

## KLASIFIKASI ILMU PENGETAHUAN DALAM PERSPEKTIF JĀBIR BIN ḤAYYĀN

Asep N. Musadad

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga, Yogyakarta

Email: *crhapsodia@gmail.com*

### ABSTRACT

The central purpose of this article is to provide a preliminary exploration on epistemological background of the classical Islamic sciences through the investigation on the classification of knowledge. One of the earliest exponent to turn to this problem is Jābir bin Ḥayyān (Geber) (721 - 815 AD), known as the Father of Arabic and – indirectly – Latin Alchemy. Start on describing Jābir's profile and his significance in Islamic philosophy, this article discusses the classification of knowledge according to him in his book "*Kitāb al-Ḥudūd*" (Book of Limits), in which he make his own classification of various knowledge. It finally deals with the philosophical basis of the classification and the intellectual perspective of its author.

**Keywords:** *Jabir bin Hayyan, classification of knowledge, Islamic philosophy, natural sciences.*

### ABSTRAK

Artikel ini bertujuan untuk melakukan eksplorasi singkat terkait latar epistemologis dalam pengetahuan Islam klasik melalui analisis terhadap konsep klasifikasi ilmu pengetahuan. Salah satu eksponen awal yang berbicara hal tersebut adalah Jābir bin Ḥayyān (Geber) (721 - 815 M), dikenal sebagai Bapak Ilmu Kimia Arab dan – secara tidak langsung – Eropa-Latin. Diawali dengan penjelasan tentang signifikansi Jābir bin Ḥayyān dalam wacana filsafat Islam, artikel ini mendiskusikan klasifikasi ilmu pengetahuan dalam perspektifnya yang terdapat dalam karyanya, "*Kitāb al-Ḥudūd*" (Buku tentang Batas-Batas), yang membuat klasifikasi versinya sendiri dari berbagai macam ilmu pengetahuan. Pada akhirnya, tulisan ini juga akan menjelaskan basis filosofis dari klasifikasi tersebut dan perspektif intelektual pembuatnya.

**Kata-kata Kunci:** *Jabir bin Hayyan, klasifikasi pengetahuan, filsafat Islam, ilmu-ilmu alam*

**How to Cite :** Musadad, Asep N. 2015. "Klasifikasi Ilmu Pengetahuan dalam Perspektif Jabir Bin Hayyan." *Kanz Philosophia : A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 5 (2): 115–131. doi:10.20871/kpjipm.v5i2.126.

doi:10.20871/kpjipm.v5i2.126

## Pendahuluan

Visi hierarkis dalam pengetahuan merupakan salah satu karakteristik utama yang melandasi sistem edukasi Islam. Tidak hanya dalam dimensi doktriner, hierarki dan interelasi yang pada gilirannya juga meniscayakan suatu realisasi kesatuan (*unity*) dalam bingkai kemajemukan (*multiplicity*), juga ditemukan dalam konsep pengetahuan dalam tradisi Islam (Nasr 1976, xi). Dalam hal ini, signifikansi dari klasifikasi ilmu pengetahuan yang disusun oleh beberapa filsuf muslim dari masa ke masa menemukan momentumnya.

Signifikansi tersebut telah disadari oleh para pemerhati kajian Islam, khususnya dalam ranah filsafat. Seyyed Hossein Nasr, misalnya, merupakan salah satu pionir yang memopulerkan kajian terhadap klasifikasi ilmu pengetahuan Islam.<sup>1</sup> Dalam salah satu bukunya, *Science and Civilization in Islam*, secara khusus ia menjadikan klasifikasi ilmu pengetahuan sebagai salah satu tema pembahasannya. Di dalamnya ia melakukan telaah atas klasifikasi ilmu pengetahuan yang dirancang oleh al-Fārābī dan Ibn Khaldūn (Nasr 2001, 60–64). Selain Nasr, Osman Bakar juga telah mendedikasikan sebuah karya yang secara khusus membicarakan tiga klasifikasi pengetahuan yang dirancang oleh al-Fārābī, al-Ghazālī, dan Quthb al-Dīn al-Syirāzī. Studi yang dilakukan oleh Osman Bakar (Bakar 1998, 263) menunjukkan bahwa kesatuan ilmu pengetahuan (*unity of sciences*) merupakan karakteristik dasar yang bisa ditemukan dalam seluruh klasifikasi, di samping juga polarisasi antara akal (*reason*) dan agama (*revelation*).

Tulisan ini secara khusus mendiskusikan klasifikasi ilmu pengetahuan yang dirumuskan oleh seorang tokoh yang belum dikaji dalam kedua penelitian di atas, yakni Jābir bin Ḥayyān dalam salah satu karyanya, *Kitāb al-Ḥudūd*. Jābir bin Ḥayyān merupakan sosok

yang tidak dapat diabaikan, mengingat perannya dalam perkembangan pengetahuan Islam di satu sisi dan pengetahuan barat di sisi lain, terutama dalam disiplin yang saat ini disebut sebagai ilmu Kimia. Pada gilirannya, tulisan ini juga melacak apa yang disebut Osman Bakar sebagai “filsafat konkret” (*concrete philosophy*) atau basis filosofis yang terdapat dalam klasifikasi ilmu pengetahuan dalam perspektif Jābir bin Ḥayyān.

## Klasifikasi Pengetahuan: Latar Historis-Epistemologis

Melalui gerakan penerjemahan masif yang disponsori oleh khalifah Hārūn al-Rasyīd dan diteruskan oleh beberapa generasi setelahnya, khazanah Hellenistik Yunani kemudian diwarisi oleh peradaban Islam. Hal tersebut terutama terjadi pada masa Imperium Abbasiyah (750-1258 M) yang berpusat di Baghdad. Pada tahun 786 M karya-karya Aristoteles dan khazanah Yunani kuno lainnya mulai diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab dalam beberapa tahap, melalui perantara beberapa protagonis Kristen-Nestorian di Jundishapur yang ketika itu tengah menjadi pusat studi Hellenisme. Gerakan ini semakin masif di tangan khalifah al-Makmūn yang mendirikan *Bayt al-Ḥikmah*, sebagai pusat riset ilmiah dan penerjemahan (Grant 2007, 63).

Meski demikian, perhatian terhadap khazanah Yunani (ilmu kuno/*al-‘ulūm al-qa-dīmāh*) dalam Islam sudah dimulai jauh sebelum periode penerjemahan. Dialog dengan orang Kristen dan pembawa budaya Hellenik yang baru masuk Islam berhasil merangsang minat kepada sains. Dinasti Umayyah, di awal tahun 700 M, dilaporkan telah membangun sebuah observatorium astronomi di Damaskus. Selanjutnya, Khalifah kedua imperium Abbasiyah, al-Mansūr juga dikatakan pernah mengumpulkan sejumlah ilmuwan di Bagdad,

<sup>1</sup> Dengan karyanya, *Science and Civilization* yang pertama kali diterbitkan di Harvard pada tahun 1968, Seyyed Hossein Nasr dianggap sebagai salah satu pionir yang menjadikan kajian pengetahuan Islam (*Islamic Sciences*) sebagai diskursus mandiri yang tidak hanya dijadikan sebagai salah satu “segmentasi” dari sejarah pengetahuan barat.

termasuk dokter-dokter yang berasal dari Jundisaphur, Persia dan ahli astronomi dari India. Karya-karya Jābir bin Ḥayyān (w. 815 M) pada abad ke-2 H/8 M membuktikan keakraban kaum muslimin pra-penerjemahan, dengan banyak pengetahuan ilmiah pra-Islam (Seyyed Hosein Nasr dan Leaman 2003, 2: 1237).

