

**De-Westernisasi Konsep Manusia: Menelaah Konsep Syed Naquib Al-Attas tentang Hakikat Manusia**

*De-Westernizing the Concept of Man: Examining Syed Naquib Al-Attas' Concept of Human Nature*

**Nur Shadiq Sandimula**

Institute Agama Islam Negeri Manado, Indonesia

Email: nur.sandimula@iain-manado.ac.id

Article History

Submitted: August 18, 2022

Revised: February 12, 2023

Accepted: February 12 2023

How to Cite:

“De-Westernisasi Konsep Manusia: Menelaah Konsep Syed Naquib Al-Attas Tentang Hakikat Manusia.” *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Keislaman* 22, no. 2 (2022): 1–35. <https://doi.org/10.14421/ref.2022.2202-01>.

### **Abstract**

*Syed Muhammad Naquib al-Attas, the renowned scholar of Islamization of Knowledge, has recognized the defect of the western worldview concerning man, which eventually brought havoc to humanity. Al-Attas' concept of the nature of man is encountered as a critique of the Western conception of man that causes epistemological-conceptual problems severely in the Islamic world. This article aims to conceptualize al-Attas' concept of human nature. This qualitative research employs the content analysis method of al-Attas works. It uses a descriptive-philosophical approach. The result shows that al-Attas conceptualized the concept of human nature based on the concept of insan, which is defined as a living being that speaks. The concept becomes the antithesis of the western worldview's concept of man. Man is a new creation associated with the duality of the soul in the human self. The reality of man is his articulate soul (nafs al-nathiqah), the soul that took Covenant (mitsaq) with God. This soul can overcome the animal's desire in his body through the purification of the soul to achieve a state of soul of tranquility (nafs al-muthmainnah). This state of the soul is marked by the tranquility of the soul and settled happiness (sa'adah).*

**Keywords :** *Syed Naquib Al-Attas, Islamization of science, humanity, western, eastern*

## Abstrak

Syed Muhammad Naquib al-Attas, tokoh gagasan Islamisasi Ilmu telah menyadari bahwa pandangan Barat tentang manusia telah menyebabkan kekacauan dalam kehidupan manusia itu sendiri. Konsepsi al-Attas tentang hakikat manusia dihadapkan sebagai kritik pada cara pandangan Barat tentang hakikat manusia yang telah menyebabkan permasalahan epistemologis-konseptual bagi umat Islam. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui konsepsi al-Attas tentang hakikat manusia. Penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif dengan metode content analysis atas karya-karya al-Attas. Pendekatan yang digunakan adalah analisis deskriptif-filosofis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa manusia dalam pandangan al-Attas merupakan anti-tesis dari konsep manusia menurut peradaban Barat. Konsep manusia menurutnya didasarkan pada istilah 'insan' yang didefinisikan sebagai makhluk hidup yang berkata-kata (hayawan al-nathiq). Manusia adalah ciptaan yang baru yang memiliki dualitas jiwa namun menjadi satu dalam sosok manusia. Hakikat diri manusia adalah pada jiwa artikulatifnya (nafs al-nathiqah), yaitu jiwa yang telah mengambil Perjanjian (mitsaq) dengan Tuhan. Jiwa ini dapat menundukkan hasrat hewani pada tubuhnya dengan melalui fase pemurnian jiwa hingga mencapai jiwa yang tenang (nafs al-muthmainnah). Kondisi jiwa ini ditandai dengan ketenangan batin dan kebahagiaan paripurna (sa'adah).

**Kata Kunci:** Syed Naquib Al-Attas, Islamisasi ilmu, kemanusiaan, barat, timur

---

### A. Pendahuluan

Syed Muhammad Naquib al-Attas<sup>1</sup> merupakan pemikir besar muslim yang menyatakan bahwa tidak ada tantangan terbesar yang dihadapi umat Islam melainkan tantangan dari peradaban Barat<sup>2,3</sup>. Karena *worldview* Barat telah mempengaruhi cara pandang berbagai bangsa di dunia termasuk Islam, maka al-Attas mengajukan gagasan de-westernisasi yang dipahami sebagai pelepasan atau pemurnian sesuatu dari proses

---

<sup>1</sup> Selanjutnya hanya akan menyebut al-Attas secara ringkas.

<sup>2</sup> Jika disebut Barat tanpa keterangan tambahan, maka yang dimaksud adalah Barat modern.

<sup>3</sup> Al-Attas, *Islam and Secularism*, 133.

pembaratan.<sup>4</sup> Cara pandang spekulatif peradaban Barat tentang manusia yang berangkat dari ketidaktahuan atas jatidiri manusia yang sebenarnya, telah memberikan kerusakan dengan adanya kekacauan yang dilakukan manusia.<sup>5</sup> Hal yang paling nampak adalah kerusakan alam semesta disebabkan tangan manusia modern yang lahir dari peradaban Barat.<sup>6</sup> Oleh sebab itu, merupakan suatu urgensi untuk melakukan de-westernisasi, yakni berdasarkan konsep manusia yang sesuai cara pandang Islam yang dikonsepsikan oleh al-Attas.

Globalisasi Eropa dimulai dengan perjalanan-perjalanan penemuan (*discovery*) pada akhir abad ke-15. Hal ini diikuti dengan adanya imperialisme yang dicirikan dengan penaklukan dan pengendalian politik secara langsung dari pusat-pusat kota di daratan Eropa. Pada abad ke-17 imperialisme berhasil berkat kolonisasi, yaitu suatu usaha secara sistematis untuk menduduki bangsa terjajah. Perkembangan yang saling terkait ini dimungkinkan masuknya *worldview*<sup>7</sup> Eurosentris dari peradaban Barat yang menggambarkan pandangan epistemik tertentu, dimana hal ini telah menimbulkan banyak penderitaan dan kerugian politik, ekonomi, serta sosial budaya bagi bangsa jajahan, termasuk kepada umat Islam.<sup>8</sup>

Dalam konteks budaya, globalisasi selalu dikaitkan dengan dominasi negara Barat yang dikenal dengan westernisasi.<sup>9</sup> Westernisasi pada kenyataannya merupakan ungkapan lain dari proyek “kolonisasi”. Hal tersebut didasarkan pada program penyebaran *worldview* Barat yang melingkupi aspek kultur, tradisi, agama, nilai, kepercayaan, dan sebagainya.<sup>10</sup> *Worldview* peradaban Barat ini merasuki setiap elemen

---

<sup>4</sup> Makhfira Nuryanti and Lukman Hakim, “Pemikiran Islam Modern Syed Muhammad Naquib Al-Attas,” *Substantia* 22, no. 1 (2020): 73–84.

<sup>5</sup> Muhammad Rafiuddin, *Facets of Islamic Worldview* (Lahore: Zareen Art Press, 1983), 1.

<sup>6</sup> Seyyed Hosein Nasr, *Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Unwin Paperbacks, 1990), 9.

<sup>7</sup> *Worldview* adalah kata salinan dari istilah Jerman yaitu ‘Welt’ dan ‘anschauung’, yang secara bahasa diartikan dengan persepsi terhadap dunia. Istilah ini kemudian dimaknai sebagai suatu falsafah tertentu atau pandangan terhadap kehidupan; suatu konsep tentang dunia yang dianut oleh seseorang atau suatu kelompok. Lihat David K. Naugle, *Worldview The History of a Concept* (Michigan: Wm. B. Erdmans Publishing Co., 2002), 64.

<sup>8</sup> Wan Mohd Nor Wan Daud, *Islamisasi Ilmu-Ilmu Kontemporer Dan Peran Universitas Islam Dalam Konteks De-Westernisasi Dan De-Kolonisasi* (Bogor: Universitas Ibnu Khaldun Bogor & CASIS - UTM, 2013), 13.

<sup>9</sup> Dzakiy Muhammad Alfadhil, Agung Anugrah, and Muhammad Hafidz Alfidhin Hasbar, “Budaya Westernisasi Terhadap Masyarakat,” *Jurnal Sosial Politika* 2, no. 2 (2021): 99–108.

<sup>10</sup> Herdina Pratiwi, “Westernisasi Ilmu Dalam Islamic Worldview,” *Tadris: Jurnal Pendidikan Islam* 15, no. 1 (2020): 59–67, <https://doi.org/10.19105/tjpi>.

kehidupan, termasuk cara pandang tentang manusia. *Worldview* tersebut terdiri dari beberapa elemen dasar yaitu, rasionalisme, dualisme, humanisme, sekularisme dan tragedi.<sup>11</sup> Pada dasarnya setiap elemen ini terbentuk sekaligus membentuk cara pandang Barat tentang manusia.

Al-Attas sebagai seorang tokoh islamisasi ilmu dengan gagasan de-westernisasi kemudian menawarkan konsepsi tentang hakikat manusia yang didasarkan pada *worldview* Islam dengan menulis dua monograf yang khusus membahas tentang hakikat manusia. Berdasarkan metode de-westernisasi, hal ini dilakukan dengan dua tahap yang saling berhubungan dan simultan, yaitu 1) mengisolasi unsur dan konsep inti dari peradaban Barat dari konsepsi tentang hakikat manusia, kemudian 2) mengkonstruksi ulang konsepsi tentang hakikat manusia berdasarkan pandangan dunia Islam.<sup>12</sup>

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui konsep manusia yang berangkat dari konsep hakikat manusia yang digagas oleh al-Attas sebagai upaya untuk melakukan de-westernisasi atas konsep tersebut. Penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif dengan metode analisis konten (*content analysis*) atas karya-karya al-Attas. Analisis konten adalah metode kualitatif yang dilakukan secara sistematis untuk mereduksi konten, menganalisis konten dengan konteks khusus, mengidentifikasi tema serta menginterpretasi makna dari data tersebut.<sup>13</sup> Konten yang akan dianalisis adalah konsep manusia dalam karya-karya al-Attas. Pendekatan yang digunakan adalah deskriptif-filosofis, yaitu mendeskripsikan pandangan filosofis al-Attas tentang konsep manusia.

Adapun karya al-Attas yang secara spesifik membahas tentang konsep manusia ada dua, yaitu pertama, *The Nature of Man and The Psychology of the Human Soul* yaitu salah satu monograf yang terdapat dalam bukunya *Prolegomena to The Metaphysics of Islam* dan kedua, *On Justice and The Nature of Man*. Meski demikian akan dilakukan penelusuran yang terkait dengan tema tersebut pada karya-karya al-Attas yang lain serta pada penelitian lain yang membahas tentang pemikirannya yang relevan dengan konteks penelitian ini.

---

<sup>11</sup> Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam and Secularism* (Kuala Lumpur: Ta'dib International, 2019), 137.

<sup>12</sup> Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Naquib Al-Attas* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1998), 313.

<sup>13</sup> Margaret R. Roller, "A Quality Approach to Qualitative Content Analysis: Similarities and Differences Compared to Other Qualitative Methods," *Forum Qualitative Sozialforschung* 20, no. 3 (2019), <https://doi.org/10.17169/fqs-20.3.3385>.

Sebagai seorang pemikir besar, sudah sangat banyak penelitian yang dilakukan untuk meneliti pemikiran al-Attas. Penelitian tentang pemikiran al-Attas pada umumnya berkenaan dengan gagasan islamisasi ilmu pengetahuan berdasarkan model de-westernisasi dalam konteks filsafat pendidikan Islam. Beberapa diantaranya adalah penelitian Untung Margono<sup>14</sup> tentang al-Attas dan ISTAC Epitome Universitas Islam, Sutrina Antoni<sup>15</sup> tentang Dewesternisasi Pendidikan Islam sebuah studi tentang pemikiran al-Attas, Nabila Huringiin<sup>16</sup> tentang ide dan realisasi Universitas Islam yang digagas al-Attas, Moh Hafid<sup>17</sup>, Muhammad Rafiq Kurniawan<sup>18</sup> serta Ghazi Abdullah Muttaqien<sup>19</sup> yang meneliti konsep al-Attas tentang Islamisasi Ilmu Pengetahuan, Rafiyanti Paramita Nanu<sup>20</sup> yang meneliti pemikiran al-Attas tentang pendidikan era moderen, penelitian Makhfira Nuriyanti dan Lukman Hakim<sup>21</sup> tentang pemikiran Islam moderen al-Attas, serta penelitian Muhammad Azizan Sabjan<sup>22</sup> yang menilai kontribusi al-Attas terhadap studi alam Melayu.

Sedangkan penelitian yang berkenaan dengan konsep manusia diantaranya adalah penelitian Muhlasin<sup>23</sup> mengenai konsep manusia berdasarkan perspektif al-Qur'an, Derry Ahmad Rizal<sup>24</sup> yang meneliti tentang perbandingan konsep manusia sempurna menurut Nietzsche dan

---

<sup>14</sup> Untung Margono, "Al-Attas Dan Istac Epitome Universitas Islam," *Hikamia: Jurnal Pemikiran Tasawuf Dan Peradaban Islam* 2, no. 1 (2022): 52–65.

