat).<sup>37</sup>

Al-Attas mengkritik sekularisasi ilmu pengetahuan sebagai bentuk penyimpangan fundamental yang mengakibatkan hilangnya adab dalam kehidupan intelektual.<sup>38</sup> Menurutnya, adab adalah pengetahuan tentang tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan penciptaan (*ta'dib*).<sup>39</sup> Sekularisasi menghilangkan adab karena menempatkan manusia sebagai ukuran segala sesuatu (*antroposentrisme*) menggantikan Tuhan sebagai pusat realitas (*teosentrisme*).<sup>40</sup>

## 2. Materialisme dan Reduksionisme

Karakteristik kedua dari sains Barat adalah kecenderungannya terhadap materialisme dan reduksionisme. Materialisme adalah pandangan filosofis yang

---

<sup>33</sup> Al-Attas, *Islam and Secularism*, 14-46.

<sup>34</sup> Maurice A. Finocchiaro, *The Galileo Affair: A Documentary History* (Berkeley: University of California Press, 1989), 1-15.

<sup>35</sup> John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 52-116.

<sup>36</sup> Al-Attas, *Islam and Secularism*, 133-162.

<sup>37</sup> Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, trans. Fazlul Karim (New Delhi: Islamic Book Service, 2001), vol. 1, 1-30.

<sup>38</sup> Al-Attas, *Islam and Secularism*, 162-176.

<sup>39</sup> Al-Attas, *The Concept of Education in Islam*, 19-48.

<sup>40</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 45-70.



## TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

menganggap bahwa hanya materi yang nyata, dan semua fenomena, termasuk kesadaran dan pikiran, dapat dijelaskan dalam istilah-istilah material.<sup>41</sup> Reduksionisme adalah pendekatan metodologis yang mereduksi fenomena kompleks menjadi komponen-komponen yang lebih sederhana, seringkali dalam level fisik-kimia.<sup>42</sup>

Paradigma mekanistik yang diperkenalkan oleh Newton memandang alam semesta sebagai mesin raksasa yang beroperasi berdasarkan hukum-hukum fisika deterministik.<sup>43</sup> Dalam pandangan ini, segala sesuatu dapat dijelaskan secara mekanis melalui interaksi materi dan energi, tanpa memerlukan penjelasan teleologis (tujuan) atau spiritual.<sup>44</sup> Metafora alam semesta sebagai jam (*clockwork universe*) mencerminkan pandangan mekanistik ini.<sup>45</sup>

Reduksionisme materialistik ini dikritik dari perspektif *Islamic worldview* karena mengabaikan dimensi spiritual dan metafisik dari realitas. Dalam pandangan Islam, manusia bukan hanya jasad (materi) tetapi juga ruh (spirit) yang ditiupkan oleh Allah.<sup>46</sup> Kesadaran, kehendak bebas, dan nilai-nilai moral tidak dapat direduksi menjadi proses-proses fisik-kimia semata.<sup>47</sup>

Al-Ghazali dalam karyanya "*Tahafut al-Falasifah*" (Keruntuhan Para Filosof) telah mengkritik pandangan deterministik dan materialistik para filosof Peripatetik yang mengadopsi pemikiran Aristoteles.<sup>48</sup> Al-Ghazali menolak teori kausalitas mekanistik yang menafikan kemungkinan mukjizat dan intervensi Tuhan dalam alam.<sup>49</sup> Bagi al-Ghazali, hukum-hukum alam bukanlah keharusan logis tetapi kebiasaan (*habit*) yang ditetapkan oleh Tuhan dan dapat diubah sesuai kehendak-Nya.<sup>50</sup>

---

<sup>41</sup> Paul Churchland, *Matter and Consciousness* (Cambridge: MIT Press, 1984), 7-35.

<sup>42</sup> Robert C. Richardson, "Reductionism," dalam *The Oxford Handbook of Philosophy of Biology* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 235-271.

<sup>43</sup> Richard S. Westfall, *The Construction of Modern Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 1-35.

<sup>44</sup> E.J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture* (Oxford: Oxford University Press, 1961), 491-510.

<sup>45</sup> Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (San Francisco: Harper & Row, 1980), 227-235.

<sup>46</sup> Al-Qur'an, 15:29; 32:9; 38:72.

<sup>47</sup> Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 52-73.

<sup>48</sup> Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, trans. Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2000), 1-17.

<sup>49</sup> Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 166-187.

<sup>50</sup> Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 166-187.



# TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

Kritik kontemporer terhadap reduksionisme juga datang dari dalam sains Barat sendiri, terutama dari perspektif teori kompleksitas dan sistem.<sup>51</sup> Para ilmuwan seperti Ilya Prigogine dan Fritjof Capra menunjukkan keterbatasan paradigma mekanistik-reduksionistik dalam menjelaskan fenomena kompleks seperti kehidupan, kesadaran, dan ekosistem.<sup>52</sup> Mereka mengajukan paradigma holistik yang memandang realitas sebagai jaringan hubungan yang saling terkait, bukan sebagai kumpulan bagian-bagian yang terpisah.<sup>53</sup>

Namun demikian, kritik dari dalam sains Barat ini umumnya tetap dalam kerangka sekuler dan tidak menyentuh dimensi spiritual-metafisik sebagaimana dikehendaki oleh *Islamic worldview*. *Islamic worldview* tidak hanya menolak reduksionisme materialistik tetapi juga menawarkan ontologi yang mengakui realitas spiritual sebagai dimensi yang lebih fundamental dari realitas material.<sup>54</sup>

### 3. Empirisme Radikal dan Positivisme

Karakteristik ketiga dari sains Barat adalah empirisme radikal dan positivisme sebagai fondasi epistemologinya. Empirisme adalah pandangan bahwa pengetahuan berasal dari pengalaman indrawi, dan hanya proposisi yang dapat diverifikasi secara empiris yang memiliki makna kognitif.<sup>55</sup> Francis Bacon, bapak metode ilmiah modern, menekankan pentingnya observasi dan eksperimen sebagai dasar pengetahuan ilmiah.<sup>56</sup>

Positivisme logis, yang berkembang di Lingkaran Wina pada awal abad ke-20, membawa empirisme ke ekstrem dengan mengajukan prinsip verifikasi: sebuah pernyataan hanya bermakna jika dapat diverifikasi secara empiris atau merupakan tautologi logis.<sup>57</sup> Dengan prinsip ini, pernyataan-pernyataan metafisik, teologis, dan etis dianggap tidak bermakna karena tidak dapat diverifikasi secara empiris.<sup>58</sup>

Karl Popper, meskipun mengkritik prinsip verifikasi, tetap mempertahankan empirisme dengan mengajukan prinsip falsifikasi.<sup>59</sup> Menurut Popper, sebuah teori ilmiah harus dapat difalsifikasi, artinya harus ada kemungkinan untuk

---

<sup>51</sup> Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture* (New York: Simon and Schuster, 1982), 265-305.