Pada permulaan abad ke-9 M, dari eksposen pendidikan di Bagdad, al-Kindī (800-873 M) yang lahir di Kufah, muncul sebagai “filsuf Arab pertama” yang mengembangkan filsafat dan sains secara serius dan sistematis. Sejak periode penerjemahan, dimulai dengan al-Kindī, pintu filsafat Islam mulai terbuka lebar. Beberapa tokoh utama kemudian bermunculan, mulai dari al-Fārābī (872-950 M), Ibn Sīnā (980-1037 M), al-Bīrūnī (973-1048 M), Ibn Rusyd (1126-1198 M), sampai Suhrawardī (1155-1191 M) dan Mullā Ṣadrā (1571-1640 M)

Khazanah Yunani kuno kemudian menjadi bagian integral dari keluarga besar ilmu pengetahuan dalam Islam, di samping disiplin ilmu Islam murni (Ilmu Kalam, Fiqh, Tasawwuf, dst.). Setelah sebelumnya diadopsi oleh para teolog sebagai instrumen argumentasi dan persuasi dalam polemik teologis, khazanah tersebut kemudian membentangkan jalan menuju suatu segmentasi intelektual terpenting dalam sejarah Islam, yaitu khazanah “filsafat Islam”. Meski diwarnai dengan beberapa negosiasi bahkan resistensi, ia merupakan salah satu khazanah terkaya dalam peradaban Islam yang pada gilirannya juga menjadi “jembatan” bagi kebangkitan peradaban Eropa dari masa kegelapannya.

Salah satu indikator utama dalam menelusuri bangunan epistemologi filsafat Islam tersebut adalah klasifikasi ilmu pengetahuan. Tiga divisi pengetahuan versi Aristoteles—teoritis, praktis, dan produktif (Guthrie 1981, 131)—dimodifikasi sedemikian rupa oleh para filsuf muslim dari masa ke masa dengan menambahkan disiplin ilmu keislaman yang menempati hierarki tertinggi. Al-Fārābī, misalnya telah membuat satu kitab khusus berjudul *Ihshā al-'Ulūm* yang berisi klasifikasi ilmu pengetahuan yang berkembang di masanya. Selain itu beberapa tokoh lain semacam

al-Ghazālī (1058-1111 M), Quthb al-Dīn al-Syīrāzī (1236-1311 M), sampai Ibn Khaldūn (1332-1406 M) juga memiliki versi masing-masing dalam merumuskan klasifikasi ilmu pengetahuan. Menurut Seyyed Hossein Nasr, klasifikasi tersebut merupakan basis dari sistem pendidikan dalam khazanah Islam. Prinsip kesatuan ilmu dan visi hierarkis merupakan prinsip utama yang melandasi klasifikasi pengetahuan dalam Islam (Nasr 2001, 59–60).

Selanjutnya, jika memang penanggalan para ahli sejarah terhadap Jābir bin Ḥayyān (721-815 M) tepat, harus diakui bahwa ia mendahului al-Kindī. Dalam hal ini, ia muncul sebagai salah satu “saintis” muslim pertama, pewaris khazanah Yunani kuno yang pakar dalam bidang ilmu kimia klasik (*alchemy*). Salah satu kitabnya, *Kitāb al-Ḥudūd*, secara khusus memuat klasifikasi ilmu pengetahuan, layaknya kitab *Ihshā al-'Ulūm* al-Fārābī. Jika al-Kindī dikenal sebagai filsuf Arab pertama yang berhasil menguasai khazanah Yunani di satu sisi, dan berhadapan dengan negosiasi antara khazanah tersebut dengan doktrin agama Islam, di sisi lain, maka upaya Jābir bin Ḥayyān juga merepresentasikan hal yang sama. Sebagaimana akan dijelaskan, klasifikasi pengetahuan versi Jābir bin Ḥayyān sangat merefleksikan negosiasi tersebut, terutama antara doktrin agama dan khazanah filsafat natural klasik. Meskipun terkesan lebih “filosofis” dan global, dibanding format klasifikasi selanjutnya yang semakin terperinci, klasifikasi pengetahuan versi Jābir bin Ḥayyān menempati posisi yang sangat penting sebagai salah satu format awal epistemologi filsafat Islam klasik pada periode sebelum fase penerjemahan masif literatur Yunani.

## Jābir bin Ḥayyān dan *Kitāb al-Ḥudūd*

### Profil Singkat

Setelah Kedokteran, Astronomi dan Matematika, salah satu kontribusi terbesar bangsa Arab adalah dalam ilmu Kimia (*chemistry*) (Hitti 2012, 476). Ada beberapa

istilah yang memiliki perbedaan partikular dalam sejarah kimia, yaitu *alchemy* (alkimia) dan *chemistry* (kimia). Alkimia sendiri merupakan prototipe kimia di abad pertengahan yang masih dibalut dengan mitologi dan nuansa okultisme. Alkimia terobsesi pada pencarian obat kekekalan dan transmudasi logam menjadi emas (*philosopher's stone*). Menurut Seyyed Hossein Nasr, pada dasarnya, ia adalah pengetahuan kosmos dan jiwa yang di satu sisi berkaitan dengan metallurgy dan psiko-terapi spiritual di sisi yang lain (Nasr 1976, 194). Sedangkan *chemistry* merupakan istilah yang merujuk pada pemaknaan kimia modern (sejak Robert Boyle); ilmu tentang susunan, sifat dan reaksi suatu unsur atau zat. Dalam hal ini, *alchemy* dan *chemistry* tetap merefleksikan kesatuan sains, mengingat *alchemy* merupakan sebuah proto-sains, bukan pseudo-sains.

Salah satu figur terpenting dalam bidang ini adalah Jābir bin Ḥayyān atau *Geber* yang dikenal sebagai “Bapak Kimia” Arab dan Barat-Latin. Ia lahir di kawasan Thūs, Persia sekitar tahun 721 M./103 H, dan meninggal tahun 815 M./200 H. Menurut sebagian literatur, ia berasal dari etnis *Azd* yang berdomisili di daerah Arab Selatan (Nasr 2001, 42).

Jābir bin Ḥayyān (selanjutnya disebut Jābir) merupakan salah satu figur yang paling enigmatik dalam sejarah ilmu pengetahuan. Meskipun tidak banyak informasi tentang kehidupannya, namun *Jabirian Corpus* –karya ensiklopedik yang menurut perhitungan P. Krauss memuat 2.982 traktat dengan berbagai macam disiplin ilmu– yang dinisbatkan kepadanya cukup membuktikan signifikansi Jābir dalam sejarah ilmu pengetahuan, terutama disiplin Kimia. Sejak abad ke-14 M, *Jabirian Corpus* merupakan salah satu pedoman ilmu Kimia di Eropa dan Asia. Hal ini juga membuat Jābir dianggap sebagai orang pertama yang membuat kodifikasi ilmu Kimia (*Father of written chemistry*).

Meski demikian, sosok Jābir juga tidak luput dari kontroversi. Terdapat beberapa persoalan historis yang masih diperdebatkan di kalangan para sejarawan yang dikenal sebagai “*Jabir-Geber problem*” yang menunjukkan adanya seorang Jābir “palsu” dari dunia Latin

di abad ke-12 M (Glick 2005, 280). Sebagian sarjana barat, seperti Paul Krauss (1904-1944), misalnya, menganggap Jābir sebagai sosok legendaris yang masih diragukan keberadaannya secara historis. Hal ini berdasarkan penanggalannya terhadap *Jabirian Corpus* yang baru ditulis satu abad penuh setelah Jābir meninggal. Akan tetapi, tesis Krauss juga telah disanggah oleh penelitian setelahnya dari Syed Nomanul Haq. Di samping kesalahan Krauss dalam penghitungan traktat yang menurut Syed hanya berkisar pada 500 buah traktat saja, ia juga yang menunjukkan penanggalan yang lebih awal daripada Krauss terhadap korpus tersebut dan membenarkan hubungannya dengan sufisme Ja’far al-Ṣādiq, imam Syi’ah ke-6 (Haq 1994, 10–30).