<sup>15</sup> Sutrina Antoni, "Dewesternisasi Pendidikan Islam (Studi Atas Pemikiran Sayyid Muhammad Naquib Al-Attas)," *Jurnal Ilmiah Al-Jaubari* 15, no. 2 (2016): 1–23.

<sup>16</sup> N Huringiin, "Ideas and Realization of Islamic University By Al-Attas (Case Study: Istac-Iiu Malaysia)," *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 18, no. 1 (2021): 17–31, <https://www.jurnalhunafa.org/index.php/hunafa/article/view/623>.

<sup>17</sup> Moh Hafid, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan," *Hakam: Jurnal Kajian Hukum Islam* 5, no. 2 (2021): 81–90.

<sup>18</sup> Muhammad Rafiq Kurniawan, "Islamisasi Ilmu Pengetahuan Studi Kritis Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas," *Tsaqofah: Jurnal Pendidikan Islam* 1, no. 1 (2021): 1–14.

<sup>19</sup> Ghazi Abdullah Muttaqien, "Pandangan Syed Muhammad Naquib Al-Attas Tentang Islamisasi Ilmu," *Jurnal Aqidah Dan Filsafat Islam* 4, no. 2 (2019): 93–130.

<sup>20</sup> Rafiyanti Paramitha Nanu, "Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas Terhadap Pendidikan Di Era Modern," *Tarbawi Jurnal Pendidikan Agama Islam* 6, no. 1 (2021): 14–28, <https://journal.unismuh.ac.id/index.php/tarbawi/article/view/3436/3513>.

<sup>21</sup> Nuryanti and Hakim, "Pemikiran Islam Modern Syed Muhammad Naquib Al-Attas", *Substantia*, 22, no. 1 (2020): 73–84.

<sup>22</sup> Muhammad Azizan Sabjan, "Contributions to Malay World Studies: An Appraisal," *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu* 7, no. 1 (2014): 60–75, <http://jurnal.dbp.my/index.php/Melayu/article/view/4522/1301>.

<sup>23</sup> Muhlasin, "Konsep Manusia Dalam Perspektif Al-Qur'an," *Idarotuna* 1, no. 2 (2019): 46–60.

<sup>24</sup> Derry Ahmad Rizal, "Konsep Manusia Sempurna Menurut Pandangan Friedrich Williams Nietzsche Dan Ibnu Arabi; Sebuah Analisa Komparatif," *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 20, no. 1 (2020): 69, <https://doi.org/10.14421/ref.2020.2001-05>.

Ibnu Arabi, Saeful Anwar dan Yadi Daryadi<sup>25</sup> tentang konsep manusia sempurna menurut Taqi Misbah Yazdi, serta *conference paper* dari Olga V. Chistyakova, Yu-chao Liu, dan Wei-ding Tsai<sup>26</sup> tentang pemahaman atas konsep manusia menurut tradisi budaya Timur dan Barat. Berdasarkan penelusuran literatur atas penelitian terdahulu, maka belum didapati penelitian yang meneliti secara khusus pemikiran al-Attas tentang konsep manusia berdasarkan konsep hakikat manusia yang dikontekskan dengan de-westernisasi. Pemaparan di atas menunjukkan sisi kebaruan (*novelty*) dari penelitian ini.

## B. Biografi Singkat Syed Muhammad Naquib al-Attas

Dalam mengkaji suatu pemikiran tokoh tentu terlebih dahulu perlu menjelaskan biografi singkat dari sang tokoh, termasuk latar belakang dan serta aktivitas intelektual dari tokoh tersebut. Hal ini karena suatu pemikiran itu lahir dari latar belakang pendidikan dan keilmuan dari tokoh tersebut. Oleh karena itu, pada pembahasan pertama ini akan dijelaskan secara proporsional mengenai biografi singkat dari al-Attas serta aktivitas intelektualnya. Adapun sumber utama tentang biografi al-Attas merujuk pada tulisan sahabat sekaligus murid terdekat al-Attas, yaitu Wan Mohd Nor Wan Daud dalam bukunya *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib al-Attas*. Di samping itu, sumber tambahan dari biografinya berasal dari pengusung dan juga peneliti gagasan pemikirannya.

Syed Muhammad Naquib bin Ali bin Abdullah bin Muhsin al-Attas lahir pada tanggal 5 September 1931 di Bogor. Nasabnya bisa ditelusuri melalui jalur keluarga Ba'lawi dari Hadramaut sampai ke Imam Hussein, cucu Nabi Muhammad. Al-Attas merupakan generasi ke-37 dari keluarga keturunan Nabi Muhammad. Ibunya bernama Syarifah Raquan al-Aydrus yang nasabnya dari pihak ibu berasal dari keluarga bangsawan Sunda.<sup>27</sup> Sedangkan kakeknya adalah Abdullah bin Muhsin al-Attas seorang wali

---

<sup>25</sup> Saeful Anwar and Yudi Daryadi, "Konsep Manusia Sempurna Menurut Muhammad Taqi Misbah Yazdi," *JAQFI: Jurnal Aqidah Dan Filsafat Islam* 14, no. 2 (2019): 185–91, <https://journal.ugm.ac.id/wisdom/article/view/31332>.

<sup>26</sup> Olga V. Chistyakova, Yu-chao Liu, and Wei-ding Tsai, "Understanding of Man in Western and Eastern Cultural Traditions," in *4th International Conference on Culture, Education, and Economic Development*, vol. 416, 2020, 568–73, <https://doi.org/10.2991/assehr.k.200316.125>.

<sup>27</sup> Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Naquib Al-Attas* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1998), 1.

yang berpengaruh di Indonesia dan tanah Arab yang dikenal dengan Habib Empang Bogor.<sup>28</sup>

Adapun neneknya Ruqayah Hanum, seorang wanita Turki keturunan aristokrat yang menikah dengan Ungku Abdul Majid yang merupakan adik dari Sultan Abu Bakar dari Johor. Tatkala Ungku Abdul Majid meninggal dunia, yang meninggalkan dua anak, Ruqayah dinikahi Abdullah al-Attas yang hanya melahirkan seorang anak yang bernama Ali al-Attas, yaitu ayah dari Naquib al-Attas. Naquib al-Attas merupakan anak kedua dari tiga bersaudara, kakaknya bernama Hussein al-Attas, seorang sosiolog dan juga wakil ketua Universitas Malaya, dan adiknya bernama Zaid al-Attas, seorang insinyur kimia dan mantan dosen di Institut Teknologi MARA.<sup>29</sup>

Latar belakang keluarga yang kental dengan nuansa keilmuan membentuk pendidikan dasar al-Attas. Dari keluarganya di Bogor, dia memperoleh pendidikannya dalam ilmu keislaman, sedangkan dari keluarganya di Johor, dia mengembangkan pemahaman dasar bahasa, literatur, dan budaya Melayu.<sup>30</sup> Kecintaannya kepada adab dan ilmu sudah ditanamkan sejak kecil hingga tumbuh dewasa.<sup>31</sup> Peran pendidikan dan penanaman adab (*ta'dib*) oleh kedua orangtuanya mempengaruhi kiprahnya sebagai pemikir, teolog, filsuf, dan akademisi.<sup>32</sup> Berdasarkan garis genealogis, al-Attas hidup di tengah-tengah keluarga yang kental dengan nuansa keilmuan dan sufiisme, hal tersebut menjadi landasan cara pandangnya tentang metafisika.

Pada umur lima tahun, al-Attas dikirimkan orangtuanya ke Johor untuk menempuh pendidikan secara formal pertama di Ngee Heng Primary School (1936-1941). Kemudian pada masa penjajahan Jepang, al-Attas kembali ke tanah Jawa tepatnya di Sukabumi untuk melanjutkan pendidikan bahasa Arab di madrasah al-Urwah al-Wutsqa (1941-1945).

---

<sup>28</sup> Adian Husaini, *Mengenal Sosok Dan Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas Dan Wan Mohd Nor Wan Daud* (Depok: YPI at-Taqwa, 2020), 2-3.

<sup>29</sup> Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Naquib Al-Attas*, 2.

<sup>30</sup> Daud.

<sup>31</sup> Muhammad Ardiansyah, *Konsep Adab Syed Muhammad Naquib Al-Attas Dan Aplikasinya Di Perguruan Tinggi* (Depok: Ponpes at-Taqwa, 2020), 26.

<sup>32</sup> Komaruddin Sassi, *Ontologi Pendidikan Islam Paradigma Taubid Syed Muhammad Naquib Al-Attas* (Jakarta: Kencana, 2020), 43.

Kemudian setelah perang dunia ke dua pada tahun 1946 dia kembali ke Johor untuk melanjutkan pendidikan, pertama di Bukit Zahrah School, dan kemudian di English College (1946-1951).<sup>33</sup> Minat bacanya yang tinggi mendorongnya untuk mendalami karya literatur maupun agama yang ada di perpustakaan keluarganya. Manuskrip-manuskrip Arab maupun Melayu klasik tentang Sufiisme yang bahkan tidak ada dalam Katalog Van Ronkel seperti *Risalah al-Ahadiyyah* yang dinisbatkan kepada Ibn Arabi atau muridnya Abdullah al-Balbani, *al-Tuhfah al-Mursalah ila al-Nabi* karya Fadhlullah al-Burhanpuri, serta risalah-risalah Wali Raslan al-Dimasyqi menjadi bacaannya sejak ia tinggal di Johor.<sup>34</sup>

Setelah menyelesaikan pendidikan keduanya, al-Attas masuk resimen Melayu sebagai calon perwira nomor 6675. Kemudian dia ditunjuk Komisioner Tinggi Inggris di Malaya yaitu Jendral Sir Gerald Templer untuk mengikuti pendidikan militer di Eton Hall, Chester, Wales, kemudian di Royal Military Academy, Sandhurst, Inggris (1952-1955). Di akademi ini al-Attas pertama kali berkenalan dengan karya-karya metafisika Sufi yang ditemukan di perpustakaan akademi.<sup>35</sup> Pembacaannya terhadap karya para Sufi berkontribusi dalam membentuk konsepsi dan interpretasinya tentang metafisika Islam, hal ini mewarnai cara pandangan tentang hakikat manusia yang bernuansa sufiistik.<sup>36</sup>

Lulus dari Sandhurst, al-Attas memperoleh tugas raja sebagai perwira di Resimen Kerajaan Melayu, Federasi Malaya. Namun al-Attas memilih mengundurkan diri karena kecintaan pada ilmu dan pendidikan untuk kemudian masuk ke Universitas Malaya di Singapura (1957-1959).<sup>37</sup> Ketika masih kuliah di Universitas Malaya, al-Attas sudah menulis dua karya yaitu, *Rangkaian Ruba'iyat* dan *Some Aspects of Sufism as Understood and Practised Among the Malays*. Dua karya pertama al-Attas tentang tasawwuf dan sufiisme ini menggambarkan kecenderungan intelektualnya kepada pemikiran metafisika yang digagas oleh kalangan yang disebut olehnya sebagai '*higher sufi*'.<sup>38</sup> Realisasinya, al-Attas kemudian nanti menulis tesis dan disertasi dengan tema yang keduanya membahas tentang *tasawwuf* dan sufiisme.

---

<sup>33</sup> Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Naquib Al-Attas*, 2-3.

<sup>34</sup> Daud, 3.

<sup>35</sup> Daud, 4-5.

<sup>36</sup> Daud, 36.

<sup>37</sup> Daud, 4-5.

<sup>38</sup> Daud, 37.