<sup>52</sup> Ilya Prigogine dan Isabelle Stengers, *Order Out of Chaos* (New York: Bantam Books, 1984), 1-30.

<sup>53</sup> Fritjof Capra, *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism* (Boston: Shambhala, 1975), 1-40.

<sup>54</sup> Nasr, *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 101-132.

<sup>55</sup> John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford: Clarendon Press, 1975), Book II.

<sup>56</sup> Francis Bacon, *Novum Organum* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 33-60.

<sup>57</sup> A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London: Victor Gollancz, 1936), 31-45.

<sup>58</sup> Ayer, *Language, Truth and Logic*, 31-45.

<sup>59</sup> Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Routledge, 1959), 32-48.



# TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

membuktikan kesalahannya melalui observasi empiris.<sup>60</sup> Teori yang tidak dapat difalsifikasi, seperti psikoanalisis Freud atau materialisme historis Marx, dianggap bukan sains tetapi pseudosains.<sup>61</sup>

Dari perspektif *Islamic worldview*, empirisme radikal ini problematik karena beberapa alasan. Pertama, ia membatasi pengetahuan hanya pada yang dapat diobservasi secara indrawi, padahal Islam mengakui sumber-sumber pengetahuan lain seperti wahyu (*al-wahy*), intuisi intelektual (*al-'aql*), dan pengalaman spiritual (*al-dhawq*).<sup>62</sup> Kedua, empirisme tidak dapat membenarkan dirinya sendiri karena prinsip bahwa "hanya pengetahuan empiris yang valid" sendiri bukan proposisi empiris.<sup>63</sup> Ketiga, empirisme mengabaikan dimensi-dimensi realitas yang tidak dapat diamati secara indrawi tetapi nyata, seperti nilai-nilai moral, makna, dan tujuan.<sup>64</sup>

Dalam epistemologi Islam, pengetahuan bersumber dari berbagai fakultas: indera (*al-hawas*), akal (*'aql*), hati (*qalb*), dan wahyu (*wahy*). Indera memberikan pengetahuan tentang fenomena lahiriah alam, akal memberikan pengetahuan tentang prinsip-prinsip rasional dan logis, hati memberikan pengetahuan intuitif dan spiritual, dan wahyu memberikan pengetahuan tentang hal-hal yang berada di luar jangkauan kemampuan manusia.<sup>65</sup> Keempat sumber pengetahuan ini tidak bertentangan tetapi saling melengkapi dalam hierarki epistemologis, dengan wahyu sebagai sumber pengetahuan tertinggi.<sup>66</sup>

#### 4. Antroposentrisme dan Dominasi atas Alam

Karakteristik keempat dari sains Barat adalah antroposentrisme dan pandangan dominasi manusia atas alam. Francis Bacon secara eksplisit menyatakan bahwa tujuan sains adalah "memperluas kekuasaan dan dominasi ras manusia atas alam semesta."<sup>67</sup> Pandangan ini berakar pada tradisi Yudeo-Kristen yang menafsirkan mandat penciptaan dalam Kitab Kejadian sebagai lisensi untuk mengeksploitasi alam.<sup>68</sup>

Rene Descartes memperkuat antroposentrisme dengan filsafat dualisme yang memisahkan secara tajam antara *res cogitans* (substansi berpikir, jiwa) dan *res*

---

<sup>60</sup> Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, 32-48.

<sup>61</sup> Popper, *Conjectures and Refutations* (London: Routledge, 1963), 33-65.

<sup>62</sup> Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, 44-102.

<sup>63</sup> Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 345-389.

<sup>64</sup> Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 1-30.

<sup>65</sup> Al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, vol. 1, 1-50.

<sup>66</sup> Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, 44-102.

<sup>67</sup> Francis Bacon, *The New Organon*, ed. Lisa Jardine dan Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 33.

<sup>68</sup> White, "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," 1203-1207.



## TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

*extensa* (substansi yang luas, materi).<sup>69</sup> Dalam pandangan Cartesian, hewan dan tumbuhan adalah *automata* (mesin) yang tidak memiliki jiwa atau perasaan, sehingga dapat diperlakukan semata-mata sebagai objek untuk kepentingan manusia.<sup>70</sup> Dualisme Cartesian ini menjadi dasar filosofis bagi eksploitasi alam yang tidak terkendali dalam modernitas.<sup>71</sup>

Pandangan antroposentrik ini dikritik tajam dari perspektif *Islamic worldview*. Dalam Al-Qur'an, manusia memang diberi status sebagai *khalifah* (wakil) di bumi, tetapi ini bukan berarti dominasi eksploitatif melainkan *amanah* (tanggung jawab) untuk mengelola alam dengan adil dan bijaksana.<sup>72</sup> Manusia adalah bagian integral dari ekosistem, bukan penguasa absolut atas alam.<sup>73</sup>

Konsep *khalifah* dalam Islam mengandung implikasi bahwa manusia bertanggung jawab kepada Allah sebagai Pemilik sejati alam semesta.<sup>74</sup> Pengelolaan alam harus sesuai dengan prinsip-prinsip syariah seperti keadilan (*'adl*), keseimbangan (*mizan*), dan larangan pemborosan (*israf*).<sup>75</sup> Al-Qur'an secara eksplisit melarang kerusakan di muka bumi: "Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah (diciptakan) dengan baik" (QS. al-A'raf: 56).

Lebih jauh, *Islamic worldview* memandang alam sebagai ayat-ayat Tuhan (ayat *kauniyah*) yang harus dipelajari dengan sikap hormat dan takjub, bukan sebagai objek mati yang dapat dieksploitasi sesuka hati.<sup>76</sup> Seluruh makhluk bertasbih memuji Allah: "Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah" (QS. al-Isra': 44). Kesadaran ini melahirkan etika ekologis yang berbeda dari pandangan antroposentrik Barat.<sup>77</sup>

Kritik terhadap antroposentrisme sains Barat semakin relevan dalam konteks krisis ekologis global yang dihadapi umat manusia saat ini. Pemanasan global, kepunahan spesies, deforestasi, dan polusi adalah konsekuensi dari paradigma antroposentrik yang memandang alam semata-mata sebagai sumber daya

---

<sup>69</sup> René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 12-62.