Di antara gagasan saintifiknya yang paling terkenal adalah teori sulfur-merkuri, Sebagaimana dinyatakan Seyyed Hossein Nasr. Menurut tradisi Jābirian, semua logam menjadi “ada” (*come into being*) karena perkawinan antara sulfur dan merkuri dalam beberapa porsi tertentu (Seyyed Hosein Nasr 1976, 194), dan prinsip keseimbangan (*al-mizān*). Paul Krauss berasumsi bahwa istilah *al-Mizān* yang digunakan Jābir merujuk kepada beberapa arti: (1) berat jenis (*specific gravity*) versi Archimedes, (2) ukuran dalam percampuran zat, (3) metafisika spekulatif dalam simbolisme numerik Arab, (4) simbol monisme ilmiah, dan (5) tafsir allegoris terkait hari “pertimbangan” amal di hari kiamat (Krauss 1991, 358–359). Ia juga merupakan seorang pakar dalam eksperimenasi kimiawi dan menyediakan beberapa aturan prosedural yang jelas bagi pekerjaan di laboratorium. Selain itu ia juga merupakan seorang inovator yang mengetahui teknologi pembuatan baja dan baju anti air. Ia juga mengembangkan metode evaporasi, sublimasi, distilasi, dan kristalisasi yang saat ini masih digunakan dalam observasi kimiawi (Turner 1995, 191).

Dalam hal ini, signifikansi utama Jābir adalah “eksperimentasi” dalam ilmu pengetahuan. Dengan menggeser warna mitologi dalam kimia abad pertengahan menjadi nuansa eksperimental, ia telah mengemas disiplin tersebut sebagai suatu disiplin yang memiliki dua sisi, mistisisme

dan eksperimental. Berbeda dengan tradisi sebelumnya yang cenderung menggunakan allegori Hermetisme, tulisan Jābir justru cenderung Aristotelian. Dalam hal ini, tradisi kimia Jābir adalah sebuah eksperimentasi dengan berdasarkan teori-teori filsafat (Krauss 1991, 2: 538–539).

Selain dalam bidang kimia, *Jabirian Corpus* juga memuat disiplin lain seperti kedokteran, astronomi, okultisme, filsafat bahasa, musik, dan beberapa laporan eksperimental lain seperti penelusuran terhadap rahasia kehidupan makhluk hidup (*al-takwīn*) dan pengetahuan terkait kualitas spesifik suatu benda (*al-khawāshsh*). Dalam hal ini, Krauss juga membenarkan bahwa dalam banyak hal, materi Jabirian Corpus memungkinkan peneliti masa kini untuk melakukan restorasi sumber Yunani Kuno yang selama ini dianggap telah hilang. Di banyak tempat, Jābir sering mengutip perkataan Aristoteles dan beberapa komentatornya seperti Themistius, Porphyry, Simplicius, dan filsuf lain. Selain itu ia juga mengutip Plato, Galen, Euclid, Ptolemy, Archimides, Theophrastus, buku *Placita Philosophorum* karya Plutarchus dan beberapa sumber Yunani kuno lain yang secara fisik tidak bertahan sampai masa sekarang.

Hal lain yang menarik adalah informasi dari Ibn al-Nadīm (w. 995 M) dalam *al-Fihrist*, kitab pertama yang memuat biografi Jābir. Selain menunjukkan kontestasi terkait kontroversi keberadaannya, ia juga menyebutkan bahwa Jābir adalah murid dari Ja'far al-Shādiq, Imam Sy'ah keenam. Oleh karenanya, ia juga dikenal dengan Abu 'Abdillah Jābir bin Ḥayyān al-Kūfi al-Shūfi (al-Nadim, t.t., 498–499).

### ***Kitāb al-Ḥudūd***

Salah satu traktat penting yang terdapat dalam Jabirian Corpus adalah *Kitāb al-Ḥudūd*. Sebagaimana diakui oleh pengarangnya, karya tersebut secara khusus menguraikan tingkatan atau kelas-kelas ilmu pengetahuan (*thabaqāt al-'ulūm*). Dalam pengantarnya, Jābir mengatakan:

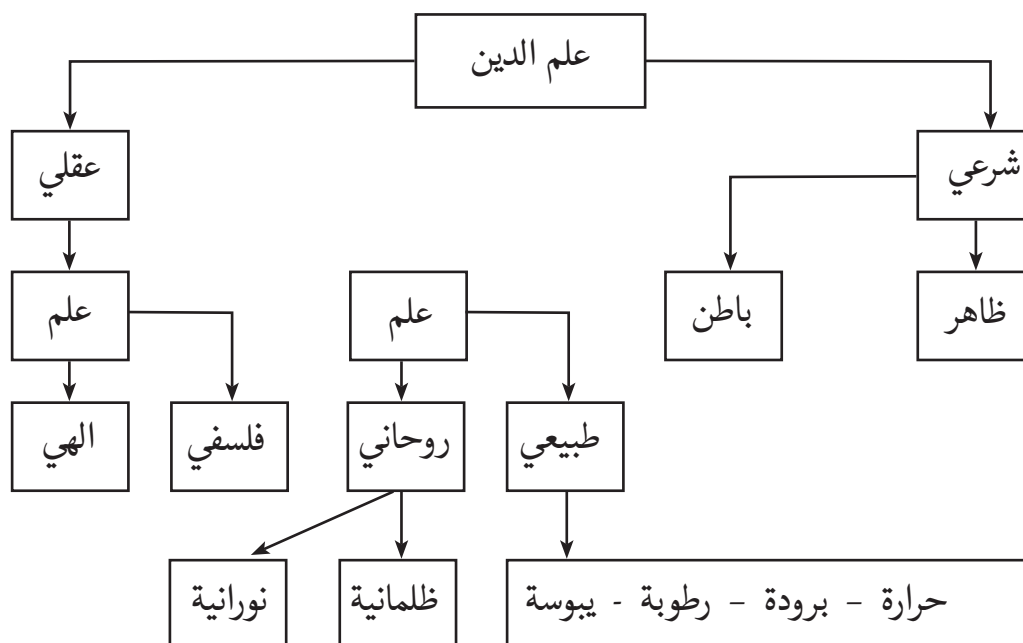
Ketahuiilah, bahwa kami memiliki beberapa kitab tentang batasan-batasan (*ḥudūd*) dalam beberapa disiplin keilmuan dan

beberapa aspek yang bervariasi berdasarkan tingkatan ilmu pengetahuan (*thabaqāt al-'ulūm*) berikut intensitas dan motifnya masing-masing. Kitab ini (*Kitāb al-Ḥudūd*) memiliki posisi yang mulia, sebagaimana kemuliaan ilmu-ilmu yang dirangkum oleh beberapa kitab tersebut (Ḥayyān 2006, 9).

Sebagaimana diakui Jābir, ia memiliki beberapa karya yang secara khusus didedikasikan untuk membahas pengetahuan dengan semua variasinya dan *Kitāb al-Ḥudūd* adalah salah satunya. Kitab tersebut telah diredaksi ulang oleh Paul Krauss, salah satu pengkaji Jābir terpenting di Barat, dan diterbitkan di Kairo oleh Penerbit *Maktabah al-Khanj* pada tahun 1354 H/1935 M bersama dengan beberapa traktat lainnya (Ḥayyān 1354, 97–115). Manuskrip yang dijadikan sebagai pedoman oleh Krauss adalah koleksi di Dār al-Kutub al-Mishriyyah. Adapun materi yang dijadikan pedoman dalam tulisan ini adalah versi terbaru yang diedit oleh Ahmad Farid al-Miziyadi, diterbitkan oleh Dār al-Kutub 'Ilmiyyah pada tahun 2006 bersama 30 kitab dan beberapa traktat lainnya (Ḥayyān 2006).