Pemerintah Kanada kemudian mengakui kapasitas al-Attas melalui karya keduanya serta memberikan anugerah *Canada Council Fellowship* kepada al-Attas untuk belajar di Institute of Islamic Studies yang didirikan Willfred Cantwell Smith di McGill University, Montreal, Kanada (1960). Di kampus ini al-Attas berkenalan dengan para cendekiawan terkenal seperti Sir Hamilton Gibb, Fazlur Rahman, Toshihiko Izutsu, dan Seyyed Hossein Nasr. Al-Attas mendapatkan gelar M.A dalam bidang Filsafat Islam (*Tasawwuf*) dengan judul tesis *Raniri and the Wujudiyah of 17th Century Aceh* pada tahun 1962.<sup>39</sup>

Pada tahun berikutnya, berdasarkan dorongan dari A. J. Arberry dari Cambridge dan Sir Mortimer Wheeler dari British Academy, dan Sir Richard Winstedt yang juga dari British Academy dan Presiden dari *Royal Asiatic Society* untuk menempuh studi doktoral di School of Oriental and African Studies (SOAS), Universitas London. Di sini al-Attas bekerja bersama A. J. Arberry dan Martin Lings. Berdasarkan disertasi yang berjudul *The Mysticism of Hamza Fansuri*, al-Attas memperoleh gelar Ph.D pada tahun 1965. Bahkan pada masa belajarnya, al-Attas sering berdiskusi dan meluruskan kesalahpahaman tentang Islam, dengan berdasarkan hal itu, berkat rahmat Allah, beberapa orang telah memeluk Islam.<sup>40</sup>

Al-Attas pernah menjabat sebagai Ketua dari Divisi Literatur di Departemen Studi Melayu di Universitas Malaya. Sejak tahun 1968-1970 al-Attas menjadi dekan Fakultas Seni di universitas itu. Pada tahun 1970, al-Attas termasuk pendiri senior Universitas Negeri Malaysia. Pada tahun yang sama dia menjabat sebagai Ketua Departemen Bahasa dan Literatur Melayu dengan menawarkan konsep baru dalam mengkaji kebudayaan Melayu dengan mendirikan dan memimpin Insitut Bahasa, Literatur, dan Budaya Melayu (IBKKM) di universitas baru tersebut.<sup>41</sup>

Al-Attas merupakan cendekiawan yang ahli dalam berbagai bidang keilmuan, seperti teologi, filsafat, metafisika, sejarah, dan literatur, serta telah memberikan kontribusi yang orisinal dan otoritatif secara khusus

---

<sup>39</sup> Daud, 5.

<sup>40</sup> Daud, 5-6.

<sup>41</sup> Daud, 6.

dalam bidang peradaban Islam dan Melayu. Al-Attas juga adalah seorang seniman kaligrafi serta arsitek yang merancang bangunan ISTAC yang dipimpinnya sejak tahun 1987.<sup>42</sup> Kampus ini didirikan berdasarkan gagasan besarnya tentang dewesternisasi dan islamisasi pengetahuan kontemporer.<sup>43</sup> Kampus ini didirikan setelah al-Attas dilantik menjadi guru besar Pemikiran dan Peradaban Islam.<sup>44</sup> Al-Attas telah memberikan lebih dari 400 kuliah di berbagai negara dan menulis lebih dari 30 buku dan artikel dalam berbagai bidang yang telah diterjemahkan dalam berbagai bahasa.<sup>45</sup>

Pengakuan internasional telah diperoleh oleh al-Attas dengan dilibatkannya dalam ajang keilmuan yang prestisius, seperti menjadi seorang panelis tentang Islam dan Asia Tenggara di 29th *Congres International des Orientalistes* di Paris pada tahun 1973. Anggota dari *Imperial Iranian Academy of Philosophy* pada tahun 1975. *Principal Consultant* pada Festival Dunia Islam yang diselenggarakan di London pada tahun 1976. Pembicara pada Konferensi Dunia Pertama tentang Pendidikan Islam di Makkah tahun 1977. Pada tahun 1977-78 sebagai Profesor Tamu di Temple University di Philadelphia. Pada tahun 1978 al-Attas mengetuai pertemuan para ahli bidang sejarah Islam UNESCO di Aleppo, Suriah, dan pada tahun berikutnya menerima penghargaan *Iqbal Centenary Commemorative Medal* dari Presiden Pakistan, Jendral Muhammad Zia ul-Haq.<sup>46</sup>

Sejak tahun 1974 al-Attas telah dimasukkan dalam daftar orang-orang yang menunjukkan prestasi yang istimewa dalam bidangnya oleh *Marquis Who's Who in the World*.<sup>47</sup> Pada tahun 1993 al-Attas didaulat oleh Dato' Seri Anwar Ibrahim untuk memegang Kursi al-Ghazali dalam Pemikiran Islam di ISTAC.<sup>48</sup> Raja Hussein Yordania mengangkat al-Attas sebagai bagian dari *Member of the Royal Academy of Jordan* pada tahun 1994, serta pada tahun 1995, Universitas Khartoum menganugerahinya dengan gelar *Degree of Honorary Doctorate of Arts (D.Litt.)*. *The Organization of Islamic Conference (OIC)*, atas nama dunia Islam, melalui *The Research Centre for Islamic History, Art, and Culture (IRCICA)* memberikannya penghargaan 'The IRCICA Award' atas kontribusinya

---

<sup>42</sup> Daud, 7.

<sup>43</sup> Husaini, *Mengenal Sosok Dan Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas Dan Wan Mohd Nor Wan Daud*, 8.

<sup>44</sup> Ardiansyah, *Konsep Adab Syed Muhammad Naquib Al-Attas Dan Aplikasinya Di Perguruan Tinggi*, 142.

<sup>45</sup> Husaini, *Mengenal Sosok Dan Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas Dan Wan Mohd Nor Wan Daud*, 8.

<sup>46</sup> Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Naquib Al-Attas*, 8-9.

<sup>47</sup> Husaini, *Mengenal Sosok Dan Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas Dan Wan Mohd Nor Wan Daud*, 8.

<sup>48</sup> Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Naquib Al-Attas*, 9.

pada peradaban Islam pada tahun 2000. Bahkan *The Russian Academy of Science* memberikan kehormatan kepada al-Attas untuk memberikan *Special Presentation* di hadapan para akademisi di Moskow tahun 2001.<sup>49</sup>

Di samping itu, al-Attas juga merupakan anggota *The Advisory Board of al-Hikma Islamic Translation Series*, Institute of Global Cultural Studies, Birmingham University, SUNY, Brigham Young University. Anggota *The Advisory Board of the Royal Academy for Islamic Civilization Research, Encyclopedia of Arab Islamic Civilization*, Amman, Yordania, dan anggota *The Assembly of the Parliament of Cultures, International Cultures Foundation*, di Turki. Nama al-Attas juga masuk dalam daftar nama pemikir dunia dalam buku yang diterbitkan oleh sebuah *foundation* yang bernama The Cranlana Program yang berjudul *Powerful Ideas: perspectives on the Good Society* pada tahun 2002.<sup>50</sup> Serta namanya disebutkan dalam majalah tahunan The Muslim 500 edisi 2022 yang diterbitkan oleh *The Royal Islamic Strategic Studies Centre* di Amman, Yordania.<sup>51</sup>

Menurut pengakuan Wan Mohd Nor Wan Daud, bahwa al-Attas merupakan satu-satunya ilmuan dari Malaysia yang menguasai berbagai disiplin keilmuan, mulai dari ilmu agama, metafisika, teologi, filsafat, pendidikan, filologi, persuratan, seni, arsitek, hingga ilmu militer.<sup>52</sup> Al-Attas dikenal dengan idenya tentang ‘islamisasi’ ilmu-ilmu kontemporer.<sup>53</sup> Dia juga dikenal dan diakui oleh dunia melalui pemikirannya yang kritis dalam memandang hakikat peradaban Barat. Gagasan besarnya tersebut tertuang dalam tulisannya yang berjudul *The Dewesternization of Knowledge*.<sup>54</sup> Dibandingkan pemikir yang lain, al-Attas mengungkapkan pandangan yang lebih sistematis, filosofis, dan mendasar tentang peradaban Barat.<sup>55</sup> Pemahamannya yang mendalam tentang metafisika para sufi membuatnya mampu memformulasikan

---

<sup>49</sup> Husaini, *Mengenal Sosok Dan Pemikiran Syed Mubammad Naquib Al-Attas Dan Wan Mohd Nor Wan Daud*, 8-9.

<sup>50</sup> Husaini.

<sup>51</sup> Abdallah Schleifer (Ed.), Tarek Elgawhary (Ed.), and Aftab Ahmed (Ed.), “The Muslim 500 The World’s Most Influential Muslims 2022,” *The Royal Islamic Strategic Studies Centre* (Amman, 2021), 122.

<sup>52</sup> Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Naquib Al-Attas*, 21.

<sup>53</sup> Kurniawan, “Islamisasi Ilmu Pengetahuan Studi Kritis Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas.” *Tsaqofah: Jurnal Pendidikan Islam* 1, no. 1 (2021): 1–14.

<sup>54</sup> Husaini, *Mengenal Sosok Dan Pemikiran Syed Mubammad Naquib Al-Attas Dan Wan Mohd Nor Wan Daud*, 10.

<sup>55</sup> Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 235.

konsepsi metafisika para sufi menjadi lebih relevan dalam menghadapi tantangan pemikiran Barat kontemporer, termasuk tentang memahami hakikat manusia.

### C. Wordview Peradaban Barat tentang Manusia

Secara umum, *worldview* atau pandangan dunia sering diartikan sebagai filsafat hidup atau prinsip hidup.<sup>56</sup> *Worldview* itu sendiri masuk dalam ranah epistemologi, akan tetapi obyek tinjauannya pada umumnya adalah konsep metafisika. Istilah ini merupakan penerjemahan dari istilah bahasa Jerman, yaitu *weltanschauung* yang bermakna 'intuisi-dunia (*world-intuition*)' yang diperoleh melalui kotemplasi pada realitas.<sup>57</sup> Dengan kata lain, *worldview* dalam konteks ini adalah cara pandang metafisika (*metaphysical worldview*), yaitu suatu proyeksi atas pandangan tentang realitas dan kebenaran yang terdiri dari beberapa konsep yang fundamental. Salah satu konsep yang mendasar tersebut adalah tentang manusia (*of man*).<sup>58</sup> James W. Sire memasukkan pertanyaan tentang hakikat manusia sebagai satu dari tujuh pertanyaan fundamental dalam pembahasan *worldview*.<sup>59</sup>

Sejauh penelusuran, tidak didapati adanya pemikir, terutama dari pemikir Barat yang menjelaskan tentang Barat modern dalam konteks landasan *worldview*nya dengan sistematis, filosofis, dan mendasar selain al-Attas. Meskipun al-Attas dikategorikan sebagai pihak *outsider*, namun secara metodologis, perspektif *outsider* pada dasarnya dapat dipertimbangkan dengan alasan adanya kecenderungan yang lebih obyektif dibandingkan perspektif *insider* yang seringkali dipengaruhi bias dan kesimpulan bawaan.<sup>60</sup> Maka perspektif *outsider* (dalam hal ini al-Attas) akan dibandingkan dengan pandangan kalangan *insider*, yakni kalangan pemikir dan penulis Barat itu sendiri.

Al-Attas menyebutkan bahwa peradaban Barat modern adalah suatu peradaban yang telah berevolusi dari pencampuran historis atas budaya, filsafat, nilai, serta aspirasi dari Yunani kuno dan Romawi, serta

---

<sup>56</sup> Kholid et. al. Muslih, *Worldview Islam* (Ponorogo: Pusat Islamisasi Ilmu (PII), 2018), vii.

<sup>57</sup> Naugle, *Worldview The History of a Concept*, 59.

<sup>58</sup> Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995), 4-5.

<sup>59</sup> James W. Sire, *The Universe Next Door* (Illinois: InterVarsity Press, 2009), 22.

<sup>60</sup> Xu Lui and David Burnett, "Insider-Outsider: Methodological Reflections on Collaborative Intercultural Research," *Humanities and Social Science Communications* 9, no. 314 (2022): 1–8, <https://doi.org/10.1057/s41599-022-01336-9>.

penggabungan keduanya dengan agama Yahudi serta Kristen, kemudian perkembangan dan pembentukannya berikutnya dengan unsur-unsur budaya bangsa Latin, Jerman, Seltik, dan Nordik.<sup>61</sup> Agama telah diceraikan dari kehidupan manusia menjadi sifat bawaan dari peradaban tersebut.<sup>62</sup> Sejarawan Barat seperti Onians, R.B, Arthur, W.H.A, Jones, W.TC, atau William McNeill, umumnya menganggap Yunani sebagai pondasi dari peradaban Barat, dan bukan Kristen.<sup>63</sup> Rolf Petri menyatakan Eropa sebagai sebuah wilayah yang menjadi tempat kelahiran peradaban Barat sejak awal telah diidentikan dengan peradaban Yunani.<sup>64</sup>

Peradaban Barat merupakan peradaban yang memiliki sejarah yang panjang hingga menjadi bentuknya saat ini. Menurut James W. Sire, peradaban Barat pada beberapa abad belakangan ini setidaknya telah mengalami dua kali 'pergeseran (*shift*)' *worldview*, yaitu pertama dari era pra-modern (abad pertengahan) yang masih kental dengan nuansa teistik, kemudian masuk pada era modern yang dimulai oleh tokoh rasionalisme Descartes dengan penekanan pada penggunaan rasio (*ratio*), dan kedua dari era modern masuk pada era pasca-modern dengan eksponen utamanya adalah tokoh nihilis, yaitu Friedrich Nietzsche.<sup>65</sup>

Rasionalisme Barat merupakan proses fundamental yang menentukan aras sejarah dunia Barat.<sup>66</sup> Petri menjelaskan bagaimana agama Kristen mengalami 'pembayaran (*westernized*)' yang mula-mula mengakui bahwa rasio dan wahyu dapat direkonsiliasi dengan penekanan pada esensi moral dalam iman Kristen. Meskipun kemudian agama Kristen dapat mengambil tempat dalam modernisasi Barat, akan tetapi paham ateisme, skeptisisme, dan semangat saintifik modern menikmati kebebasan dengan menisbatkan diri pada klaim-klaim agama.<sup>67</sup> Turner menambahkan bahwa gabungan antara asketisme Protestan dengan

---

<sup>61</sup> Al-Attas, *Islam and Secularism*, 134.