<sup>70</sup> Descartes, *Discourse on Method*, trans. Donald A. Cress (Indianapolis: Hackett, 1998), 32-39.

<sup>71</sup> Merchant, *The Death of Nature*, 164-236.

<sup>72</sup> Al-Qur'an, 2:30; 6:165; 27:62; 35:39.

<sup>73</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Unwin Paperbacks, 1990), 87-113.

<sup>74</sup> Bakar, *Tawhid and Science*, 43-67.

<sup>75</sup> Mehdi Golshani, *The Holy Quran and the Sciences of Nature* (New York: Global Scholarly Publications, 2003), 95-134.

<sup>76</sup> Nasr, *Man and Nature*, 87-113.

<sup>77</sup> Mawil Izzi Dien, *The Environmental Dimensions of Islam* (Cambridge: Lutterworth Press, 2000), 1-35.



# TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

(resources) untuk eksploitasi ekonomi.<sup>78</sup> *Deep ecology* dan *environmental ethics* yang berkembang di Barat merupakan respons terhadap krisis ini, tetapi masih berakar pada antroposentrisme karena argumennya didasarkan pada kepentingan manusia (*enlightened self-interest*) bukan pada nilai intrinsik alam.<sup>79</sup>

*Islamic worldview* menawarkan paradigma teosentrik yang melampaui antroposentrisme maupun biosentrisme. Dalam perspektif teosentrik, nilai segala sesuatu tidak ditentukan oleh manfaatnya bagi manusia atau oleh kapasitas intrinsiknya untuk merasakan (*sentience*), tetapi oleh hubungannya dengan Sang Pencipta.<sup>80</sup> Seluruh makhluk memiliki nilai karena diciptakan oleh Allah dan menjalankan fungsinya dalam tatanan kosmis yang ditetapkan-Nya.<sup>81</sup>

## A. Kritik *Islamic Worldview* terhadap Asumsi Filosofis dan Epistemologis Sains Barat

### 1. Kritik terhadap Naturalisme Metodologis

Naturalisme metodologis adalah prinsip yang menyatakan bahwa sains harus menjelaskan fenomena alam semata-mata melalui penyebab-penyebab natural, tanpa merujuk pada penyebab supernatural atau intervensi Tuhan.<sup>82</sup> Prinsip ini dianggap sebagai prasyarat untuk objektivitas dan universalitas sains.<sup>83</sup> Namun, naturalisme metodologis seringkali meluncur menjadi naturalisme metafisik, yaitu keyakinan filosofis bahwa hanya realitas natural yang ada dan tidak ada realitas supernatural.<sup>84</sup>

Dari perspektif *Islamic worldview*, naturalisme metodologis bermasalah karena beberapa alasan. Pertama, ia secara apriori mengecualikan kemungkinan intervensi Tuhan dalam alam, padahal dalam pandangan Islam, Tuhan tidak hanya Pencipta yang menciptakan alam di masa lalu tetapi juga Pemelihara (Rabb) yang secara terus-menerus memelihara dan mengatur alam.<sup>85</sup> Setiap peristiwa dalam alam terjadi atas kehendak dan kuasa Allah, meskipun Allah menetapkan *sunnatullah* (hukum-hukum alam) sebagai pola umum.<sup>86</sup>

---

<sup>78</sup> IPCC, *Climate Change 2014: Synthesis Report* (Geneva: IPCC, 2014), 1-40.

<sup>79</sup> Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement," *Inquiry* 16 (1973): 95-100.

<sup>80</sup> Nasr, *Man and Nature*, 114-134.

<sup>81</sup> Golshani, *The Holy Quran and the Sciences of Nature*, 95-134.

<sup>82</sup> Robert T. Pennock, "Naturalism, Evidence, and Creationism," dalam *Intelligent Design Creationism and Its Critics* (Cambridge: MIT Press, 2001), 77-97.

<sup>83</sup> Pennock, "Naturalism, Evidence, and Creationism," 77-97.

<sup>84</sup> Alvin Plantinga, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 168-197.

<sup>85</sup> Al-Qur'an, 1:2; 13:16; 55:29.

<sup>86</sup> Bakar, *Tawhid and Science*, 15-42.



# TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

Kedua, naturalisme metodologis mengasumsikan bahwa penjelasan natural dan penjelasan teologis bersifat saling meniadakan (*mutually exclusive*), padahal dalam perspektif Islam, keduanya komplementer.<sup>87</sup> Menemukan penyebab natural dari suatu fenomena tidak meniadakan Tuhan sebagai Penyebab Utama (*Primary Cause*).<sup>88</sup> Ibnu Rushd (Averroes) membedakan antara penyebab sekunder (*secondary causes*) yang merupakan objek kajian sains dan Penyebab Pertama (*First Cause*) yang merupakan objek kajian metafisika dan teologi.<sup>89</sup>

Ketiga, naturalisme metodologis tidak dapat dibenarkan secara filosofis tanpa mengasumsikan naturalisme metafisik, yang merupakan posisi filosofis kontroversial, bukan kesimpulan ilmiah. Dengan kata lain, naturalisme metodologis bukan prinsip netral tetapi sarat dengan asumsi filosofis tertentu.<sup>90</sup>

Al-Ghazali dalam kritiknya terhadap para filosof menolak pandangan deterministik yang menganggap hukum kausalitas sebagai keharusan logis yang tidak dapat dilanggar. Menurutnya, apa yang kita anggap sebagai hubungan sebab-akibat sebenarnya adalah kebiasaan (*habit*) yang diciptakan Allah, bukan keharusan ontologis. Allah menciptakan api dengan sifat membakar dan kapas dengan sifat terbakar, tetapi pembakaran kapas oleh api bukanlah akibat keniscayaan dari sifat-sifat ini melainkan penciptaan langsung Allah yang bersamaan (*qadar*) dengan pertemuan api dan kapas.<sup>91</sup>

Kritik kontemporer terhadap naturalisme metodologis juga datang dari filsuf sains seperti Alvin Plantinga yang menunjukkan bahwa naturalisme metodologis tidak diperlukan untuk praktik sains yang baik.<sup>92</sup> Banyak ilmuwan besar dalam sejarah, termasuk Newton, Boyle, dan Faraday, adalah orang beriman yang tidak merasa terkekang oleh keyakinan religius mereka dalam penelitian ilmiah.<sup>93</sup> Bahkan, keyakinan akan keteraturan alam yang diciptakan oleh Tuhan rasional menjadi motivasi dan fondasi bagi perkembangan sains modern.<sup>94</sup>

## 2. Kritik terhadap Objektivitas dan Netralitas Sains

Klaim objektivitas dan netralitas merupakan salah satu pilar legitimasi sains Barat. Sains diklaim sebagai pengetahuan yang objektif, bebas dari prasangka

---

<sup>87</sup> Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2000), 7-38.