Sebagaimana telah dikemukakan, keberadaan sosok Jābir berikut sejumlah karya dengan jumlah masif yang dinisbatkan kepadanya memang masih diliputi kontroversi secara historis. Meski demikian, beberapa penelitian belakangan semakin menguatkan otentisitas figur Jābir dan sejumlah karya yang dinisbatkan kepadanya. Dengan demikian, harus diakui bahwa *Kitāb al-Ḥudūd* mendahului kitab *Fī Aqsām al-'Ulūm* karya al-Kindī dengan tema pembahasan yang sama tentang klasifikasi ilmu pengetahuan. Hal ini pada gilirannya juga mempertanyakan kesimpulan Seyyed Hossein Nasr yang mengatakan bahwa al-Kindī dengan kitab tersebut merupakan filsuf muslim pertama yang memiliki karya terkait klasifikasi ilmu pengetahuan dalam Islam (Nasr 1976, 14). Pada faktanya, dalam *Kitāb al-Ḥudūd*, Jābir secara umum membagi seluruh pengetahuan menjadi dua: ilmu agama (*'ilm al-dīn*) dan ilmu dunia (*'ilm al-dunyā*). Hal tersebut merupakan sebuah upaya elementer yang mencoba mendamaikan antara pengetahuan transmisional (*al-'ulūm al-naqliyyah*) dan pengetahuan rasional (*al-'ulūm al-'aqliyyah*).

### Klasifikasi Ilmu Pengetahuan: Perspektif Jābir bin Ḥayyān Skema Ilmu Agama (*‘Ilm al-Dīn*)

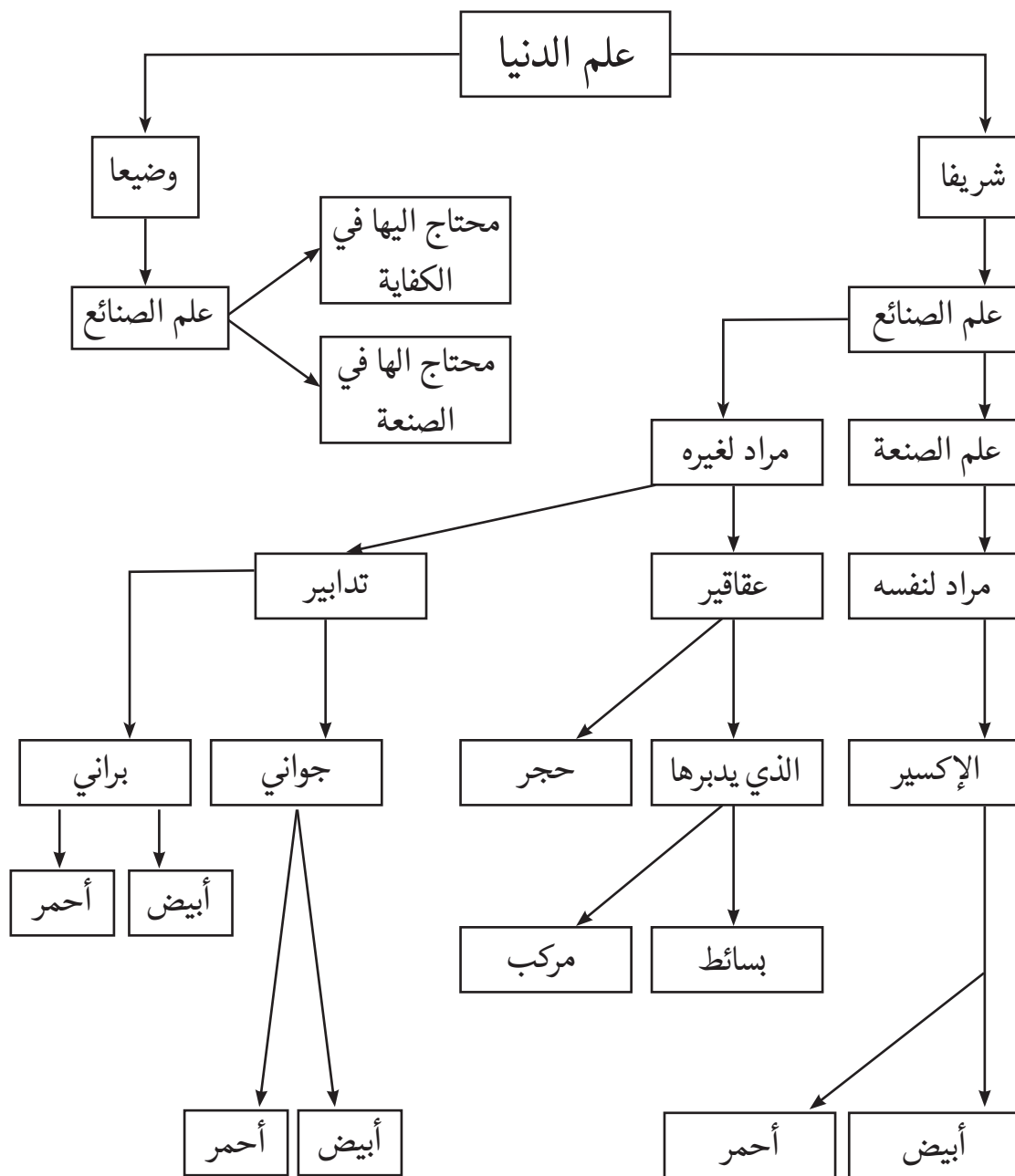


Keterangan (Ḥayyān 2006, 12–17):

علم الدين	<i>‘Ilm al-dīn</i> : Beberapa forma ( <i>shuwar</i> ) yang dianggap baik oleh akal sebagai sesuatu yang dapat memberikan manfaat dalam kehidupan setelah mati.
شرعي	<i>‘Ilm al-dīn syar’ī</i> : Pengetahuan tentang beberapa tatanan ( <i>sunan</i> ) yang memberikan manfa’at, baik sebelum maupun sesudah kematian.
عقلي	<i>‘Ilm al-dīn ‘aqlī</i> : Pengetahuan terkait hal-hal non-indrawi yang dapat dicerna oleh akal partikular. Misalnya, pengetahuan tentang keadaan akal universal, jiwa universal & partikular, yang dapat mendatangkan keutamaan di dunia dan menjadi penghubung menuju alam kekekalan.
باطن	<i>‘Ilm al-dīn syar’ī bāthin</i> : Pengetahuan tentang sesuatu di balik prinsip tersebut, seperti kausa dan tujuan-tujuannya yang sesuai dengan nalar metafisik.