<sup>62</sup> Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: Ta'dib International, 2019), 22.

<sup>63</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat Refleksi Tentang Westernisasi, Liberalisasi, Dan Islam* (Jakarta Selatan: INSISTS, 2012), 3.

<sup>64</sup> Rolf Petri, *A Short History of Western Ideology* (London: Bloomsbury Publishing Plc, 2018).

<sup>65</sup> Sire, *The Universe Next Door*, 217.

<sup>66</sup> Bryan S. Turner, *Orientalism, Post-Modernism, and Globalism* (London: Routledge Taylor & Francis e-Library, 2003), 10.

<sup>67</sup> Petri, *A Short History of Western Ideology*, 41.

Rasionalisme Barat telah menyebabkan de-mistifikasi dunia yang menjadikan segala sesuatu tunduk pada prinsip rasional.<sup>68</sup>

Al-Attas menjelaskan bahwa paham rasionalisme yang menekankan pada penggunaan rasio (*ratio*) serta penihilan fungsi intelek (*intellectus*<sup>69</sup>), berimplikasi pada penafian maujud-maujud metafisika termasuk hakikat ruhaniah manusia.<sup>71</sup> Rasio adalah sisi akal hewani manusia yang hanya mampu mengenali dan mengetahui perkara-perkara yang zahir dan fisik.<sup>72</sup> Peradaban Barat lebih menekankan rasio sebagai alat dan standar untuk mengukur kebenaran.<sup>73</sup> Maka kebenaran dan kenyataan adalah yang bersifat materi dan fisik. Berdasarkan paham rasionalisme ini manusia diidentifikasi memiliki kepribadian yang independen (*individualisme*<sup>74</sup>), dan akal (yakni rasio) yang digunakan untuk memahami realitas dilepaskan dari prinsip metafisik yang mendasarinya. Cara pandang ini menjadi karakteristik dari pemikiran modern dan pasca-modern.<sup>75</sup> Manusia hanya dipandang sebagai hewan yang berakal jasmani tanpa memiliki hakikat ruhani.<sup>76</sup>

Descartes yang merupakan bapak Rasionalisme Barat telah membuat klaim bahwa alam semesta merupakan entitas mekanis raksasa yang terdiri dari 'materi' yang dicerap oleh manusia melalui 'pikiran'. Manusia dalam pandangan Descartes tersusun antara 'tubuh' dan 'pikiran'.<sup>77</sup> Pembelahan atas realitas (*matter-mind*) yang dilakukan Descartes telah memaksa manusia Barat melihat realitas secara mendua yang disebut dengan Dualisme.<sup>78</sup> Kesimpulan ini dicapai oleh Descartes melalui penerapan metode keraguan sistematis/metodis (*systematic/methodic doubt*) yang berangkat dari argumennya 'cogito ergo sum'.<sup>79</sup> Immanuel Kant sebagai tokoh empirisisme yang mengkritik rasionalisme Descartes

---

<sup>68</sup> Turner, *Orientalism, Post-Modernism, and Globalism*, 141.

<sup>69</sup> *Intellectus* merupakan istilah bahasa Latin yang merujuk pada kemampuan pikiran dalam mengabstraksi obyek-obyek akliah (*intelligible*) yang bersifat metafisika. Bedakan dengan *ratio* yang bersifat diskursif. Lihat glosarium dalam Frithjof Schuon, *Logic and Transcendence* (Indiana: World Wisdom, Inc., 2009), 287.

<sup>70</sup> Isom Moh. Mudin and Andin Desnafitri, "Al-Attas on Intellect and It's Relevance to the Islamization of Knowledge," *Khatulistiwa Journal of Islamic Studies* 9, no. 2 (2019): 5–19.

<sup>71</sup> Al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, 195.

<sup>72</sup> Al-Attas, 23.

<sup>73</sup> Abdul Rohman, Amir Reza, and Muhammad Ari Firdausi, "Melacak Makna Worldview: Worldview Barat Dan Islam," *Kanaz Philosophia* 7, no. 1 (2021): 45–64.

<sup>74</sup> Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu* (Petaling Jaya: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), 1990), 51.

<sup>75</sup> Willam Chittick (Ed.), *The Essential of Seyyed Hossein Nasr* (Indiana: World Wisdom, Inc., 2007), 141.

<sup>76</sup> Al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, 201.

<sup>77</sup> Anthony Kenny, *The Rise of Modern Philosophy* (New York: Clarendon Press Oxford, 2006), 217.

<sup>78</sup> Sire, *The Universe Next Door*, 67.

<sup>79</sup> Kenny, *The Rise of Modern Philosophy*, 36.

bahkan mengadopsi paham dualisme<sup>80</sup>, meski dengan bentuk yang berbeda.<sup>81</sup>

Oleh karena itu, menurut al-Attas, dualisme sebagai paham yang mengakui penduaan mutlak itu merasuk dalam setiap unsur kehidupan dan filsafat Barat.<sup>82</sup> Dualisme adalah perspektif yang melihat materi dan spirit, serta tubuh dan jiwa manusia sebagai dua entitas yang terpisah.<sup>83</sup> Penekanan pada sisi rasional yang merupakan aspek material manusia dianggap sebagai prinsip utama, dengan mengangkat keraguan metodis (*methodic doubt*) sebagai alat epistemologis sejak diterimanya pembelahan pikiran (*mind*) dan tubuh (*body*) oleh Descartes menjadi pemicu kecenderungan pemikiran ke arah antroposentrik.<sup>84</sup> Pandangan ini menjadi dasar asumsi bahwa manusia dapat melakukan segala hal yang diinginkan hasratnya.<sup>85</sup>

Sire menyatakan bahwa ‘pergeseran’ pandangan dunia Barat dari teistik menjadi naturalistik terjadi pada rentang abad 1600-1750. Diawali oleh dualisme ‘jiwa-materi’, kalangan naturalis mengambil jalan untuk mensubordinasi ‘jiwa’ berada di bawah kategori ‘materi’.<sup>86</sup> Dari paham naturalisme ini kemudian lahir paham humanisme yang berwatak ateistik dengan menolak Tuhan sebagai penentu nilai dan kebenaran.<sup>87</sup> Humanisme merupakan buah dari cara pandang antroposentrik yang menekankan pada diri manusia sebagai ukuran segala sesuatu.<sup>88</sup> Pada mulanya, humanisme belum menjadi tandingan agama, melainkan hanya

---

<sup>80</sup> Prinsip dualisme yang diyakini oleh Kant adalah *transcendental-dualism* yang membedakan antara *noumena* (sesuatu itu sendiri) dengan *phenomena* (penampakan dalam dunia luaran). Bedakan dengan dualisme Kartesian yaitu *substance-dualism*. Lihat keterangan Patrick R. Frierson, *What Is the Human Being?* (New York: Routledge, 2013), 169.

<sup>81</sup> Frierson.

<sup>82</sup> Al-Attas, *Islam and Secularism*, 134-135.

<sup>83</sup> Nur Hasan, “Kritik Islamic Worldview Syed Muhammad Naquib Al-Attas Terhadap Western Worldview,” *Maraji: Jurnal Studi Keislaman* 1, no. 1 (2014): 115–45.

<sup>84</sup> Muhammad Zainiy (Ed.) Uthman, Suleiman Mohammed Hussein (Ed.) Boayo, and Mohd Hilmi (Ed.) Ramli, *Thinking Framework* (Kuala Lumpur: RZS-CASIS Universiti Teknologi Malaysia, 2020), 45-46, 48.

<sup>85</sup> Mahmudin Mahmudin, Zayyadi Ahmad, and Abdul Basit, “Islamic Epistemology Paradigm: Worldview of Interdisciplinary Islamic Studies Syed Muhammad Naqueb Al-Attas,” *International Journal of Social Science and Religion (IJSSR)* 2, no. 1 (2021): 23–42, <https://doi.org/10.53639/ijssr.v2i1.41>.

<sup>86</sup> Sire, *The Universe Next Door*, 67.

<sup>87</sup> Sire, *The Universe Next Door*, 77.

<sup>88</sup> Siti Hadija Mohd, “Secular Humanism and Islamic Humanism – Is There a Common Ground?,” *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)* 3, no. 1 (2019): 33, <https://doi.org/10.30829/juspi.v3i1.4025>.

merupakan kepercayaan sekelompok orang atas nilai pendidikan (*literae humaniores*) dari bangsa Yunani dan Latin kuno.<sup>89</sup>

Pada perkembangan selanjutnya, humanisme menjadi doktrin yang mirip dengan agama.<sup>90</sup> Manusia dianggap independen dan tidak butuh Tuhan dan agama, bahkan paham humanisme sekuler menjadi rival dari agama.<sup>91</sup> Kalangan humanis modern mengakui paham humanisme sebagai; 1) Keyakinan pada sains serta menolak ide supranatural; 2) Etika didasarkan hanya pada rasio dan empati sesama manusia; dan 3) Percaya bahwa tidak ada akhirat maupun tujuan dari alam semesta, kehidupan manusia hanya untuk merealisasikan kebahagiaan di dunia.<sup>92</sup> Humanisme sekuler percaya pada martabat dan nilai manusia untuk memperoleh kesadaran diri melalui rasio.<sup>93</sup> Sosok manusia dalam paham humanisme yang menekankan pada rasio serta menolak intelek, secara gradual melakukan de-sakralisasi atas alam semesta dari unsur spiritual.<sup>94</sup> Dari sini terlihat adanya paham sekularisme yang senantiasa menolak setiap elemen agama, bahwa manusia itu bebas tanpa dipengaruhi dan dikekang oleh otoritas agama dan iman.<sup>95</sup>

Berdasarkan hal ini, Harvey Cox dalam bukunya *The Secular City* menyatakan bahwa sekularisme terdiri dari tiga elemen dasar; 1) Pelepasan doktrin mitologis-spiritual tentang alam semesta, 2) Penghapusan unsur sakral (agama) dari politik dan negara, dan 3) Pembersihan nilai-nilai dari unsur agama.<sup>96</sup> Sekularisasi dimaknai sebagai pergeseran (*shift*) cara berpikir dari keyakinan supranatural kepada mentalitas rasional dalam masyarakat modern.<sup>97</sup> Paham naturalisme yang mendominasi pemikiran Barat mengarah pada nihilisme serta menjadi alasan munculnya dilema modernitas sekuler ini, yaitu tidak adanya Tuhan, sosok transenden dan adikuasa menyebabkan hilangnya penentu nilai normatif dalam kehidupan manusia.<sup>98</sup> Tidak adanya penentu nilai, maka Barat mengganti 'suaka metafisika' dari agama kepada tragedi.<sup>99</sup>

---

<sup>89</sup> Kenny, *The Rise of Modern Philosophy*.

<sup>90</sup> Al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, 26.

<sup>91</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat Refleksi Tentang Westernisasi, Liberalisasi, Dan Islam* (Jakarta Selatan: INSISTS, 2012) 50-56.

<sup>92</sup> Humanist UK, "Defining Humanism," Humanism, 2022, <https://humanists.uk/humanism/>.

<sup>93</sup> Mulyana, "Humanisme Dan Tantangan Kehidupan Beragama," *Religious: Jurnal Agama Dan Lintas Budaya* 1, no. 1 (2016): 41–51, <https://doi.org/https://doi.org/10.15575/rjsalb.v1i1.1382>.

<sup>94</sup> Nasr, *Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man*, 6.

<sup>95</sup> Mahmudin, Ahmad, and Basit, "Islamic Epistemology Paradigm: Worldview of Interdisciplinary Islamic Studies Syed Muhammad Naqeb Al-Attas."

<sup>96</sup> Harvey Cox, *The Secular City* (New Jersey: Princeton University Press, 2013), 22.

<sup>97</sup> Graeme Smith, *A Short History of Secularism* (London: I.B. Tauris, 2008).

<sup>98</sup> Ronald E. Osborn, *Humanism and The Death of God* (Oxford: Oxford University Press, 2017), 57.

<sup>99</sup> Julian Young, *The Philosophy of Tragedy* (New York: Cambridge University Press, 2013), 266.