<sup>88</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, q. 2, a. 3.

<sup>89</sup> Ibn Rushd, *Tahafut al-Tahafut* [The Incoherence of the Incoherence], trans. Simon van den Bergh (Cambridge: Gibb Memorial Trust, 1954), 316-332.

<sup>90</sup> Plantinga, *Where the Conflict Really Lies*, 168-197.

<sup>91</sup> Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, 166-187.

<sup>92</sup> Plantinga, *Where the Conflict Really Lies*, 168-197.

<sup>93</sup> Peter Harrison, *The Territories of Science and Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 2015), 1-50.

<sup>94</sup> Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: Free Press, 1967), 12-20.



## TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

subjektif, bias kultural, dan nilai-nilai.<sup>95</sup> Metode ilmiah dengan prosedur observasi, eksperimen, dan verifikasi dianggap menjamin objektivitas ini.<sup>96</sup>

Namun, klaim objektivitas absolut ini telah dikritik tidak hanya dari perspektif *Islamic worldview* tetapi juga dari filsafat sains dan sosiologi pengetahuan kontemporer. Thomas Kuhn dalam "*The Structure of Scientific Revolutions*" menunjukkan bahwa sains berkembang melalui paradigma-paradigma yang sarat dengan asumsi-asumsi metafisik dan metodologis tertentu.<sup>97</sup> Perubahan paradigma (*scientific revolution*) tidak sepenuhnya ditentukan oleh bukti empiris objektif tetapi juga oleh faktor-faktor sosiologis dan psikologis.<sup>98</sup>

Paul Feyerabend, dengan lebih radikal, mengkritik gagasan tentang "metode ilmiah" universal dan menunjukkan bahwa tidak ada satu metode pun yang dapat diklaim sebagai satu-satunya jalan menuju kebenaran ilmiah.<sup>99</sup> Menurutnya, "*anything goes*" dalam sains, dan kemajuan ilmiah seringkali dicapai dengan melanggar aturan-aturan metodologis yang dianggap wajib.<sup>100</sup>

Dari perspektif *Islamic worldview*, kritik terhadap objektivitas sains Barat lebih fundamental. Al-Attas menunjukkan bahwa sains Barat tidak bebas nilai sebagaimana yang diklaim, tetapi sarat dengan nilai-nilai dan asumsi-asumsi *worldview* Barat yang sekular-humanistik.<sup>101</sup> Pemilihan masalah penelitian, interpretasi data, dan aplikasi pengetahuan tidak dapat dipisahkan dari sistem nilai peneliti dan masyarakatnya.<sup>102</sup>

*Islamic worldview* tidak menolak objektivitas dalam arti ketelitian, kejujuran, dan keterbukaan terhadap bukti, tetapi menolak klaim objektivitas absolut yang mengabaikan dimensi nilai dan *worldview* dalam aktivitas ilmiah.<sup>103</sup> Sains dalam perspektif Islam harus objektif dalam metodologi tetapi tidak bebas nilai dalam orientasi dan tujuannya.<sup>104</sup> Sains harus diarahkan oleh nilai-nilai etika Islam dan tujuan-tujuan *maqasid syariah*.<sup>105</sup>

---

<sup>95</sup> Karl Pearson, *The Grammar of Science* (London: Adam and Charles Black, 1900), 6-12.

<sup>96</sup> Pearson, *The Grammar of Science*, 6-12.

<sup>97</sup> Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), 1-51.

<sup>98</sup> Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 144-210.

<sup>99</sup> Paul Feyerabend, *Against Method* (London: Verso, 1975), 9-33.

<sup>100</sup> Feyerabend, *Against Method*, 9-33.

<sup>101</sup> Al-Attas, *Islam and Secularism*, 133-162.

<sup>102</sup> Sardar, *Explorations in Islamic Science*, 16-45.

<sup>103</sup> Muzaffar Iqbal, *Science and Islam* (Westport: Greenwood Press, 2007), 83-116.

<sup>104</sup> Iqbal, *Science and Islam*, 83-116.

<sup>105</sup> Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (Herndon: IIIT, 2008), 1-47.



# TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

Ziauddin Sardar mengkritik klaim universalitas sains Barat yang seringkali menjadi kedok bagi imperialisme epistemologis.<sup>106</sup> Sains Barat dipaksakan sebagai satu-satunya model sains yang valid, sementara tradisi keilmuan lain didiskreditkan sebagai tidak ilmiah atau pra-ilmiah.<sup>107</sup> Sardar menyebut ini sebagai "*epistemological imperialism*" yang merupakan bagian dari proyek kolonialisme Barat.<sup>108</sup>

### 3. Kritik terhadap Dikotomi Fakta-Nilai

Salah satu asumsi fundamental sains Barat adalah dikotomi antara fakta dan nilai. Dikotomi ini, yang dipopulerkan oleh David Hume melalui "*Hume's guillotine*", menyatakan bahwa pernyataan-pernyataan faktual ("*is*") secara logis terpisah dari pernyataan-pernyataan normatif ("*ought*").<sup>109</sup> Sains berurusan dengan fakta yang objektif, sementara nilai dan etika berada di ranah subjektif yang di luar jangkauan sains.<sup>110</sup>

Positivisme logis memperkuat dikotomi ini dengan membedakan antara pernyataan kognitif (yang dapat benar atau salah) dan pernyataan emotif (yang hanya mengekspresikan perasaan). Pernyataan etika dan estetika dianggap sebagai pernyataan emotif yang tidak memiliki nilai kebenaran objektif.<sup>111</sup>