ظاهر	<i>‘Ilm al-dīn syar’ī zhāhir</i> : Pengetahuan tentang beberapa prinsip umum seputar hal universal yang sesuai dengan <i>thabī’ah</i> (alam), akal dan jiwa.
علم المعاني	<i>‘Ilm al-ma’ānī</i> : Pengetahuan tentang kandungan “huruf” berdasarkan <i>thabī’ah</i> -nya yang diketahui secara demonstrasional ( <i>bi al-burhān</i> ).
علم الحروف	<i>‘Ilm al-ḥurūf</i> : Pengetahuan tentang bentuk/figur ( <i>al-asykāl</i> ) yang menunjukkan rangkaian suara yang memiliki makna.
المهي	<i>‘Ilm al-ma’ānī ilāhī</i> : Pengetahuan metafisika, yakni terkait akal, kausa pertama, jiwa universal beserta karakteristiknya.
فلسفي	<i>‘Ilm al-ma’ānī falsafī</i> : Pengetahuan tentang hakikat “yang ada” sebagai efek dari suatu kausa ( <i>al-mawjūd al-ma’lūlah</i> ).
روحاني	<i>‘Ilm al-ḥurūf rūḥānī</i> : Pengetahuan terkait pengaruh ( <i>atsār</i> ) dan pembentuk bagi sesuatu, yakni intensitas “terang” dan “gelap” pada sesuatu.
طبيعي	<i>‘Ilm al-ḥurūf thabī’ī</i> : Pengetahuan tentang <i>thabī’ah</i> spesifik dalam suatu “huruf” dan entitas partikular (ilmu fisika).
نورانية	<i>‘Ilm al-ḥurūf rūḥānī nūrānīyah</i> : Pengetahuan tentang “cahaya” yang memancar kepada segala sesuatu.
ظلمانية	<i>‘Ilm al-ḥurūf rūḥānī zhulmānīyah</i> : Pengetahuan tentang ketiadaan “cahaya” dalam sesuatu berikut kualitas dan intensitasnya.
حرارة	<i>‘Ilm al-ḥurūf thabī’ī- ḥarārah</i> : Pengetahuan tentang substansi “panas”, efek yang ditimbulkannya dan sesuatu yang terkena dampaknya.
برودة	<i>‘Ilm al-ḥurūf thabī’ī- burūdah</i> : Pengetahuan tentang substansi “dingin”, efek yang ditimbulkannya dan sesuatu yang terkena dampaknya.
رطوبة	<i>‘Ilm al-ḥurūf thabī’ī- ruthūbah</i> : Pengetahuan tentang substansi “basah”, efek yang ditimbulkannya dan sesuatu yang terkena dampaknya.
يبوسة	<i>‘Ilm al-ḥurūf thabī’ī-yabūсах</i> : Pengetahuan tentang substansi “kering”, efek yang ditimbulkannya dan sesuatu yang terkena dampaknya.

### Skema Ilmu Dunia ('Ilm al-Dunyā)





Keterangan (Ḥayyān 2006, 14–16):

علم الدنيا	<i>‘Ilm al-dunyā</i> : Pengetahuan mengenai beberapa forma ( <i>shuwar</i> ) yang diperoleh akal dan jiwa untuk mendatangkan manfaat dan mencegah bahaya di dunia sebelum kematian.
شريفًا	<i>Ilm al-dunyā syarīfan</i> : Pengetahuan yang harus dimiliki seluruh manusia untuk mewujudkan sebuah kehidupan yang sejahtera.
وضيعة	<i>Ilm al-dunyā wadhī’an</i> : Pengetahuan untuk mencapai kesenangan ( <i>ladzdzāt</i> ) dan kemanfa’atan dalam bertahan hidup sebelum kematian.
علم الصنعة	<i>Ilm al-shun’ah</i> : Pengetahuan tentang <i>al-iksīr</i> (sari pati atau intisari/ <i>quintessence</i> ).
علم الصنائع	<i>‘Ilm al-shinā’i’</i> : Pengetahuan terkait keterampilan yang harus dimiliki manusia untuk memperoleh manfaat dalam kehidupan di dunia ( <i>art/skill</i> ).
مراد لنفسه	<i>Ilm al-shun’ah murādu li-nafsih</i> : Pengetahuan yang jika dimiliki, seseorang tidak akan memerlukan pengetahuan terkait keterampilan lainnya karena telah terpenuhinya semua kebutuhan.
مراد لغيره	<i>Ilm al-shun’ah murādu li-ghayrih</i> : Pengetahuan yang bersifat komplementer (melengkapi) hal yang menjadi tujuan.
محتاج اليها في الصنعة	<i>Ilm al-shinā’i’—muhtāj ilāyhā fī al-shun’ah</i> : Pengetahuan terkait hal yang mutlak diperlukan dalam <i>‘ilm dunyā al-syarif</i> .
محتاج اليها في الكفاية	<i>Ilm al-shinā’i’—muhtāj ilāyhā fī al-kifāyah</i> : Pengetahuan sekunder yang menyokong <i>‘ilm dunyā al-syarif</i> .
الإكسير	<i>Ilm al-shun’ah murādu li-nafsih—al-iksīr</i> : Pengetahuan terkait hal yang dapat mengolah, mengubah dan memodifikasi suatu zat yang rendah menjadi zat yang mulia.
الإكسير الأحمر	<i>al-Iksīr aḥmar</i> : Pengetahuan tentang perubahan perak menjadi emas.
الإكسير الأبيض	<i>al-Iksīr abyadh</i> : Pengetahuan tentang perubahan timah, tembaga menjadi perak.
عقاقير	<i>‘Ilm al-shun’ah murādu li-ghayrih—‘aqāqir</i> : Pengetahuan terkait logam dan mineral yang diperlukan untuk mewujudkan <i>al-iksīr</i> .

تدابير	<i>'Ilm al-shun'ah murādu li-ghayrih—tadābīr</i> : Pengetahuan terkait beberapa keterampilan yang bisa merubah suatu aksiden kepada aksiden lain yang lebih mulia.
الذي يدبرها	<i>Aqāqir -al-ladzī yadbiruhā</i> : Pengetahuan terkait logam yang memiliki kualitas khusus yang dapat merubah aksiden logam lainnya.
بسائط	Pengetahuan tentang sesuatu yang tidak dapat menerima perubahan zat ( <i>tadbīr</i> ) di dalamnya.
مركب	Pengetahuan terkait sesuatu yang dapat menerima perubahan dan modifikasi zat.
حجر	<i>Aqāqir -ḥajar</i> : Pengetahuan terkait zat yang diperlukan dalam mewujudkan <i>al-iksīr</i> setelah aksidennya diubah (2006, 15).
جواني	<i>Tadābīr jawānī</i> : Pengetahuan tentang suatu faktor internal dalam perubahan zat.
جواني الأحمر	<i>al-Jawānī al-aḥmar</i> : Pengetahuan tentang perubahan internal perak menjadi emas.
الجواني الأبيض	<i>al-Jawānī al-abyadh</i> : Pengetahuan tentang perubahan internal tembaga menjadi perak.
براني	<i>Tadābīr barānī</i> : Pengetahuan tentang faktor eksternal dalam perubahan zat.
البراني الأحمر	<i>al-Barānī al-aḥmar</i> : Pengetahuan tentang perubahan eksternal tembaga menjadi perak.
البراني الأبيض	<i>al-Barānī al-abyadh</i> : Pengetahuan tentang perubahan eksternal tembaga menjadi perak.

### Landasan dan Metode Klasifikasi

Pertama-tama Jābir mendasarkan klasifikasinya berdasarkan dua divisi induk pengetahuan, yakni ilmu agama (*'ilm al-dīn*) dan ilmu dunia (*'ilm al-dunyā*). Titik tolak semacam ini jarang ditemui pada klasifikasi generasi setelahnya. Hal ini merefleksikan sebuah upaya awal dalam sejarah Islam, ketika seorang filsuf hendak mendamaikan doktrin keagamaan dengan khazanah “luar” yang baru saja ia temukan.

Selanjutnya, dalam membuat klasifikasi pengetahuan, Jābir menggunakan prinsip *al-ḥadd* (definisi/batasan). Menurutnya, *al-ḥadd* adalah batas yang melingkupi substansi sesuatu yang hendak dibatasi (*al-iḥāthah bi jawhar al-maḥdūd*). Dengan demikian, lanjut Jābir, pada dasarnya ia tidak menerima penambahan dan pengurangan, karena ia diambil berdasarkan genus (*jins*) dan diferentia (*fashl*) yang pada gilirannya memunculkan sebuah spesies (*naw'*) klasifikasi, kecuali penambahan yang

berasal dari sebuah diferentia yang memunculkan spesies-nya secara universal, tidak partikular, seperti “karakter yang sering tertawa” (*dhahhāk*) dan “memiliki dua kaki” sebagai “tambahan” yang absah bagi ḥadd manusia. Adapun, tambahan yang tidak absah adalah diferentia partikular, seperti menambah definisi manusia dengan makhluk hidup yang berakal dan “merupakan seorang petani, insinyur, ahli bahasa,” dll. (Ḥayyān 2006, 9).