Tragedi menjadi cara pandang peradaban Barat dalam melihat hakikat kehidupan manusia.<sup>100</sup> Raymond Gauss dalam pengantarnya pada terjemahan *The Birth of Tragedy* karya Nietzsche menceritakan tentang penyakit masyarakat modern yang melihat kehidupan secara tragis. Schiller, Holderlin, Hegel, Marx, Wagner, dan juga Nietzsche sepakat dalam mendiagnosa penyakit manusia modern tersebut.<sup>101</sup> Peradaban Barat menganut pandangan hidup yang tragis, yaitu menerima pengalaman kesengsaraan hidup sebagai suatu kepercayaan yang mutlak yang mempengaruhi peran manusia di dunia.<sup>102</sup> Petri mengakui bahwa peradaban Barat melihat sejarah sebagai sekumpulan peristiwa yang penuh dengan penderitaan.<sup>103</sup> Bagi Hegel 'kesadaran tidak bahagia (*unhappy consciousness*)' merupakan akhir dari tragedi, dia menghadirkan istilah 'matinya Tuhan (*death of God*)' sebagai sebuah pernyataan tidak bahagia yang mengekspresikan hilangnya segala sesuatu yang bersifat substansial.<sup>104</sup>

Bagi al-Attas, tragedi bukan sekedar pentas drama dalam seni, melainkan bermakna filosofis berupa drama kehidupan yang dialami dan disadari oleh manusia yang menolak agama dan jauh dari Tuhan.<sup>105</sup> Para pemikir Barat pula mengakui bahwa tragedi telah berubah menjadi sebuah pemikiran dalam filsafat daripada sekedar seni.<sup>106</sup> Istilah tragedi menggambarkan keadaan penuh duka yang langsung menghentak kesadaran eksistensial manusia.<sup>107</sup> Akibat dari paham dualisme yang mengikrarkan dua hakikat yang saling bertentangan, maka hal tersebut menimbulkan keraguan dan ketegangan jiwa, sebagai watak tragis tanpa kepastian dari kehidupan manusia dalam pandangan Barat.<sup>108</sup> Oleh sebabnya, Hegel kemudian menyimpulkan bahwa esensi dari tragedi

---

<sup>100</sup> Al-Attas, *Islam and Secularism*, 137.

<sup>101</sup> Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy and Other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), xii-xiii.

<sup>102</sup> Al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, 21.

<sup>103</sup> Petri, *A Short History of Western Ideology*, 42.

<sup>104</sup> Williams, *Tragedy, Recognition, and The Death of God*, 1.

<sup>105</sup> Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995), 99.

<sup>106</sup> Miguel de Beistegui and Simon Sparks, *Tragedy and Philosophy* (London: Routledge, 2000).

<sup>107</sup> Ismail Al-'Alam, *Tasanwif Dan Tragedi Kritik Kebudayaan Perspektif Syed Mubammad Naquib Al-Attas* (Yogyakarta: Yayasan Bentala Tamaddun Nusantara, 2020), 107.

<sup>108</sup> Al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, 21.

adalah konflik atau perseteruan antara dua kekuatan yang tidak dapat didamaikan.<sup>109</sup>

Maka, jika ditinjau dari perspektif *worldview*, bagi al-Attas peradaban Barat terdiri dari beberapa elemen atau pilar dasar yaitu, rasionalisme, dualisme, humanisme, sekularisme dan tragedi.<sup>110</sup> Pada dasarnya setiap elemen ini yang terhubung antara satu dan yang lain terbentuk dari sekaligus membentuk cara pandang tentang manusia. Bahkan pada kenyataannya, manusia era modern yang memang terbentuk dari nilai-nilai Barat adalah sosok manusia yang menurut Nasr telah mengalami krisis spiritual yang akut yang kemudian berdampak pada kerusakan lingkungan serta memberikan kebebasan penuh pada sisi kebinatangan manusia.<sup>111</sup> William Barrett mengakui bahwa sejak adanya dualisme Kartesian antara 'ego' dan 'dunia luaran', maka filsafat Barat modern berangkat dari paham subyektivisme radikal, yakni subyek (manusia) menghadapi obyek (alam) dengan nuansa antagonisme yang terselubung yang memaknai alam hanya sebagai lahan jajahan.<sup>112</sup>

Gabungan dari elemen-elemen dasar dalam *worldview* Barat membentuk bagaimana cara peradaban ini memandang manusia. Manusia dalam padangan Barat tergambar dalam istilah '*homo*' atau '*humanus*' yang berasal dari kosakata Yunani dan Romawi (Latin) yang kemudian diadopsi kalangan antropolog untuk merujuk pada sosok manusia dan yang serupa manusia (*hominid*) yang memiliki nenek moyang yang sama.<sup>113</sup> Istilah ini mengandung makna semantik yang selaras dengan pandangan peradaban Barat tentang manusia yang menekankan pada sisi jasad yang merupakan materi atau sisi hewannya. Dari sini kemudian muncul ragam istilah yang diafiksasi dengan terma itu seperti *homo sapiens*, *homo economicus*, dan *homo sociologicus*.

Melalui proses sekularisasi yang dialami dan disadari oleh manusia Barat, ide tentang manusia sebagai jiwa telah ditolak. Tokoh empirisisme Barat, David Hume menolak bahwa jiwa (*self*) bisa ditemukan pada kesadaran manusia. Demikian pula Jean-Paul Sartre menyatakan bahwa jiwa, jika bukan sebuah ilusi, maka ia tidak akan pernah dapat diketahui.<sup>114</sup> Hal ini didasarkan pada paham dualistik jiwa-tubuh tentang

---

<sup>109</sup> Williams, *Tragedy, Recognition, and The Death of God*.

<sup>110</sup> Al-Attas, *Islam and Secularism*, 137.

<sup>111</sup> Nasr, *Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man*, 7-9, 18.

<sup>112</sup> William Barrett, *Irrational Man* (New York: Anchor Books, n.d.), 167.

<sup>113</sup> Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *On Justice and The Nature of Man* (Kuala Lumpur: IBFIM, 2015), 27.

<sup>114</sup> Robert C. Solomon and Kathleen M. Higgins, *The Big Questions* (Belmont: Wadsworth Cengage Learning, 2010), Wadsworth Cengage Learning, 206.

hakikat manusia. Apa yang menjadi kepastian berdasarkan persepsi inderawi hanya hakikat fisik dari manusia sebagai 'tubuh' bukan jiwa.<sup>115</sup> Jiwa kemudian diidentifikasi sebagai 'sesuatu' yang alami dan melengkapi realitas fisik. Alami dimaknai sebagai 'sesuatu' yang meskipun bukan materi (*immaterial*), hal itu bukan pula sesuatu yang bersifat spiritual. 'Sesuatu' yang berasal dari yang fisik itu mempunyai daya rasio yang disebut dengan 'pikiran' (*mind*), dimana konsep tersebut didasarkan pada argumen *cogito* Descartes.<sup>116</sup>

Manusia kemudian didefinisikan sebagai hewan yang berakal, dimana 'berakal' dipahami hanya sebagai daya rasio, dan 'hewan' sebagai binatang.<sup>117</sup> Cara pandang ini lebih menekankan manusia pada sisi hewannya atau asal usul kebinatangannya.<sup>118</sup> Rasio yang merupakan sisi akal hewani manusia, hanya mampu mengenali hal-hal yang fisik sehingga menafikan yang metafisik. Pada akhirnya manusia diceraikan dari asal usul transendennya menjadi sekedar produk evolusi biologis.<sup>119</sup> Lebih jauh, paham naturalisme Barat yang berangkat dari pandangan materialisme dan reduksionisme mengklaim bahwa kemampuan kognitif manusia justru direduksi hanya pada proses fisik yang terjadi pada otak.<sup>120</sup>

Keyakinan Subyektivisme dalam paham naturalisme melahirkan tren eksistensialisme yang menekankan pada perspektif dalam melihat diri manusia itu bebas namun juga terbatas dalam menghadapi dunia yang penuh dengan kemungkinan. Sartre sebagai tokoh eksistensial Perancis kemudian memaknai hakikat manusia dalam perspektif humanisme eksistensial '*manusia itu tidak lain kecuali apa yang dia tentukan bagi dirinya sendiri*'.<sup>121</sup> Konsep sekuler tentang manusia didasarkan pada teori evolusionis dan positivis yang berangkat dari cara pandang naturalisme tersebut.<sup>122</sup> Manusia dianggap sebagai binatang yang tidak memiliki signifikasi apapun di alam semesta.<sup>123</sup> Charles Darwin mengklaim bahwa

---

<sup>115</sup> Sire, *The Universe Next Door*, 67.

<sup>116</sup> Al-Attas, 26.

<sup>117</sup> Al-Attas, 26-27.

<sup>118</sup> Alija Ali Izetbegovic, *Islam Between East and West* (Oak Brook: American Trust Publications, 2012), 32.

<sup>119</sup> Zarkasyi, *Misykat Refleksi Tentang Westernisasi, Liberalisasi, Dan Islam*, 56.

<sup>120</sup> Frierson, *What Is the Human Being?*, 166.

<sup>121</sup> Frierson., 231.

<sup>122</sup> Al-Attas, *On Justice and The Nature of Man*, 29.

<sup>123</sup> Nasr, *Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man*, 37.

manusia merupakan produk evolusi biologis, hal ini menurut sebagian kalangan dianggap sebagai keputusasaan pada makna kehidupan, menjadikan manusia tidak lebih kecuali hanya sebagai binatang.<sup>124</sup>

Selanjutnya, akibat dari penerimaan keraguan metodis (*methodic doubt*) dari paham rasionalisme serta ketegangan batin (*inner tension*) yang disebabkan unsur konflik dan pertentangan nilai dalam paham dualisme menciptakan hasrat yang tidak terpuaskan dalam pencarian abadi yang menggambarkan kenyataan tragis manusia.<sup>125</sup> Bersamaan dengan paham humanisme melalui proses sekularisasi, menjadikan tragedi dibandingkan agama sebagai bentuk pengagungan tertinggi atas martabat manusia.<sup>126</sup> Perseturuan kelompok dan perorangan, keturunan biologis, kondisi alam bawah sadar, kondisi takluk oleh frustasinya sendiri, kondisi manusia berhadapan dengan misteri dunia, pencarian makna yang tak henti, serta absurditas kehidupan merupakan gambaran tragis dari kenyataan kehidupan manusia dalam pandangan Barat.<sup>127</sup>

#### D. Pandangan al-Attas tentang Hakikat Manusia

Pandangan al-Attas tentang manusia didasarkan pada *worldview* Islam, yakni suatu cara pandang yang orisinal dan tidak berubah mengenai hal-hal yang paling mendasar dalam kehidupan manusia, dan hal tersebut menjadi landasan bagaimana seorang muslim melihat realitas serta kebenaran.<sup>128</sup> Perspektif *worldview* Islam yang digunakan al-Attas ini sangat berbeda dengan cara pandangan peradaban Barat dalam melihat manusia. Sire menyatakan bahwa ada perbedaan dunia dalam perbedaan pandangan dunia (*worldview*).<sup>129</sup>

Serupa dengan definisi manusia pada umumnya, al-Attas juga mendefinisikan manusia dengan 'hewan yang berakal' atau *hayawan nathiq*<sup>130</sup>, namun al-Attas memaknainya secara berbeda, tidak seperti cara pandang Barat. Istilah 'hewan (*hayawan*)' merujuk pada akar katanya yaitu '*hayy*' yang bermakna suatu organisme yang memiliki daya hidup (*vital spirit*), yakni makhluk hidup. Meskipun istilah 'hewan' dapat merujuk pada makhluk hidup, namun yang dipahami secara umum

---

<sup>124</sup> Frierson, *What Is the Human Being?*, 146.

<sup>125</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 88.

<sup>126</sup> Al-Attas, 101.

<sup>127</sup> Al-Attas.

<sup>128</sup> Al-Attas, 4-5.

<sup>129</sup> Sire, *The Universe Next Door*, 16.