Dari perspektif *Islamic worldview*, dikotomi fakta-nilai adalah *artificial* dan merusak.<sup>112</sup> Dalam pandangan Islam, fakta dan nilai tidak dapat dipisahkan karena realitas itu sendiri bersifat normatif.<sup>113</sup> Alam semesta tidak netral nilai tetapi mengandung tujuan (*teleology*) dan makna yang ditetapkan oleh Sang Pencipta.<sup>114</sup> Setiap entitas dalam alam memiliki hak (*haqq*) dan posisi yang tepat (*mawdi'*) dalam tatanan kosmis, dan pengetahuan tentang hak dan posisi ini merupakan bagian integral dari pengetahuan tentang fakta.<sup>115</sup>

Al-Qur'an tidak memisahkan antara pengetahuan tentang fakta dan pengetahuan tentang nilai. Ayat-ayat yang mendeskripsikan fenomena alam seringkali diikuti oleh pelajaran moral dan panggilan untuk beriman.<sup>116</sup> Misalnya,

---

<sup>106</sup> Sardar, *Explorations in Islamic Science*, 1-15.

<sup>107</sup> Sardar, *Islamic Futures*, 107-141.

<sup>108</sup> Sardar (ed.), *The Touch of Midas*, 1-23.

<sup>109</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1978), Book III, Part I, Section I.

<sup>110</sup> Hilary Putnam, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), 1-35.

<sup>111</sup> Ayer, *Language, Truth and Logic*, 102-120.

<sup>112</sup> Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 1-30.

<sup>113</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 45-102.

<sup>114</sup> Bakar, *Tawhid and Science*, 15-42.

<sup>115</sup> Al-Attas, *The Concept of Education in Islam*, 19-48.

<sup>116</sup> Golshani, *The Holy Quran and the Sciences of Nature*, 1-40.



## TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

setelah mendeskripsikan proses penciptaan manusia, Al-Qur'an bertanya: "*Maka Mahakuasa manakah yang kamu dustakan?*" (QS. al-Rahman: 59-60). Pengetahuan tentang fakta alamiah secara inheren mengandung implikasi normatif tentang bagaimana seharusnya manusia bersikap terhadap Sang Pencipta.<sup>117</sup>

Pemisahan fakta dari nilai dalam sains Barat telah menghasilkan krisis etika dalam perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.<sup>118</sup> Sains menjadi "bebas nilai" dalam arti tidak memiliki kompas moral dalam pengembangannya, sehingga menghasilkan teknologi yang destruktif seperti senjata nuklir, senjata biologis, dan teknologi *surveillance* yang melanggar privasi.<sup>119</sup> Kasus-kasus seperti eksperimen Nazi terhadap manusia, bom atom Hiroshima-Nagasaki, dan skandal Cambridge Analytica menunjukkan bahaya dari sains yang dipisahkan dari nilai-nilai etika.<sup>120</sup>

*Islamic worldview* menegaskan bahwa sains tidak boleh bebas nilai tetapi harus diarahkan oleh nilai-nilai etika yang bersumber dari wahyu.<sup>121</sup> Prinsip-prinsip seperti keadilan (*'adl*), kebaikan (*ihsan*), pencegahan bahaya (*dar' al-mafasid*), dan pencapaian kemaslahatan (*jalb al-masalih*) harus menjadi kriteria dalam pengembangan dan aplikasi ilmu pengetahuan.<sup>122</sup>

#### 4. Kritik terhadap Fragmentasi dan Spesialisasi Berlebihan

Sains Barat modern ditandai dengan fragmentasi disiplin ilmu dan spesialisasi yang berlebihan. Setiap disiplin berkembang dengan metodologi, terminologi, dan komunitasnya sendiri, seringkali tanpa komunikasi yang memadai dengan disiplin lain.<sup>123</sup> Spesialisasi memang menghasilkan pengetahuan yang mendalam dalam bidang-bidang tertentu, tetapi juga menghasilkan ketidakmampuan untuk memahami realitas secara holistik dan integratif.<sup>124</sup>

C.P. Snow dalam esainya yang terkenal "*The Two Cultures*" menggambarkan kesenjangan yang menganga antara ilmu-ilmu alam (*sciences*) dan humaniora (*humanities*), yang masing-masing memiliki bahasa, metode, dan nilai yang berbeda sehingga sulit berkomunikasi satu sama lain.<sup>125</sup> Fragmentasi ini diperburuk

---

<sup>117</sup> Golshani, *The Holy Quran and the Sciences of Nature*, 41-70.

<sup>118</sup> Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 1-24.

<sup>119</sup> Jonas, *The Imperative of Responsibility*, 25-50.

<sup>120</sup> Jonathan Glover, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century* (London: Jonathan Cape, 1999), 1-55.

<sup>121</sup> Iqbal, *Science and Islam*, 117-152.

<sup>122</sup> Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 48-119.

<sup>123</sup> C.P. Snow, *The Two Cultures* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), 1-51.

<sup>124</sup> Edward O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge* (New York: Knopf, 1998), 1-45.

<sup>125</sup> Snow, *The Two Cultures*, 1-21.



# TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

oleh reduksionisme yang cenderung melihat realitas hanya dari satu perspektif disiplin tertentu.<sup>126</sup>

Dari perspektif *Islamic worldview*, fragmentasi ilmu pengetahuan merupakan konsekuensi dari sekularisasi dan hilangnya prinsip unifikasi dalam *tauhid*.<sup>127</sup> Dalam tradisi keilmuan Islam klasik, berbagai cabang ilmu dipandang sebagai aspek-aspek dari kesatuan pengetahuan yang berpusat pada pengetahuan tentang Allah (*ma'rifatullah*). Klasifikasi ilmu yang dibuat oleh al-Farabi, Ibnu Sina, dan al-Ghazali menunjukkan hierarki dan keterkaitan organik antara berbagai disiplin ilmu.<sup>128</sup>

*Islamic worldview* menawarkan prinsip tauhid sebagai basis untuk integrasi ilmu pengetahuan.<sup>129</sup> Tauhid bukan hanya doktrin teologis tentang keesaan Tuhan tetapi juga prinsip epistemologis yang menyatakan kesatuan kebenaran dan kesatuan realitas.<sup>130</sup> Semua pengetahuan yang benar pada akhirnya bersumber dari Allah yang Maha Benar (*al-Haqq*) dan mengarah kepada pemahaman yang lebih dalam tentang tanda-tanda kebesaran-Nya.<sup>131</sup>