Sebagaimana akan dikemukakan, format klasifikasi pengetahuan versi Jābir memang bisa dikatakan sangat “filosofis” dan elementer dibandingkan dengan klasifikasi lainnya; dalam arti, terminologi yang digunakannya belum memperlihatkan sebuah istilah yang cukup “teknis” yang secara spesifik digunakan untuk mendenotasi sebuah disiplin keilmuan. Bahkan dalam banyak hal, istilah yang digunakan banyak “meminjam” beberapa terminologi yang dikenal dalam filsafat alam.

Dalam hal ini, dua hipotesis dapat diajukan untuk menjelaskan format tersebut. *Pertama*, hal tersebut sangat wajar mengingat ketika itu transfer khazanah Yunani berada dalam tahap yang masih sangat dini, sehingga nomenklatur Arab untuk filsafat Islam belum tersedia secara mapan mengingat problem teknis dalam penerjemahan. *Kedua*, porsi dominan yang diberikan kepada khazanah kimia klasik (*alchemy*), salah satu bagian integral dari ilmu kealaman (*natural sciences*), sebagai disiplin yang menjadi kepakaran Jābir yang memengaruhi klasifikasi pengetahuan yang dirumuskannya. Dengan klasifikasi ini, terlihat bahwa salah satu khazanah Hellenisme yang berpenetrasi ke dalam konstelasi intelektual Islam adalah ilmu kealaman (*natural sciences*) yang di antaranya adalah *alchemy* yang menjadi kepakaran Jābir bin Ḥayyān.

Dasar pemilahan antara *‘ilm al-dīn* dan *‘ilm al-dunyā* adalah kematian sebagai garis demarkasi yang memisahkan keduanya. Dalam hal ini, nuansa aksiologis dan eskatologis dalam bangunan klasifikasi Jābir dapat terlacak, bahwa ilmu agama ditujukan untuk mencapai keselamatan setelah kematian, sedangkan ilmu dunia untuk mencapai kebahagiaan pada

masa sebelum kematian. Ditinjau dari aspek nomenklatur, muatan *‘ilm al-dīn* merefleksikan modifikasi kompromistik antara ilmu-ilmu transmisional yang diwakili oleh ilmu syariat (*‘ulūm al-dīn al-syar’ī*) dan ilmu rasional yang direpresentasikan oleh ilmu rasional (*‘ulūm al-dīn al-‘aqlī*). Dalam segi nomenklatur, perlu diperhatikan bahwa pengetahuan yang ada dalam kolom ini secara umum merefleksikan tradisi ilmu kimia klasik atau *alchemy*. Beberapa istilah yang terdapat dalam klasifikasi ini seperti *al-shun‘ah*, *al-iksīr*, *al-ḥajar*, dan *‘aqāqīr* pada dasarnya diadopsi dari nomenklatur ilmu *alchemy*.

Hal tersebut pada gilirannya menjadi ciri khas klasifikasi pengetahuan dalam perspektif Jābir, yang membedakannya dengan klasifikasi yang dirancang oleh filsuf muslim setelahnya. Dapat dikatakan, dunia dalam perspektif Jābir pada dasarnya bekerja dalam sebuah kaidah dan rumus-rumus yang dikenal dalam tradisi *alchemy*. Tak heran jika Henry Corbin memasukkan Jābir sebagai salah satu eksponen utama dalam persinggungan antara filsafat Islam dan ilmu-ilmu alam (*natural sciences*) yang memiliki kepakaran dalam bidang *alchemy* (Corbin, n.d., 128).

### Basis Kosmologis Klasifikasi

Dalam sebuah karya lain yang berjudul *Kitāb Usthuqus al-Uss*, Jābir memaparkan rumusannya tentang sistem kosmologi yang diyakininya. Di dalamnya, ia menyebutkan tiga level hierarkis dalam kosmos; (1) *‘ālam al-akbar* (makrokosmos); (2) *‘ālam al-awsat* (kosmos pertengahan); dan (3) *‘ālam al-ashghar* (mikrokosmos). Hal yang termasuk *‘ālam akbar* adalah alam perbintangan atau rana konsentris (*al-aflak*). Di tempat lain ia juga mengidentifikasinya dengan *‘ālam al-thabā’i* (dunia natural). Sedangkan yang dimaksud dengan *‘ālam al-awsath* adalah sebuah ḥikmah (pengetahuan) yang salah satu hasilnya adalah ilmu yang oleh orang awam dikenal dengan nama *“al-kimiyā”* (*alchemy*) dan oleh orang tertentu dengan sebutan *“natījah al-ḥikmah”* Adapun yang disebut *‘ālam al-ashghar* adalah

manusia itu sendiri. Karena keistimewaannya, manusia dijadikan serupa (*mumātstsilan*) dengan *‘alam al-akbar*, manakala ia telah menguasai *‘ilm al-thabī‘ah* (ilmu-ilmu alam/*natural sciences*) (Hayyān 2006, 549).

Di lain tempat, ia juga membuat perincian terhadap *‘alam akbar* tersebut, bahwa alam semesta merupakan hierarki dari sebuah lingkaran ranah konsentris (*aflāk*) yang berada dalam tiga level hipostasis versi Plotinus: kausa pertama (*al-bārī*), intelek (*al-‘aql*), dan jiwa (*al-nafs*). Tepat di bawah tiga ranah hipostasis tersebut, terdapat suatu ranah (*sphere*) yang “merangkul” dunia kita dan menjadi penghubung antara tiga ranah tersebut dengan dunia natural, ia disebut dengan “ranah yang berkilau” (*supreme luminous sphere*) yang notabene merupakan dunia substansi (*‘alam al-jawhar*). Ia merupakan akhir dari alam intelek (*incorporeal*) dan awal dari alam jasmaniah (*corporeal*) (Nomanul Haq 1994, 54–55). Dalam titik inilah, Jābir berbeda dengan Aristoteles perihal substansi yang ia baurkan dengan materi.

Dalam banyak hal, beberapa uraian di atas memperlihatkan sebuah aksentuasi empirisme terkait subyek alam fisik (*al-thabī‘ī*); makrokosmos (*‘alam al-akbar*) berbicara tentang “benda langit” (*heavenly bodies*) atau dalam bahasa Aristoteles disebut juga dengan meteorologi. Di tempat lain ia juga menyebutnya dengan dunia “tinggi” (*alawiyāt*) (Hayyān 2006, 9). Akan tetapi, ia juga menyebutnya dengan *‘alam al-thabā‘ī* yang menunjukkan bahwa *‘alam al-akbar* tersebut juga merupakan bagian dari obyek “fisik” yang “natural”. Adapun mikrokosmos (*‘alam al-ashghar*) berbicara tentang benda bumi yang fisik (*terrestrial world*) termasuk manusia dan alam sekitarnya.

Hal yang unik dari Jābir adalah konsep *‘alam al-awsath* atau *supreme luminous sphere* sebagai penghubung antara kedua alam. Ia berkeyakinan bahwa manusia diciptakan serupa dengan “makrokosmos”, maka berkembanglah suatu pengetahuan yang fokus dalam menelusuri rahasia “makrokosmos” dan hubungannya dengan “mikrokosmos” berdasarkan hikmah yang berada di *‘alam al-awsath* yang

notabene termasuk alam substansial. Dalam konteks ini, ilmu kimia (*alchemy*) dan beberapa disiplin ilmu lain menemukan momentumnya. Pengetahuan tentang mineral, logam, berikut rahasia-rahasianya dan penelusuran terkait benda langit berikut kekuatannya, adalah sebagian di antara *natijat al-hikmah*. Dalam hal ini, muncullah ilmu astrologi, meteorologi, kimia (*alchemy*), telesmologi dan ilmu-ilmu serupa.