<sup>130</sup> Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Concept of Education in Islam* (Kuala Lumpur: Ta'dib International, 2018), 13.

adalah 'binatang (*beast*)', maka arti yang tepat dari kata 'hayawan' pada manusia bukan 'binatang', namun 'makhluk hidup'.<sup>131</sup> Pada aspek ini manusia memiliki sisi jiwa yang disebut dengan '*nafs hayawaniyyah*' yaitu jiwa kehidupan (*animal/vital soul*).<sup>132</sup>

Jiwa kehidupan (*vital soul*) yang bertempat pada tubuh manusia ini berfungsi sebagai daya hidup dan pertumbuhan fisik. Jiwa ini juga terdapat pada jenis makhluk hidup yang lain seperti hewan dan tumbuhan. Tubuh disebut mati jika jiwa ini telah lepas dari badan.<sup>133</sup> Jiwa kehidupan pada tanaman berfungsi hanya sebagai daya untuk memperoleh nutrisi (*al-ghadziyyah*), daya bertumbuh (*al-namiyyah*), dan daya reproduksi (*al-muwallidah*). Adapun pada hewan, daya jiwa ini bertambah dengan kemampuan untuk bergerak (*al-muharrakah*) dan kemampuan perseptif (*al-mudrikah*).<sup>134</sup>

Jiwa ini pada manusia memiliki daya penggerak (*motive*) dan daya perseptif (*perceptive*). Daya penggerak berfungsi sebagai pembangkit (*al-ba'itsah*) dan aktif sebagai eksekutor (*al-fa'ilah*). Daya pembangkit ini bersifat appetitif (*nuzu'iyyah*), fungsinya diarahkan pada dua daya turunannya, yaitu daya hasrat (*al-syahwaniyyah*) dan daya gejolak (*al-ghadhabiyyah*). Sedangkan fungsinya sebagai eksekutor aktif adalah menginisiasi dan mengkomunikasikan gerak, mulai dari saraf, otot, urat daging, serta sendi dalam memenuhi keinginan hasrat.<sup>135</sup>

Adapun daya perseptif manusia secara umum terbagi menjadi dua, pertama indera eksternal (*al-hawass*), yaitu peraba, penciuman, pengecap, penglihatan, dan pendengaran. Kedua indera internal, yaitu *common sense* (*al-hiss al-musyarak*), daya representatif (*al-khiyaliyyah*), daya estimatif (*al-wahmiyyah*), daya ingat (*al-hafizhah/al-dzakirah*), dan daya imajinatif (*al-mutakhayyilah*).<sup>136</sup> Khusus untuk daya imajinatif, dalam jiwa manusia, daya ini menjadi daya imajinasi rasional (*al-mufakkirah*).<sup>137</sup> Indera eksternal dan internal terhubung satu sama

---

<sup>131</sup> Al-Attas, *On Justice and The Nature of Man*, 31.

<sup>132</sup> Al-Attas, *Islam and Secularism*, 141.

<sup>133</sup> Al-Attas, *On Justice and The Nature of Man*, 37.

<sup>134</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 148-149.

<sup>135</sup> Al-Attas, 149.

<sup>136</sup> Al-Attas, 149-153.

<sup>137</sup> Al-Attas, 154.

lainnya, meskipun indera internal tidak memiliki organ khusus seperti indera eksternal, namun seluruh fungsinya terpusat pada otak.<sup>138</sup>

Sedangkan istilah ‘berakal (*nathiq*)’ berasal dari akar katanya yaitu ‘*nuthq*’ yang bermakna ‘ucapan’. Hal itu merujuk pada asal usul bahasa yang melekat secara inheren dalam kemampuan kognitif jiwa manusia yang disebut dengan ‘*nafs nathiqah*’ yaitu jiwa artikulatif (*articulate soul*).<sup>139</sup> Jiwa artikulatif ini disebut juga jiwa rasional, sebab manusia mempunyai kemampuan untuk memformulasikan makna (*dzu nuthq*) yang kemudian membentuk rasionalitasnya.<sup>140</sup> Daya ‘berkata-kata’ dari jiwa ini didasarkan pada al-Qur’an, surat al-A’raf: 172, tentang Perjanjian (*Mitsaq*) dalam redaksi ‘Ya kami bersaksi! (*bala syahidna*)’. Hal ini menunjukkan bahwa jiwa manusia memiliki kemampuan untuk berkata-kata. Oleh karena itu, al-Attas kemudian mendefinisikan manusia sebagai makhluk hidup yang berkata-kata (*the living being that speaks*).<sup>141</sup>

Jiwa artikulatif ini adalah jiwa yang ditiupkan oleh Allah pada tubuh manusia.<sup>142</sup> Hal ini bermakna bahwa jiwa artikulatif ini berasal dari alam yang disebut oleh al-Attas sebagai alam *al-malakut* atau alam *al-amr*.<sup>143</sup> Jiwa ini yang diajarkan Allah tentang ilmu segala sesuatu (*al-asma*’), yaitu ilmu tentang aksiden dan sifat dari obyek inderawi (*mahsusat*) dan intelek (*ma’qulat*).<sup>144</sup> Jiwa ini pula diberikan sedikit pengetahuan tentang ruh dan hakikat jiwa manusia, yang dengannya manusia mengenal (*ma’rifah*) Tuhannya.<sup>145</sup> Menurut al-Attas, al-Qur’an menggunakan ragam istilah yang merujuk pada jiwa artikulatif ini, yaitu hati (*qalb*), jiwa atau diri (*nafs*), roh (*ruh*), dan akal (*‘aql*).<sup>146</sup> Baginya istilah *qalb*, *nafs*, *ruh*, dan *‘aql* bukan hanya sekedar nama saja, namun mengindikasikan hakikat spesifiknya masing-masing.<sup>147</sup>

Meskipun demikian semua nama itu merujuk pada entitas yang sama, perbedaannya hanya pada *modes* atau keadaannya (*ahwal*). Jika entitas itu melibatkan kemampuan untuk berpikir dan memahami maka disebut dengan *‘aql* (*intellect*)<sup>148</sup>, ketika hal itu menguasai tubuh kasar, maka disebut dengan *nafs* (*soul*), ketika ia menerima iluminasi yang bersifat

---

<sup>138</sup> Al-Attas, 154-155.

<sup>139</sup> Al-Attas, *On Justice and The Nature of Man*, 31.

<sup>140</sup> Al-Attas, *The Concept of Education in Islam*, 14.

<sup>141</sup> Al-Attas, *On Justice and The Nature of Man*, 31.

<sup>142</sup> Al-Attas, 35.

<sup>143</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 146.

<sup>144</sup> Al-Attas, 143.

<sup>145</sup> Al-Attas.

<sup>146</sup> Al-Attas, 143-144.

<sup>147</sup> Al-Attas, *On Justice and The Nature of Man*, 33.

<sup>148</sup> Ini adalah redaksi al-Attas sendiri yang tertulis di dalam bukunya. Lihat *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*,

intuitif, maka disebut *qalb* (*heart*), dan ketika ia kembali ke dunianya berupa alam abstrak, maka disebut dengan *ruh* (*spirit*). Bahkan pada hakikatnya, entitas itu senantiasa memanifestasi dirinya dengan seluruh ragam keadaan wujudnya.<sup>149</sup> Empat istilah ini pula mengandung makna ganda, yakni makna spiritual dan makna fisikal.<sup>150</sup>

Al-Attas hendak menunjukkan bahwa konsep 'rasional' dalam Islam tidak melakukan dikotomi antara rasio (*ratio*) dan intelek (*intellectus*) sebagaimana cara pandang dualisme peradaban Barat yang kemudian melahirkan paham rasionalisme disebabkan proses sekularisasi.<sup>151</sup> Bagi peradaban Barat, akal manusia itu mengalami dualisme yang terbagi kepada alat yang mampu merenungkan hakikat ruhaniah dan spiritual yang disebut *intellectus*, dan alat yang mampu memahami alam lahiriah dan material yang disebut dengan *ratio*.<sup>152</sup> Sebaliknya, konsep akal dalam Islam tidak bersifat dikotomis, istilah '*aql*' yang merujuk pada akal itu mengandung konsep rasio sekaligus intelek.<sup>153</sup> Akal ('*aql*') menurutnya merupakan istilah yang sinonim dengan *qalb*, yaitu organ kognitif spiritual yang disebut dengan hati.<sup>154</sup>

Selanjutnya, jiwa artikulatif atau rasional manusia memiliki dua daya intelek, yaitu intelek aktif (*amilah*) dan intelek kognitif (*alimah*). Fungsinya sebagai intelek aktif yaitu dasar dari gerakan tubuh. Intelek ini berperan sebagai nalar praktis (*practical reason*) yang mengarahkan tindakan manusia yang berkesesuaian dengan nalar teoritis pada intelek kognitif. Hubungannya dengan daya motif pada jiwa kehidupan (*animal/vital soul*) adalah pada mengikuti atau menolak hasrat, dimana dia memunculkan ragam emosi manusia. Sedangkan hubungannya dengan daya perseptif, maka dia mengatur obyek fisik serta menciptakan keahlian dan seni praktis manusia. Adapun kaitannya dengan daya imajinasi rasional, maka dia memunculkan premis-premis dan konklusi. Dalam mengatur tubuh manusia, intelek aktif memunculkan perilaku etis dengan mengenal keburukan dan kebajikan.<sup>155</sup>

---

<sup>149</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 148.

<sup>150</sup> Al-Attas, *On Justice and The Nature of Man*, 32.

<sup>151</sup> Al-Attas, *The Concept of Education in Islam*, 14.

<sup>152</sup> Al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, 192.

<sup>153</sup> Al-Attas, *The Concept of Education in Islam*, 14.

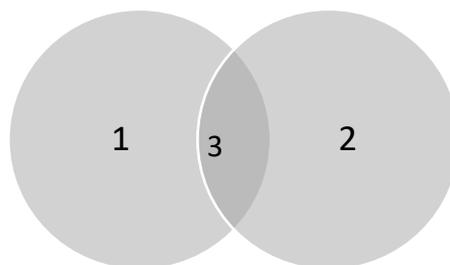
<sup>154</sup> Al-Attas.

<sup>155</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 155.

Sedangkan intelek kognitif sebagai penerima daya kreatif ilmu, daya ini adalah daya spekulatif (*nazhariyyah*). Intelek ini berperan sebagai nalar teoritis (*theoretical reason*), dimana dia memiliki kemampuan untuk mengabstraksi konsep-konsep intelek (*intelligibles*).<sup>156</sup> Intelek ini juga dapat terhubung dengan intelek tingkat tinggi (*al-'aql al-fa'al*) setelah melalui fase dari intelek material (*al-'aql al-hayulani*) hingga menjadi intelek perolehan (*al-'aql al-mustafad*).<sup>157</sup> Aspek jiwa manusia ini dapat menerima iluminasi tergantung tingkat kejernihan dan kemuliaan jiwa itu. Adapun jiwa yang paling mulia adalah jiwa para Nabi.<sup>158</sup>

Di sini al-Attas mengakui bahwa manusia memiliki dwi-hakikat (*dual nature*), bahwa manusia itu adalah tubuh (*body*) dan jiwa (*soul*), akan tetapi keduanya menjadi satu dalam sosok manusia.<sup>159</sup> Secara lebih tegas al-Attas menjelaskan bahwa manusia itu bukan tubuh dan bukan ruh secara mandiri, serta bukan pula gabungan (*composite*) dari keduanya, akan tetapi merupakan entitas ketiga yang terbentuk dari dua hakikat tersebut.<sup>160</sup> Pada dasarnya konsep ini merujuk pada konteks definisi logika tentang manusia sebagai 'hewan yang berakal'. Menurut al-Attas, gabungan dari 'hewan' dan 'berakal' itu mendefinisikan manusia, akan tetapi esensi (*quiddity*) manusia itu sendiri bukan gabungan itu.<sup>161</sup>

Gambar: Diagram Esensi Manusia



Sumber: *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, al-Attas (1995)

Berdasarkan diagram di atas, jika lingkaran 1 merepresentasikan *genus* yaitu 'hewan', dan lingkaran 2 merepresentasikan *differentia* yaitu 'berakal', maka 3 merepresentasikan *species* yaitu manusia. Demikian

<sup>156</sup> Al-Attas, 156.

<sup>157</sup> Al-Attas, 160-162.

<sup>158</sup> Al-Attas, 162-163.

<sup>159</sup> Al-Attas, 143.

<sup>160</sup> Al-Attas, *On Justice and The Nature of Man*, 35.