Integrasi ilmu dalam perspektif Islam bukan berarti menghilangkan spesialisasi tetapi menempatkan setiap disiplin dalam konteks yang lebih luas dari pandangan dunia Islam yang holistik.<sup>132</sup> Setiap disiplin ilmu harus dikembangkan dengan kesadaran akan keterkaitannya dengan disiplin lain dan dengan tujuan-tujuan *maqasid syariah*.<sup>133</sup> Integrasi ini tidak hanya horizontal (antar-disiplin) tetapi juga vertikal (antara ilmu dengan nilai dan tujuan transenden).<sup>134</sup>

## **B. Implikasi Praktis Kritik Islam terhadap Sains Barat**

### **1. Islamisasi Ilmu Pengetahuan**

Islamisasi ilmu pengetahuan merupakan respons konstruktif terhadap kritik Islam atas sains Barat. Proyek ini diprakarsai oleh tokoh-tokoh seperti Ismail Raji al-Faruqi, Syed Muhammad Naquib al-Attas, dan Syed Muhammad Naquib al-Attas pada tahun 1970-an dan 1980-an.<sup>135</sup> Meskipun terdapat perbedaan pendekatan

---

<sup>126</sup> Wilson, *Consilience*, 46-90.

<sup>127</sup> Al-Attas, *Islam and Secularism*, 133-162.

<sup>128</sup> Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, 103-230.

<sup>129</sup> Bakar, *Tawhid and Science*, 15-42.

<sup>130</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 45-70.

<sup>131</sup> Bakar, *Tawhid and Science*, 15-67.

<sup>132</sup> Alparslan Açıkgenç, *Islamic Science: Towards a Definition* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 73-102.

<sup>133</sup> Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law*, 1-47.

<sup>134</sup> Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, 201-270.

<sup>135</sup> Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, 1-36.



## TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

antara berbagai tokoh, mereka sepakat tentang perlunya merekonstruksi ilmu pengetahuan modern agar sesuai dengan *worldview* Islam.<sup>136</sup>

Al-Faruqi mendefinisikan Islamisasi ilmu pengetahuan sebagai "menuangkan kembali seluruh khazanah pengetahuan manusia menurut wawasan Islam."<sup>137</sup> Ia mengusulkan dua belas langkah Islamisasi yang mencakup: penguasaan disiplin modern, penguasaan khazanah Islam, penentuan relevansi Islam dengan setiap disiplin, pencarian cara-cara kreatif untuk melakukan sintesis Islam dan ilmu modern, dan pengarahannya aliran pemikiran Islam ke jalur-jalur yang mencapai pemenuhan pola rancangan Allah.<sup>138</sup>

Al-Attas memiliki pendekatan yang berbeda. Menurutnya, Islamisasi bukan hanya reformasi kurikulum atau penambahan perspektif Islam pada disiplin-disiplin Barat, tetapi transformasi fundamental dalam konsep ilmu itu sendiri.<sup>139</sup> Al-Attas mendefinisikan Islamisasi sebagai "pembebasan manusia dari tradisi magis, mitologis, animistik, dan tradisi-budaya nasional, serta dari kontrol sekuler atas akal dan bahasanya."<sup>140</sup> Islamisasi pada dasarnya adalah proses *de-westernisasi* dan *re-Islamisasi* pikiran dan jiwa Muslim kontemporer.<sup>141</sup>

Proyek Islamisasi ilmu pengetahuan telah menghasilkan berbagai institusi dan publikasi. International Institute of Islamic Thought (IIIT) didirikan pada 1981 untuk melaksanakan agenda Islamisasi al-Faruqi.<sup>142</sup> International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) didirikan di Malaysia pada 1987 untuk melaksanakan visi al-Attas.<sup>143</sup> Berbagai universitas Islam juga mengadopsi agenda Islamisasi dalam kurikulum mereka.<sup>144</sup>

Namun, proyek Islamisasi ilmu pengetahuan juga menghadapi berbagai kritik dan tantangan. Beberapa kritikus menganggap proyek ini sebagai upaya yang naif atau bahkan regresif yang akan mengisolasi Muslim dari perkembangan ilmu pengetahuan modern.<sup>145</sup> Kritik lain datang dari kalangan Muslim sendiri yang

---

<sup>136</sup> Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, 271-347.

<sup>137</sup> Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, 15.

<sup>138</sup> Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge*, 37-103.

<sup>139</sup> Al-Attas, *Islam and Secularism*, 177-192.

<sup>140</sup> Al-Attas, *Islam and Secularism*, 44.

<sup>141</sup> Al-Attas, *Islam and Secularism*, 177-192.

<sup>142</sup> Taha Jabir al-Alwani, "The Islamization of Knowledge: Yesterday and Today," *The American Journal of Islamic Social Sciences* 6, no. 1 (1989): 81-88.

<sup>143</sup> Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, 348-389.

<sup>144</sup> Rosnani Hashim, *Educational Dualism in Malaysia* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1996), 141-178.

<sup>145</sup> Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science* (London: Zed Books, 1991), 99-137.



# TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

menganggap pendekatan Islamisasi terlalu defensif dan reaktif, bukan kreatif dan produktif.<sup>146</sup>

Terlepas dari kontroversi, proyek Islamisasi telah membangkitkan kesadaran kritis tentang problem filosofis dan epistemologis dari adopsi tidak kritis terhadap paradigma Barat.<sup>147</sup> Ia juga telah mendorong upaya-upaya untuk mengembangkan kerangka teoretis alternatif yang berbasis pada *Islamic worldview*.<sup>148</sup>

## 2. Pengembangan Pendidikan Integratif

Implikasi praktis kedua dari kritik Islam terhadap sains Barat adalah perlunya pengembangan sistem pendidikan yang integratif, yang mengatasi dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum.<sup>149</sup> Dikotomi ini merupakan warisan kolonialisme yang menghasilkan dualisme dalam sistem pendidikan di negara-negara Muslim, di mana sistem pendidikan sekuler dan sistem pendidikan agama (pesantren, madrasah) berkembang secara terpisah.<sup>150</sup>

Model pendidikan integratif berupaya untuk menyatukan ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum dalam kerangka *worldview* Islam yang holistik.<sup>151</sup> Pendekatan ini tidak berarti menambahkan mata pelajaran agama dalam kurikulum sekuler atau sebaliknya, tetapi transformasi fundamental dalam cara mengajarkan dan memahami setiap disiplin ilmu.<sup>152</sup> Setiap mata pelajaran, baik sains, matematika, sejarah, atau sastra, diajarkan dengan perspektif yang mengakui dimensi spiritual dan etika serta kaitannya dengan tujuan-tujuan Islam.