### ***‘Ilm al-Dīn: Kompromi dan “Naturalisasi”***

Titik tolak pertama dalam klasifikasi ilmu agama (*‘ilm al-dīn*) adalah dua divisi utamanya: ilmu syariat (*syar‘ī*) dan ilmu rasional (*‘aqlī*). Klasifikasi kompromistik semacam ini memperlihatkan sebuah karakter yang biasa dijumpai pada para filsuf muslim yang mengharmoniskan antara doktrin agama dan sains rasional. Hanya saja, masing-masing filsuf tersebut memiliki kecenderungannya sendiri dalam memaknai sains rasional tersebut. Porsi yang diberikan untuk ilmu rasional dalam klasifikasi Jābir terlihat lebih mendominasi daripada ilmu syariat.

Secara anatomis, ilmu rasional (*‘aqlī*) dalam perspektif Jābir merefleksikan dua karakter, ilmu teoritis dan praktis (*eksperimental*). Hal ini misalnya terlihat dari dikotomi antara *‘ilm al-ḥurūf* dan *‘ilm al-ma‘ānī*. Jean Canteins mengategorikan *‘ilm al-ḥurūf* sebagai salah satu ilmu tersembunyi (*al-‘ulūm al-khafiyah*) dalam Islam. Ia didasarkan kepada cara pemakaian dan interpretasi esoteris terhadap huruf-huruf alfabet Arab yang merangkum tiga aspek: ideofonik (simbol suara), ideografik (simbolisme tulisan), dan aritmologik (sistem numerik dalam setiap huruf) (Canteins 2003, 571).

Dalam format klasifikasi Jābir, *‘ilm al-ḥurūf* dan *‘ilm al-ma‘ānī* menunjukkan dua sisi mata uang, antara bungkus dan isi atau unsur intrinsik dan ekstrinsik. Rumpun *‘ilm al-ma‘ānī* yang terdiri dari *falsafī* dan *ilāhī* merefleksikan ilmu teoritis, sedangkan ilmu praktis terlihat dalam rumpun *‘ilm al-ḥurūf* yang memuat *thabī‘ī* dan *rūḥānī*. Dalam hal ini,

falsafah (ilmu kausa; instrumen teoritis) dan *thabī'ah* (ilmu alam; obyek praktis) bertemu dalam satu rumpun sebagai ilmu rasional yang termasuk bagian integral dari ilmu agama, berdampingan dengan ilmu syariat yang notabene transmisional yang hanya terdiri dari dimensi eksoteris (*zhāhir*) dan esoteris (*bāthin*).

Di bawah kolom *'ilm al-ḥurūf*, terdapat *'ilm thabī'ī* (ilmu alam-fisik) yang menjadi kata kunci saintifik dalam klasifikasi ilmu agama. Ilmu ini juga dijewantahkan dengan empat konsep kualitas suatu benda (panas, dingin, kering, dan basah). Hal ini bersesuaian dengan tesis Paul Krauss yang mengatakan bahwa "sains" dalam pemikiran Jābir hampir seluruhnya bisa direduksi dalam teori "kualitas" –versi Aristotelian– berikut kombinasinya" (Nomanul Haq 1994, 48). Dalam hal ini, ia mewarisi sekaligus memodifikasi khazanah empat elemen alam (*four natures*): api, air, bumi, udara; berikut keadaan kualitatifnya—sebagaimana tercantum dalam skema klasifikasi: panas (*ḥarārah*), dingin (*burūdah*), kering (*yabūṣah*), basah (*ruthūbah*). Dengan kata lain, sistem saintifik dalam versi Jābir hampir seluruhnya mendenotasi filsafat alam berdasarkan forma-forma kualitatif. Syed Nomanul Haq (1994, 57) mengatakan bahwa ia sedikit sekali tertarik berbicara isu-isu yang abstrak. Hal ini terlihat misalnya dalam porsi *'ilm al-ḥurūf* yang sampai menyebutkan empat keadaan kualitatif suatu benda, terlihat lebih mendetail dari pada *'ilm al-ma'ānī*.

Klasifikasi Jābir atas ilmu agama memperlihatkan sebuah integrasi sains rasional-natural yang berkarakter teoritis sekaligus eksperimental bersama ilmu syariat dalam satu skema. Salah satu upaya elementer dalam mewujudkan hal tersebut, secara epistemologis, tercermin dalam klasifikasi Jābir terhadap ilmu agama tersebut. Dalam banyak hal, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa apa yang kemudian dilakukannya adalah "naturalisasi" ilmu agama, dalam arti ia berusaha mengompromikan antara ilmu agama dan filsafat natural yang menjadi kepakarannya. Hal ini merupakan kelanjutan atau implikasi dari sikap kompromistiknya dalam mengharmonisasi

antara ilmu transmisional dan rasional.

Hal tersebut dapat dijelaskan dari corak ilmu rasional yang diadopsi Jābir lebih yang lebih merefleksikan aksentuasi filsafat alam/*natural philosophy*. Hal ini terlihat dari definisinya tentang ilmu filsafat sebagai pengetahuan tentang hakikat "yang ada" sebagai efek dari sebuah kausa (*al-mawjud al-ma'lūlah*). Dalam perspektif Aristoteles, secara filosofis, kausa sendiri merupakan konsep yang menjadi kata kunci dalam filsafat alam. Ia sendiri menyebut alam fisik (*nature*) sebagai sebuah "kausa" yang beroperasi untuk sebuah tujuan. Selain itu ia juga mendefinisikan alam fisik sebagai sebuah prinsip gerak (*motion*) dan perubahan (*change*) (Grant 2007, 40–41). Selain itu, teori kualitas versi Aristoteles (panas, dingin, kering, dan basah) yang diadopsi Jābir ke dalam klasifikasinya di bawah kategori ilmu alam/fisika (*al-thabī'ī*) juga merupakan indikator dari upaya naturalisasi tersebut.

Selanjutnya, secara lebih mendetail, aspek natural *sciences* ini lebih terlihat dalam klasifikasi ilmu dunia (*'ulūm al-dunyā*) versi Jābir yang hampir seluruhnya berbicara tentang kimia klasik (*alchemy*) sebagai pengejawantahan lebih nyata dan mendetail dari wacana empat elemen berikut keadaan kualitatifnya. Berbeda dari sebelumnya, klasifikasi ilmu dunia lebih mencerminkan karakter praktis-filosofis yang dibalut dalam nomenklatur yang dikenal dalam tradisi *alchemy*.

### ***'Ilm al-Dunyā: Seputar Alchemy (al-Kimyā, al-Shun'ah)***

Selanjutnya, klasifikasi ilmu dunia (skema kedua), hanya bisa dijelaskan melalui perspektif kimia klasik (*alchemy*) yang tentunya tidak dapat dikemukakan secara memadai dalam tulisan ini dengan mengemukakan secara mendetail terkait masing-masing elemen. Dalam nomenklatur Arab, istilah *'ilm al-shun'ah* (*science of art*) sendiri merupakan salah satu padanan dari istilah *al-kimyā* yang selanjutnya diserap ke dalam bahasa Inggris menjadi *alchemy* (al-Hasan 2009, 6). Dengan kata lain, *al-kimyā* dengan sendirinya merupakan

sebuah seni (*al-shinā'ah*) (Nasr 1976, 192), bahkan juga dikenal sebagai sebuah seni yang “megah” (*royal arts/ars regia*) (Burckhardt 1972, 23).