<sup>161</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 255.

pula jika 1 adalah substratum (*maddah*), sedangkan 2 adalah bentuk (*shurah*), maka 3 adalah materi (*jism*). Dalam konteks manusia, maka 1 adalah materi (*jism*) dalam bentuk tubuh manusia (*badan*), dan 2 adalah jiwa manusia baik jiwa kehidupan maupun rasional (*nafs*), maka 3 adalah manusia itu sendiri. Esensi (*quiddity*) manusia adalah sesuatu yang menjadikan manusia itu sebagai dirinya yaitu ke-diri-an (*very self*), bukan tubuh dan bukan jiwa; bukan materi dan bukan bentuk; serta bukan hewan dan bukan akal.<sup>162</sup>

Manusia itu bukan tubuh dan bukan pula jiwa merujuk pada keadaan sebelumnya tatkala manusia sebelum diciptakan, sedangkan maksud bahwa manusia bukan gabungan (*composite*) merujuk pada keadaan sesudahnya, dimana gabungan bermakna ketersusunan (*murakkab*) dari bagian-bagian yang tidak bisa bergabung menjadi satu kesatuan. Bagian-bagian yang tergabung tersebut tidak kehilangan karakteristik individual dan identitasnya masing-masing. Hal ini berimplikasi dualisme tubuh dan jiwa, akan tetapi manusia bukan merupakan dualisme, manusia adalah entitas ketiga yang terbentuk oleh dua entitas sebelumnya, yakni gabungan dari karakter esensial keduanya menjadi entitas yang benar-benar baru. Entitas ini berdasarkan penafsiran al-Attas pada ayat yang disebutkan dalam al-Qur'an, surat al-Mu'minun: 12-14 dengan istilah '*khalqan akhar*'.<sup>163</sup>

Al-Attas senantiasa mendasarkan pendapatnya berdasarkan konsep kesatuan yang disebut olehnya dengan metode tauhid pada ilmu (*tauhid method of knowledge*).<sup>164</sup> Konsep tauhid ini bertentangan secara diametral dengan paham dualisme. Dualisme menurut al-Attas pada hakikatnya adalah paham *syirik* menurut Islam.<sup>165</sup> Tauhid merupakan sentral dari segala dimensi kehidupan Islam, cara pandang, penggunaan logika, memahami realitas, dan sebagainya didasarkan pada konsep kesatuan. Islam tidak mengenal dikotomi atau pemisahan antara aspek internal (batin) dan eksternal (lahir), rasional dan intuisi, material dan

---

<sup>162</sup> Al-Attas, 227-228.

<sup>163</sup> Al-Attas, *On Justice and The Nature of Man*, 36.

<sup>164</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 3.

<sup>165</sup> Al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, 21.

spiritual, rasional dan moral, ilmu dan amal, sakral dan profan, idealitas dan realitas, serta dunia dan akhirat.<sup>166</sup>

Sebagai makhluk yang memiliki dwi-hakikat, maka setiap manusia memiliki dua jiwa (*nafsan*), yaitu jiwa dari intelek atau rasio (*nafs al-'aql*) atau jiwa pembeda (*nafs al-tamyiz*) dan jiwa dari tiupan (*nafs al-ruh*) atau jiwa kehidupan (*nafs al-hayat*). Kedua jiwa ini merujuk pada dualitas jiwa manusia, yaitu jiwa rasional yang berkata-kata (*nafs al-nathiqah*), dan jiwa penggerak kehidupan (*nafs al-hayawaniyyah*). Dua jiwa (*nafsan*) ini tidak bermakna dua jiwa yang independen dalam pengertian dualisme, namun merujuk pada satu entitas yang memiliki hakikat ganda, yaitu manusia.<sup>167</sup>

Istilah yang tepat untuk merujuk pada manusia menurut al-Attas adalah istilah '*insan*', dimana redaksi *khalqan akhar* dalam al-Qur'an merujuk pada manusia sebagai *insan*, yaitu anak Adam, dimana Adam adalah manusia pertama yang merupakan bapak dari manusia.<sup>168</sup> Karena manusia memiliki hakikat ganda, jika merujuk pada hakikat spiritual manusia, maka istilah *insan* yang digunakan, sedangkan jika merujuk pada hakikat fisik manusia, maka istilah *basyar* yang digunakan.<sup>169</sup> Meskipun demikian, hakikat biologis manusia sebagai *basyar* itu berbeda dengan jenis hewan disebabkan terasosiasinya dengan esensi hakikat spiritualnya sebagai *insan* yang tidak dapat dipisahkan dari hakikat fisiknya sebagai *basyar*.<sup>170</sup> Oleh karena itu manusia dianggap terpisah dari kerajaan (*kingdom*) hewan.<sup>171</sup>

Al-Attas menyatakan bahwa manusia merupakan ciptaan yang benar-benar baru yang kemudian dijadikan sebagai *Khalifah* Tuhan di atas muka bumi.<sup>172</sup> Menurutnya Adam merupakan *insan* yang pertama dan yang menjadi leluhur dari semua *insan* yang diciptakan dengan jiwa rasional yang memiliki daya aktif dan kognitif serta tubuh yang memiliki daya motif dan perseptif. Al-Attas secara tegas menyatakan bahwa manusia bukan '*homo*' bukan pula '*antropus*', yakni hasil evolusi biologis yang didasarkan pada paham sekularisme.<sup>173</sup> Al-Attas kemudian menyimpulkan bahwa manusia (*insan*) bukan *genus* dan bukan pula

---

<sup>166</sup> Nur Shadiq Sandimula, "Konsep Epistemologi Akal Dalam Perspektif Islam," *Potret Pemikiran* 23, no. 1 (2019): 1–19.

<sup>167</sup> Al-Attas, *On Justice and The Nature of Man*, 38.

<sup>168</sup> Al-Attas, 33.

<sup>169</sup> Al-Attas, 39.

<sup>170</sup> Al-Attas, 41.

<sup>171</sup> Salina Ahmad, "Al-Attas' Semantic Analysis in Tafsir: With Special Reference to On Justice and the Nature of Man," in *Persidangan Antarabangsa Pandangan Alam Dan Peradaban on the 8th to 10th*, 2019, 1–28.

<sup>172</sup> Al-Attas, *On Justice and The Nature of Man*, 45.

<sup>173</sup> Al-Attas, 47.

*species* secara biologis dalam paham antropolog, bahwa manusia bukan *homo sapiens*.<sup>174</sup>

Adapun individualitas dari manusia menurut al-Attas pada kenyataannya adalah pada jiwanya. Bahwa pertanggungjawaban perilaku moral dan etika dibebankan pada jiwa manusia. Artinya yang mengambil peran dalam diri manusia yang sebenarnya adalah aspek spiritual manusia, yaitu jiwa artikulatifnya (*nafs al-nathiqah*).<sup>175</sup> Yakni yang diindikasikan oleh setiap orang tatkala dia berkata 'Saya'.<sup>176</sup> Ragam istilah yaitu *'aql, qalb, ruh,* dan *nafs* yang merujuk pada jiwa manusia ini, semuanya mengindikasikan ketidak-terbagian, entitas yang identik, dan substansi spiritual sebagai realitas esensi terdalam manusia.<sup>177</sup> Dia adalah agen yang sebenarnya dalam diri manusia sebagai aspek kemanusiaannya (*insaniyyah*).<sup>178</sup> Jiwa itu yang menerima *amanah*, yakni sebagai *khalifah* di atas muka bumi.<sup>179</sup>

Terkait kemanusiaannya, aspek manusia (*insan*) ini yang secara sadar membuat Perjanjian (*mitsaq, ahd*) dengan Allah tatkala memberikan pernyataan '*bala syahidna*', bahwa jiwa manusia telah mengenal Allah sebagai Tuhan.<sup>180</sup> Al-Attas menjelaskan bahwa ikatan dan ketetapan manusia pada persaksian atau perjanjian (*covenant*) dengan Tuhan itu dan hakikat yang tetap berkenaan dengan tujuan, sikap, dan perilakunya merupakan ikatan dan ketetapan terhadap agama (*din*) dan ketundukannya kepada Tuhan (*al-islam*). Di sini al-Attas menjelaskan bahwa hakikat manusia adalah hamba (*abd'*) Tuhan.<sup>181</sup> Pengenalan dan agama itu terkait erat dalam hakikat diri manusia, hal itu merupakan hakikat sejati manusia sejak diciptakan yang disebut dengan '*fitrah*'. Oleh karena tujuan hidup manusia adalah mengenal dan beribadah kepada Tuhan, serta ketaatan kepada Tuhan yang sesuai dengan *fitrahnya*.<sup>182</sup>

Tatkala jiwa tersebut ditempatkan pada tubuh dan memikul peran gandanya sebagai *nafsan*, yakni sebagai *insan* sekaligus *basyar*, maka

---

<sup>174</sup> Al-Attas.

<sup>175</sup> Al-Attas, 38.

<sup>176</sup> Al-Attas, *The Concept of Education in Islam*, 15.

<sup>177</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 148.

<sup>178</sup> Al-Attas, *On Justice and The Nature of Man*, 39.

<sup>179</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 145.

<sup>180</sup> Al-Attas, *On Justice and The Nature of Man*, 36.

<sup>181</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 59.

<sup>182</sup> Al-Attas, 146.

aspek *insaniyyah* diliputi oleh aspek *basyariyyah* sehingga rentan untuk lupa atas Perjanjian (*mitsaq*) tersebut.<sup>183</sup> Dari sini kemudian al-Attas menyatakan bahwa manusia dinamakan *insan* karena bersifat lupa, dimana istilah *insan* berakar pada kata '*nasiya*' yang berarti lupa. Sedangkan sifat lupa tersebut menyebabkan kezaliman dan kebodohan pada diri manusia.<sup>184</sup> Jiwa *insaniyyah* itu senantiasa ingat tentang Perjanjian tersebut, namun ketika ditempatkan pada tubuh *basyariyyah*, maka jiwa *insaniyyah* menjadi lupa. Hal ini bermakna bahwa kelupaan itu berasal dari aspek *basyariyyah* manusia.<sup>185</sup> Aspek *basyariyyah* ini merupakan sumber dari sifat-sifat buruk pada manusia.<sup>186</sup>

Meski demikian, aspek *insaniyyah* dibekali dengan kemampuan berupa daya aktif dan kognitif jiwa *nafs al-nathiqah* untuk menundukkan aspek *basyariyyah* pada tubuhnya yang merupakan tempat jiwa *nafs al-hayawaniyyah*.<sup>187</sup> Tatkala jiwa manusia mampu menundukkan hasrat tubuhnya, maka manusia disebut telah mencapai kebebasan (*ikhtiyar*) daripada paksaan hasrat nafsu tubuhnya.<sup>188</sup> Proses penundukkan jiwa atas hasrat manusia ini melalui beberapa fase; pertama, jiwa yang rusak yang masih condong pada keburukan (*al-nafs al-ammarah bi al-su'*), kedua, jiwa dalam usaha menekankan hasrat nafsunya (*al-nafs al-lawwamah*), dan terakhir, jiwa yang mencapai kebersihan dan ketenangan (*al-nafs al-muthmainnah*).<sup>189</sup>

Jiwa yang terakhir ini (*al-nafs al-muthmainnah*) yang telah melalui proses pembersihan diri dengan ibadah, adalah jiwa yang telah kembali mengingat (*dzikr*) Perjanjian (*mitsaq*) dengan Tuhan (*ma'rifah*).<sup>190</sup> Menurut al-Attas '*thu'maninah*' adalah kebebasan dari kekhawatiran yang dihasilkan dari keraguan dan kegundahan, yaitu ketenangan, kepuasan, kebahagiaan, dan kedamaian tatkala jiwa itu tunduk kepada Allah.<sup>191</sup> Keadaan ketenangan ini disebut dengan '*sa'adah*', yaitu konsep kebahagiaan dalam Islam yang berdimensi duniawi dan *ukhrawi*.<sup>192</sup> Berdasarkan konsep ini, kebahagiaan hidup manusia selalu dikaitkan dengan keimanan dan keyakinan melalui mengingat Tuhan.<sup>193</sup>

---

<sup>183</sup> Al-Attas, *On Justice and The Nature of Man*, 44.

<sup>184</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 144-145.

<sup>185</sup> Al-Attas, *On Justice and The Nature of Man*, 44.

<sup>186</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 146.

<sup>187</sup> Al-Attas, *On Justice and The Nature of Man*, 37-38.

<sup>188</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 59-60.

<sup>189</sup> Al-Attas, *On Justice and The Nature of Man*, 38.

<sup>190</sup> Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, 60.

<sup>191</sup> Al-Attas, 105.

<sup>192</sup> Al-Attas, 91.

<sup>193</sup> Al-Attas, 105-106.