Pendidikan integratif juga menekankan pengembangan karakter dan spiritual (*tazkiyat al-nafs*) sebagai bagian integral dari pendidikan, bukan hanya transfer pengetahuan kognitif.<sup>153</sup> Tujuan pendidikan dalam perspektif Islam adalah menghasilkan *insan kamil* (manusia sempurna) yang memiliki keseimbangan antara kecerdasan intelektual (IQ), kecerdasan emosional (EQ), dan kecerdasan spiritual (SQ).<sup>154</sup>

Tantangan dalam implementasi pendidikan integratif antara lain adalah kurangnya guru yang memiliki kompetensi dalam kedua bidang (ilmu agama dan ilmu umum), resistensi dari vested interests yang diuntungkan oleh sistem

---

<sup>146</sup> Ziauddin Sardar, "Beyond the Troubled Relationship," *Nature* 448 (2007): 131-133.

<sup>147</sup> Louay Safi, *The Foundation of Knowledge* (Herndon: IIIT, 1996), 1-38.

<sup>148</sup> Safi, *The Foundation of Knowledge*, 39-85.

<sup>149</sup> Al-Attas, *The Concept of Education in Islam*, 1-47.

<sup>150</sup> Hashim, *Educational Dualism in Malaysia*, 1-35.

<sup>151</sup> Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 1-50.

<sup>152</sup> Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, 51-98.

<sup>153</sup> Al-Attas, *The Concept of Education in Islam*, 49-122.

<sup>154</sup> Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas*, 158-200.



## TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

dikotomis, dan kesulitan dalam mengembangkan kurikulum dan bahan ajar yang benar-benar integratif.<sup>155</sup> Namun demikian, upaya ini terus berlanjut dengan berbagai eksperimen dan inovasi.<sup>156</sup>

### 3. Etika Sains dan Teknologi Berbasis Islam

Implikasi praktis ketiga adalah pengembangan etika sains dan teknologi yang berbasis pada nilai-nilai Islam. Kritik Islam terhadap dikotomi fakta-nilai dalam sains Barat menuntut pengembangan *framework* etika yang dapat membimbing penelitian ilmiah dan pengembangan teknologi.<sup>157</sup>

*Islamic bioethics*, misalnya, telah berkembang sebagai bidang kajian yang mengaplikasikan prinsip-prinsip syariah dalam isu-isu biomedis kontemporer seperti kloning, sel punca, euthanasia, dan aborsi.<sup>158</sup> *Islamic bioethics* tidak hanya mengadopsi prinsip-prinsip bioetika Barat (otonomi, *beneficence*, *non-maleficence*, dan keadilan) tetapi juga menambahkan prinsip-prinsip khusus Islam seperti kesucian hidup, prinsip darurat, dan *maqasid syariah*.<sup>159</sup>

Pengembangan etika sains dan teknologi berbasis Islam memerlukan dialog interdisipliner antara ulama yang memahami syariah dengan ilmuwan dan teknolog yang memahami implikasi teknis dari perkembangan ilmu dan teknologi.<sup>160</sup> Lembaga-lembaga fatwa seperti Islamic Fiqh Academy of the Organisation of Islamic Cooperation dan berbagai dewan fatwa nasional telah memainkan peran penting dalam memberikan panduan etika untuk isu-isu kontemporer.<sup>161</sup>

### 4. Revitalisasi Tradisi Keilmuan Islam

Implikasi praktis keempat adalah revitalisasi tradisi keilmuan Islam yang kaya tetapi terlupakan atau terpinggirkan oleh dominasi paradigma Barat.<sup>162</sup> Peradaban Islam pada masa kejayaannya (abad 8-15M) telah menghasilkan kontribusi monumental dalam berbagai bidang ilmu seperti matematika, astronomi, kedokteran, optik, kimia, dan filsafat.<sup>163</sup>

Tokoh-tokoh seperti al-Khwarizmi, Ibnu Sina, Ibnu Haytham, al-Razi, al-Biruni, dan banyak lainnya telah memberikan kontribusi fundamental yang menjadi

---

<sup>155</sup> Hashim, *Educational Dualism in Malaysia*, 141-200.

<sup>156</sup> Hashim, *Reclaiming the Conversation*, 123-200.

<sup>157</sup> Iqbal, *Science and Islam*, 117-152.

<sup>158</sup> Abdulaziz Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 1-55.

<sup>159</sup> Sachedina, *Islamic Biomedical Ethics*, 56-113.

<sup>160</sup> Aasim I. Padela dan Amal Baha, "Seeking and Receiving Healthcare," dalam *The Oxford Handbook of Islamic Law* (Oxford: University Press, 2018), 710-728.

<sup>161</sup> Muhammad Khalid Masud, Brinkley Messick, dan David S. Powers (eds.), *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 1-32.

<sup>162</sup> Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 1-20.

<sup>163</sup> Roshdi Rashed (ed.), *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 3 vols. (London: Routledge, 1996), vol. 1, 1-50.



## TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

fondasi bagi perkembangan sains modern.<sup>164</sup> Sistem bilangan desimal, aljabar, algoritma, dan banyak konsep dan metode ilmiah lainnya berasal dari peradaban Islam.<sup>165</sup>

Namun, kontribusi ini seringkali diabaikan atau diminimalisir dalam narasi sejarah sains mainstream yang cenderung Eurocentric.<sup>166</sup> Narasi standar melompat dari Yunani kuno langsung ke Eropa modern, seolah-olah tidak ada perkembangan berarti dalam periode antara keduanya, padahal justru dalam periode ini peradaban Islam mencapai puncak kejayaannya.<sup>167</sup>

Revitalisasi tradisi keilmuan Islam bukan berarti hanya mengenang masa lalu dengan nostalgia, tetapi menggali dan mengaktualisasikan prinsip-prinsip, metode, dan semangat keilmuan yang menjadikan peradaban Islam berjaya dalam sains.<sup>168</sup> Beberapa prinsip penting yang dapat dipelajari antara lain: integrasi antara ilmu rasional (*'aqliyyah*) dan ilmu *naqliyyah* (berbasis wahyu), etika keilmuan yang tinggi, semangat pencarian kebenaran, dan keterbukaan terhadap pengetahuan dari berbagai peradaban.<sup>169</sup>