Dengan demikian, Jābir sendiri mendefinisikan *‘ilm al-shun’ah* sebagai pengetahuan tentang “*eliksir*” (*iksīr*) yang merupakan kata kunci dalam dunia *alchemy*. Salah satu isu utama dalam wacana *alchemy* dari masa ke masa adalah persoalan transmudasi logam; bagaimana logam biasa diubah menjadi logam mulia (emas-perak). Dalam leksikon *alchemy*, dikenal adanya substansi kimiawi yang dapat melakukan hal tersebut, yaitu “batu filsuf” (*philosopher’s stone/lapis philosophorum*) yang telah dikenal sejak masa Zosimus (300 SM); yang juga diasosiasikan sebagai sebuah zat ajaib yang berkhasiat memperpanjang umur, bahkan memberikan kehidupan yang kekal –populer dengan sebutan ramuan “*eliksir*” yang memiliki asal-usul sampai kepada Hermes Trismegistus. Selama berabad-abad hal tersebut menjadi “pencarian” para *alchemist*.

Secara umum, *alchemy* harus dipahami, pertama-tama, sebagai pengetahuan terkait “kosmos” dan sekaligus “jiwa” (*soul*) melalui simbol metafisik (Nasr 1976, 194). Titus Burckhardt mengatakan bahwa ambisi para *alchemist* terhadap “emas-perak”, misalnya, tidak dapat dilihat dalam perspektif saat ini, berujung sebagai “transaksi komersial”. Terdapat aspek lain yang kini telah hilang. Pada masa itu, emas dan perak, bukan hanya sekedar logam mulia secara komposisi kimiawi, melainkan juga merupakan “logam sakral” (*sacred metals*) yang mengandung refleksi duniawi terhadap matahari dan bulan (Burckhardt 1972, 11). Hal inilah yang disebut Seyyed Hossein Nasr sebagai sebuah “*naiveness*” (kenaifan dalam perspektif masyarakat rasionalis) yang dimiliki masyarakat pra-modern yang mengombinasikan domain fisik dan psikologis sekaligus dan melihat signifikansi terdalam dari suatu fenomena (Nasr 2001, 243).

Di sisi lain, *alchemy* sebagaimana *ilm al-hurūf* juga berkaitan erat dengan mistisisme, sebagai sebuah ilmu yang tersembunyi. Dalam bahasa Canteins, *alchemy* di sini bukan sema-

ta dimaknai sebagai jenis keahlian tentang perlogaman dan sebuah kerja laboratorium, akan tetapi lebih berkaitan dengan suatu “mistisisme” yang memanfaatkan proses metalurgis (fisikal dan kimiawi) sebagai pendukung simbolis yang ditafsirkan secara sistematis melalui analogi spiritual (Canteins 2003, 591).

Dengan demikian, ketika memahami klasifikasi ilmu dunia Jābir, kaca mata ganda harus digunakan: aksentuasi empirisme di satu sisi, dan aspek alegori-metafisik di sisi lain, meskipun juga harus diperhatikan bahwa aspek empirisme Jābir sangat mendominasi dibanding alegori hermetisme; dalam arti, seluruh elemen dalam klasifikasi Jābir dalam ilmu dunia memang secara empiris merujuk kepada sebuah aktivitas terkait rekayasa kimiawi eksperimental. Akan tetapi, pada saat yang sama ia juga merujuk kepada sebuah “alegori”.

Dalam hal ini, tak heran jika ia menjadikan *‘ilm al-shun’ah* di bawah kategori fungsional *‘ilm syarīf* (ilmu yang harus dimiliki seseorang untuk mewujudkan kehidupan yang sejahtera). Hal ini berarti ia telah menarik *alchemy* kepada pemaknaan yang lebih luas dari aksentuasi eksperimentasi kimiawi ke ranah yang lebih filosofis terkait segala sesuatu. Sebagai implikasinya, perubahan kimiawi yang disebutkan dalam klasifikasi ilmu dunia, pada gilirannya juga adalah perubahan jiwa dalam merealisasikan diri. Hal ini bersesuaian dengan sebutan Seyyed Hossein Nasr terhadap fenomena *alchemy* sebagai cara sempurna dalam melihat segala sesuatu (*a complete way of looking at things*) (Nasr 1976, 194).

## Kesimpulan

Penelusuran singkat terhadap klasifikasi ilmu pengetahuan dalam perspektif Jābir bin Hayyān merefleksikan beberapa hal. Klasifikasi Jābir merupakan salah satu format tertua dalam rumusan klasifikasi pengetahuan dalam tradisi Islam yang bahkan mendahului al-Kindī. Pada dasarnya, ia berusaha melakukan kompromi antara ilmu agama dan sains rasional dengan membagi pengetahuan secara garis besar menjadi dua macam, ilmu agama dan ilmu dunia. Dalam klasifikasi ilmu agama,

upaya kompromistik antara ilmu syariat (*syar'ī*) dan ilmu rasional (*'aqlī*) dilakukan oleh Jābir. Dalam hal ini, disiplin ilmu alam (*natural sciences*) mendapatkan aksentuasi dalam klasifikasi Jābir. Sedangkan klasifikasi ilmu dunia, pada dasarnya memuat beberapa pengetahuan yang berkembang dalam tradisi kimia klasik atau *alchemy* yang merupakan wacana yang menjadi kepakarannya. Hal ini terlihat dari istilah-istilah yang digunakan dalam klasifikasi ilmu dunia. Meski demikian, ia harus dipahami dengan kaca mata ganda, baik dalam konteks eksperimen kimiawi maupun sebagai simbol filosofis dalam memersepsi realitas.

### DAFTAR RUJUKAN

- Al-Nadim, Ibn. n.d. *Al-Fihrist*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Bakar, Osman. 1998. *Classification of Knowledge in Islam*. Cambridge: The Islamic Text Society.
- Burckhardt, Titus. 1972. *Alchemy; Science of The Cosmos, Science of The Soul*. Baltimore: Penguin Books Inc.
- Canteins, Jean. 2003. "Ilmu-Ilmu Tersembunyi Dalam Islam", *Dalam Ensiklopedia Spirituaitas Islam: Manifestasi*. Edited by Seyyed Hossein Nasr. Bandung: Mizan.
- Corbin, Henry. n.d. *History of Islamic Philosophy*. London: Institute of Ismaili Studies.
- Glick, Thomas F. dkk. 2005. *Medieval Science, Technology and Medicine; An Encyclopedia*. London: Routledge.
- Grant, Edward. 2007. *History of Natural Philosophy; From The Ancient World to Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guthrie, W. 1981. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ḥayyān, Jābir bin. 1354. *Mukhtār Rasāil Jābir Bin Ḥayyān*. Kairo: Maktabah al-Khanj.
- . 2006. *Rasāil Jābir Bin Ḥayyān*. Edited by Ahmad Fārid Al-Mizyadi. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Hitti, Philip K. 2012. *History of Arab*. Jakarta: Serambi.
- Krauss, Paul. 1991. "Djabir Bin Hayyan", *Dalam Lewis, B. Dkk. (Ed.) Encyclopaedia of Islam Vol II*. Leiden: Brill.
- Nasr, Seyyed Hosein. 1976. *Islamic Sciences; An Illustrated Study*. World of Islam Festival Publishing Company Ltd.
- . 2001. *Science and Civilization in Islam*. Chicago: ABC Interational Group.
- Nasr, Seyyed Hosein, and Oliver Leaman. 2003. *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*. Bandung: Mizan.
- Nomanul Haq, Syed. 1994. *Names, Natures, and Things: The Alchemist Jabir Bin Hayyan and His Kitab Al-Ahjar (Book of Stones)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- Turner, Howard R. 1995. *Science In Medieval Islam*. Austin: University of Texas Press.