Istilah *sa'adah* ini berlawanan dengan istilah *syaqawah* yang menurut al-Attas merupakan istilah yang tepat untuk menggambarkan paham Tragedi dalam peradaban Barat.<sup>194</sup> Istilah *syaqawah* ini merupakan istilah generik yang mengandung seluruh bentuk kesengsaraan (*misery*) berupa ketakutan (*khauf*), kesedihan (*huzn*), kesempitan hati (*dhank*), penyesalan (*hasrat*), kehimpitan jiwa (*dhiq*), kegelisahan (*hamm*), penderitaan yang berat (*ghamm*), dan kesulitan hidup (*'usr*). Hal ini tidak lain adalah bentuk kesengsaraan karena jauh dari Tuhan dan petunjuk-Nya.<sup>195</sup> Adapun orang yang memiliki keimanan berupa keyakinan hati melalui mengingat Tuhan tidak akan pernah mengalami kesengsaraan tragis seperti yang dialami peradaban Barat.<sup>196</sup>

## E. Kesimpulan

Manusia dalam pandangan al-Attas merupakan anti-tesis dari konsep manusia menurut peradaban Barat. Konsep manusia menurutnya didasarkan pada istilah '*insan*' yang didefinisikan sebagai makhluk hidup yang berkata-kata (*hayawan al-nathiq*). Manusia adalah ciptaan yang baru yang memiliki dualitas jiwa namun menjadi satu dalam sosok manusia. Hakikat diri manusia adalah pada jiwa artikulatifnya (*nafs al-nathiqah*), yaitu jiwa yang telah mengambil Perjanjian (*mitsaq*) dengan Tuhan pada alam arwah, namun menjadi lupa tatkala menempati tubuh kasarnya. Kemampuan intelek aktif dan kognitif manusia dapat menundukkan hasrat hewani pada tubuhnya dengan melalui fase pemurnian jiwa hingga mencapai jiwa yang tenang (*nafs al-muthmainnah*). Kondisi jiwa ini ditandai dengan ketenangan batin dan kebahagiaan paripurna (*sa'adah*).

Penelitian lanjutan dapat dilakukan dengan menelaah aspek yang lebih terperinci mengenai konsepsi al-Attas tentang hakikat manusia, seperti fitrah teistik manusia, kebebasan manusia, serta konsep manusia ideal. Konsepsi al-Attas ini pula dapat digunakan dalam bidang studi humaniora. Sebab perspektif yang digunakan dalam studi humaniora saat ini pada dasarnya berangkat dari konsep dan pengalaman manusia Barat

---

<sup>194</sup> Al-Attas, 99.

<sup>195</sup> Al-Attas.

<sup>196</sup> Al-Attas, 103-104.

yang dipostulasi kemudian diterapkan pada budaya dan bangsa yang lain. Hal ini dapat berkontribusi dalam pengembangan kajian poskolonial.

### Daftar Pustaka

- Ahmad Rizal, Derry. "Konsep Manusia Sempurna Menurut Pandangan Friedrich Williams Nietzsche Dan Ibnu Arabi; Sebuah Analisa Komparatif." *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 20, no. 1 (2020): 69. <https://doi.org/10.14421/ref.2020.2001-05>.
- Ahmad, Salina. "Al-Attas' Semantic Analysis in Tafsir: With Special Reference to On Justice and the Nature of Man." In *Persidangan Antarabangsa Pandangan Alam Dan Peradaban on the 8th to 10th*, 1–28, 2019.
- Al-'Alam, Ismail. *Tasawwuf Dan Tragedi Kritik Kebudayaan Perspektif Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. Yogyakarta: Yayasan Bentala Tamaddun Nusantara, 2020.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: Ta'dib International, 2019.
- . *Islam Dalam Sejarah Dan Kebudayaan Melayu*. Petaling Jaya: Angkatan Belia Islam Malaysia (ABIM), 1990.
- . *On Justice and The Nature of Man*. Kuala Lumpur: IBFIM, 2015.
- . *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1995.
- . *Risalah Untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: Ta'dib International, 2019.
- . *The Concept of Education in Islam*. Kuala Lumpur: Ta'dib International, 2018.
- Alfadhil, Dzakiy Muhammad, Agung Anugrah, and Muhammad Hafidz Alfidhin Hasbar. "Budaya Westernisasi Terhadap Masyarakat." *Jurnal Sosial Politika* 2, no. 2 (2021): 99–108.
- Antoni, Sutrina. "Dewesternisasi Pendidikan Islam (Studi Atas Pemikiran Sayyid Muhammad Naquib Al-Attas)." *Jurnal Ilmiah Al-Jauhari* 15, no. 2 (2016): 1–23.
- Anwar, Saeful, and Yudi Daryadi. "Konsep Manusia Sempurna Menurut Muhammad Taqi Misbah Yazdi." *JAQFI: Jurnal Aqidah Dan Filsafat Islam* 14, no. 2 (2019): 185–91. <https://journal.ugm.ac.id/wisdom/article/view/31332>.
- Ardiansyah, Muhammad. *Konsep Adab Syed Muhammad Naquib Al-Attas Dan Aplikasinya Di Perguruan Tinggi*. Depok: Ponpes at-Taqwa, 2020.

- Barrett, William. *Irrational Man*. New York: Anchor Books, n.d.
- Beistegui, Miguel de, and Simon Sparks. *Tragedy and Philosophy*. London: Routledge, 2000.
- Chistyakova, Olga V., Yu-chao Liu, and Wei-ding Tsai. "Understanding of Man in Western and Eastern Cultural Traditions." In *4th International Conference on Culture, Education, and Economic Development*, 416:568–73, 2020. <https://doi.org/10.2991/assehr.k.200316.125>.
- Chittick (Ed.), Willam. *The Essential of Seyyed Hossein Nasr*. Indiana: World Wisdom, Inc., 2007.
- Cox, Harvey. *The Secular City*. New Jersey: Princeton University Press, 2013.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan. *Islamisasi Ilmu-Ilmu Kontemporer Dan Peran Universitas Islam Dalam Konteks De-Westernisasi Dan De-Kolonisasi*. Bogor: Universtitas Ibnu Khaldun Bogor & CASIS - UTM, 2013.
- . *The Educational Philosophy and Practice of Syed Naquib Al-Attas*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), 1998.
- Frierson, Patrick R. *What Is the Human Being?* New York: Routledge, 2013.
- Hafid, Moh. "Islamisasi Ilmu Pengetahuan." *Hakam: Jurnal Kajian Hukum Islam* 5, no. 2 (2021): 81–90.
- Hasan, Nur. "Kritik Islamic Worldview Syed Muhammad Naquib Al-Attas Terhadap Western Worldview." *Maraji': Jurnal Studi Keislaman* 1, no. 1 (2014): 115–45.
- Huringiin, N. "Ideas and Realization of Islamic University By Al-Attas (Case Study: Istac-Iiu Malaysia)." *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* 18, no. 1 (2021): 17–31.  
<https://www.jurnalhunafa.org/index.php/hunafa/article/view/623>.
- Husaini, Adian. *Mengenal Sosok Dan Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas Dan Wan Mohd Nor Wan Daud*. Depok: YPI at-Taqwa, 2020.
- . *Wajah Peradaban Barat*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Izetbegovic, Alija Ali. *Islam Between East and West*. Oak Brook: American Trust Publications, 2012.
- Kenny, Anthony. *The Rise of Modern Philosophy*. New York: Clarendon Press Oxford, 2006.
- Kurniawan, Muhammad Rafiq. "Islamisasi Ilmu Pengetahuan Studi Kritis Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas." *Tsaqofah: Jurnal*

*Pendidikan Islam* 1, no. 1 (2021): 1–14.

- Lui, Xu, and David Burnett. “Insider-Outsider: Methodological Reflections on Collaborative Intercultural Research.” *Humanities and Social Science Communications* 9, no. 314 (2022): 1–8. <https://doi.org/10.1057/s41599-022-01336-9>.
- Mahmudin, Mahmudin, Zayyadi Ahmad, and Abdul Basit. “Islamic Epistemology Paradigm: Worldview of Interdisciplinary Islamic Studies Syed Muhammad Naqueb Al-Attas.” *International Journal of Social Science and Religion (IJSSR)* 2, no. 1 (2021): 23–42. <https://doi.org/10.53639/ijssr.v2il.41>.
- Margono, Untung. “Al-Attas Dan Istac Epitome Universitas Islam.” *Hikamia: Jurnal Pemikiran Tasawuf Dan Peradaban Islam* 2, no. 1 (2022): 52–65.
- Mohd, Siti Hadija. “Secular Humanism and Islamic Humanism – Is There a Common Ground?” *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)* 3, no. 1 (2019): 33. <https://doi.org/10.30829/juspi.v3il.4025>.
- Mudin, Isom Moh., and Andin Desnafitri. “Al-Attas on Intellect and It’s Relevance to the Islamization of Knowledge.” *Khatulistiwa Journal of Islamic Studies* 9, no. 2 (2019): 5–19.
- Muhammad Azizan Sabjan. “Contributions to Malay World Studies: An Appraisal.” *Melayu: Jurnal Antarabangsa Dunia Melayu* 7, no. 1 (2014): 60–75. <http://jurnal.dbp.my/index.php/Melayu/article/view/4522/1301>.
- Muhlasin. “Konsep Manusia Dalam Perspektif Al-Qur’an.” *Idarotuna* 1, no. 2 (2019): 46–60.
- Mulyana. “Humanisme Dan Tantangan Kehidupan Beragama.” *Religious: Jurnal Agama Dan Lintas Budaya* 1, no. 1 (2016): 41–51. <https://doi.org/https://doi.org/10.15575/rjsalb.v1il.1382>.
- Muslih, Kholid et. al. *Worldview Islam*. Ponorogo: Pusat Islamisasi Ilmu (PII), 2018.
- Muttaqien, Ghazi Abdullah. “Pandangan Syed Muhammad Naquib Al-Attas Tentang Islamisasi Ilmu.” *Jurnal Aqidah Dan Filsafat Islam* 4, no. 2 (2019): 93–130.
- Nanu, Rafiyanti Paramitha. “Pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas Terhadap Pendidikan Di Era Modern.” *Tarbawi Jurnal Pendidikan Agama Islam* 6, no. 1 (2021): 14–28. <https://journal.unismuh.ac.id/index.php/tarbawi/article/view/3436/3513>.
- Nasr, Seyyed Hosein. *Man and Nature, The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Unwin Paperbacks, 1990.
- Naugle, David K. *Worldview The History of a Concept*. Michigan: Wm. B. Erdmans Publishing Co., 2002.

- Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy and Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Nuryanti, Makhfira, and Lukman Hakim. "Pemikiran Islam Modern Syed Muhammad Naquib Al-Attas." *Substantia* 22, no. 1 (2020): 73–84.
- Osborn, Ronald E. *Humanism and The Death of God*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Petri, Rolf. *A Short History of Western Ideology*. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2018.
- Pratiwi, Herdina. "Westernisasi Ilmu Dalam Islamic Worldview." *Tadris: Jurnal Pendidikan Islam* 15, no. 1 (2020): 59–67. <https://doi.org/10.19105/tjpi>.
- Rafiuddin, Muhammad. *Facets of Islamic Worldview*. Lahore: Zareen Art Press, 1983.
- Rohman, Abdul, Amir Reza, and Muhammad Ari Firdausi. "Melacak Makna Worldview: Worldview Barat Dan Islam." *Kanz Philosophia* 7, no. 1 (2021): 45–64.
- Roller, Margaret R. "A Quality Approach to Qualitative Content Analysis: Similarities and Differences Compared to Other Qualitative Methods." *Forum Qualitative Sozialforschung* 20, no. 3 (2019). <https://doi.org/10.17169/fqs-20.3.3385>.
- Sandimula, Nur Shadiq. "Konsep Epistemologi Akal Dalam Perspektif Islam." *Potret Pemikiran* 23, no. 1 (2019): 1–19.
- Sassi, Komaruddin. *Ontologi Pendidikan Islam Paradigma Tauhid Syed Muhammad Naquib Al-Attas*. Jakarta: Kencana, 2020.
- Schleifer (Ed.), Abdallah, Tarek Elgawhary (Ed.), and Aftab Ahmed (Ed.). "The Muslim 500 The World's Most Influential Muslims 2022." *The Royal Islamic Strategic Studies Centre*. Amman, 2021.
- Schuon, Frithjof. *Logic and Transcendence*. Indiana: World Wisdom, Inc., 2009.
- Sire, James W. *The Universe Next Door*. Illinois: InterVarsity Press, 2009.
- Smith, Graeme. *A Short History of Secularism*. London: I.B. Tauris, 2008.
- Solomon, Robert C., and Kathleen M. Higgins. *The Big Questions*. Belmont: Wadsworth Cengage Learning, 2010. Wadsworth Cengage Learning.
- Turner, Bryan S. *Orientalism, Post-Modernism, and Globalism*. London: Routledge Taylor & Francis e-Library, 2003.

- UK, Humanist. "Defining Humanism." Humanism, 2022. <https://humanists.uk/humanism/>.
- Uthman, Muhammad Zainiy (Ed.), Suleiman Mohammed Hussein (Ed.) Boayo, and Mohd Hilmi (Ed.) Ramli. *Thinking Framework*. Kuala Lumpur: RZS-CASIS Universiti Teknologi Malaysia, 2020.
- Williams, Robert R. *Tragedy, Recognition, and The Death of God*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Young, Julian. *The Philosophy of Tragedy*. New York: Cambridge University Press, 2013.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Misykat Refleksi Tentang Westernisasi, Liberalisasi, Dan Islam*. Jakarta Selatan: INSISTS, 2012.