Berbagai institusi dan proyek penelitian telah berupaya untuk merevitalisasi khazanah keilmuan Islam. Institute for the History of Arabic Science di Aleppo, Syria, Foundation for Science, Technology and Civilisation (FSTC) di Manchester, UK, dan berbagai lembaga lain telah melakukan penelitian dan publikasi tentang kontribusi peradaban Islam terhadap sains.<sup>170</sup> Proyek digitalisasi manuskrip-manuskrip ilmiah Islam yang tersebar di berbagai perpustakaan dunia juga penting untuk membuat khazanah ini lebih *accessible*.<sup>171</sup>

Revitalisasi tradisi keilmuan Islam juga berarti mengembangkan kepercayaan diri intelektual (*intellectual confidence*) umat Islam untuk tidak hanya menjadi konsumen pengetahuan Barat tetapi juga produsen pengetahuan yang orisinal dan berkontribusi bagi kemajuan peradaban manusia.<sup>172</sup>

---

<sup>164</sup> Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, 1-20.

<sup>165</sup> Turner, *Science in Medieval Islam*, 38-89.

<sup>166</sup> Saliba, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, 1-35.

<sup>167</sup> Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 1-47.

<sup>168</sup> Dimitri Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society* (London: Routledge, 1998), 1-27.

<sup>169</sup> Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture*, 28-60.

<sup>170</sup> Salim Al-Hassani (ed.), *1001 Inventions: The Enduring Legacy of Muslim Civilization* (Washington: National Geographic, 2012), 1-35.

<sup>171</sup> Al-Hassani, *1001 Inventions*, 36-75.

<sup>172</sup> Sardar, *Islamic Futures*, 142-179



## TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

### KESIMPULAN

Kritik Islam terhadap sains Barat berangkat dari kesadaran bahwa paradigma epistemologis Barat modern tidak bebas nilai, melainkan dibangun di atas worldview tertentu yang didominasi sekularisme, materialisme, empirisisme-positivisme, dan antroposentrisme. Karakteristik tersebut menempatkan ilmu pengetahuan terlepas dari agama dan spiritualitas, mereduksi realitas ke dalam dimensi material semata, dan mengabaikan peran Tuhan dalam keteraturan alam. Islamic worldview mengajukan kritik filosofis terhadap asumsi-asumsi tersebut dengan menegaskan bahwa realitas bersifat holistik, pengetahuan tidak terpisah dari nilai, dan wahyu serta akal dapat bekerja secara harmonis dalam memahami alam. Kritik ini tidak bersifat destruktif, tetapi membangun arah baru bagi pengembangan ilmu. Implikasinya tampak pada munculnya gagasan Islamisasi ilmu, integrasi ilmu agama dan ilmu umum, penguatan etika sains berbasis nilai tauhid, serta revitalisasi tradisi keilmuan Islam sebagai fondasi bagi pembentukan paradigma keilmuan alternatif di dunia Islam.

### DAFTAR PUSTAKA

- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1993.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1999.
- Al-Faruqi, Ismail Raji. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1982.
- Al-Faruqi, Ismail Raji dan Lois Lamya al-Faruqi. *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan Publishing Company, 1986.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Tahafut al-Falasifah (The Incoherence of the Philosophers)*, trans. Michael E. Marmura. Provo: Brigham Young University Press, 2000.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Al-Munqidh min al-Dalal (Deliverance from Error)*, trans. R.J. McCarthy. Louisville: Fons Vitae, 2000.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *Ihya' 'Ulum al-Din (The Revival of Religious Sciences)*, trans. Fazlul Karim. New Delhi: Islamic Book Service, 2001.



## TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

- Bakar, Osman. *Classification of Knowledge in Islam: A Study in Islamic Philosophies of Science*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1998.
- Bakar, Osman. *Tawhid and Science: Islamic Perspectives on Religion and Science*. Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy and Science, 1991.
- Barbour, Ian G. *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* San Francisco: HarperSanFrancisco, 2000.
- Capra, Fritjof. *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Boston: Shambhala, 1975.
- Capra, Fritjof. *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*. New York: Simon and Schuster, 1982.
- Comte, Auguste. *The Positive Philosophy*, trans. Harriet Martineau. London: George Bell & Sons, 1896.
- Crick, Francis. *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York: Charles Scribner's Sons, 1994.
- Feyerabend, Paul. *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. London: Verso, 1975.
- Golshani, Mehdi. *The Holy Quran and the Sciences of Nature: A Theological Reflection*. New York: Global Scholarly Publications, 2003.
- Gutas, Dimitri. *Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society*. London: Routledge, 1998.
- Huff, Toby E. *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Iqbal, Muzaffar. *Science and Islam*. Westport: Greenwood Press, 2007.
- Kuhn, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Lyons, Jonathan. *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*. New York: Bloomsbury Press, 2009.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Science: An Illustrated Study*. London: World of Islam Festival Publishing Company, 1976.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Religion and the Order of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Plantinga, Alvin. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Popper, Karl. *The Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge, 1959.



## TADBIR: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam

P-ISSN: 2338:6673; E-ISSN 2442:8280

Vol. 14. No. 2. Juni, 2026, Hal: 497-520

---

- Rashed, Roshdi (ed.). *Encyclopedia of the History of Arabic Science*, 3 vols. London: Routledge, 1996.
- Saliba, George. *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Cambridge: MIT Press, 2007.
- Sardar, Ziauddin. *Explorations in Islamic Science*. London: Mansell Publishing, 1989.
- Sardar, Ziauddin. *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. Kuala Lumpur: Pelanduk Publications, 1988.
- Sardar, Ziauddin (ed.). *The Touch of Midas: Science, Values and Environment in Islam and the West*. Manchester: Manchester University Press, 1984.
- Snow, C.P. *The Two Cultures*. Cambridge: Cambridge University Press, 1959.
- Turner, Howard R. *Science in Medieval Islam: An Illustrated Introduction*. Austin: University of Texas Press, 1995.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1998.
- White, Lynn Jr. "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis," *Science* 155, no. 3767 (1967): 1203-1207