

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

Nurul Fajri

The Concept of Mahdī in Shī'ī Theology

Syamsuri

**Tradisionalisme sebagai Kritik terhadap
Modernisme: Studi Pemikiran Frithjof Schuon**

Komaruddin Hidayat

Perkembangan Pemikiran Islam Kontemporer

Amsal Bakhtiar

Eskatologi: Perspektif Agama dan Filsafat

Nanang Tahqiq

**The Relation of Metaphysics to Political
Theory in the Thought of al-Farabi**

Rd. Mulyadhi Kartanegara

**Islamisasi Ilmu Pengetahuan dan Telaah Kritis
terhadap Epistemologi Barat**

Agus Darmaji

**Jurgen Habermas: Kritik atas Rasionalisasi dan
Materialisme Sejarah**

Muslim Nasution

**Ibn Taimiya dan Pemikiran Kalam Mengenai
Sifat Tuhan**

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

ISSN 0215-6253

Vol. 1, No. 3, Juni-Agustus 1999

Penerbit

Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Pelindung

Dekan Fakultas Ushuluddin

Pelindung

Pudek I Fakultas Ushuluddin

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Hamdani Anwar
Zainun Kamal Fakhri
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Kautsar Azhari Noer
Said Agil H. Al-Munawwar
Amsal Bakhtiar

Pemimpin Redaksi

Hamid Nasuhi

Anggota Redaksi

Ismatu Ropi
Dadi Darmadi
Agus Darmaji

Sekretariat

Suzanti Ikhlas

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 740 1925, 7440425

Jurnal Refleksi adalah jurnal tiga bulanan yang diterbitkan oleh Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Terbit pertama November 1998

Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis. Tulisan yang dimuat akan diberi honorarium.

TABLE OF CONTENTS

Editorial

Articles

- 83 **The Concept of Mahdī in Shī'i Theology**
Nurul Fajri
- 97 **Tradisionalisme sebagai Kritik terhadap Modernisme: Studi
Pemikiran Frithjof Schuon**
Syamsuri
- 111 **Perkembangan Pemikiran Islam Kontemporer**
Komaruddin Hidayat
- 119 **Eskatologi: Perspektif Agama dan Filsafat**
Amsal Bakhtiar
- 129 **The Relation of Metaphysics to Political Theory in the Thought
of al-Farabi**
Nanang Tahqiq
- 149 **Islamisasi Ilmu Pengetahuan dan Telaah Kritis terhadap
Epistemologi Barat**
Rd. Mulyadhi Kartanegara
- 163 **Jurgen Habermas: Kritik atas Rasionalisasi dan Materialisme
Sejarah**
Agus Darmaji
- 177 **Ibn Taimiya dan Pemikiran Kalam Mengenai Sifat Tuhan**
Muslim Nasution

Book Review

- 189 **Intelektual Muslim Baru yang Menetas Semasa Orde Baru**
Nanang Tahqiq

Document

- 199 **Kangen-kangenan Seperempat Abad: Reuni Ushuluddin IAIN
Jakarta**
Dadi Darmadi

SIDANG PEMBACA, Refleksi kembali hadir ke hadapan sidang pembaca sekalian. Harus diakui bahwa penerbitan ini cukup terlambat. Kami harus berapologi bahwa berbagai persoalan yang sebenarnya teknikal seperti penambahan jumlah halaman dan penggunaan transliterasi yang konsisten, terus terang saja, menjadi salah-satu penyebab utama keterlambatan ini. Kedua hal teknis itu memang sepatutnya dianggap kemajuan dan layak disyukuri, mengingat volume artikel yang masuk dan keinginan untuk menjadikan jurnal ini sebagai jurnal yang *primus inter pares* di antara jurnal-jurnal di IAIN selama ini harus juga diimbangi dengan kualitas seleksi dan *editing* yang mumpuni. Karena itu dengan banyak artikel yang masuk ditambah *editing* yang cukup melelahkan yang dilakukan di sela-sela tugas utama ke-fakultas-an, menambah panjang daftar alasan bagi keterlambatan ini.

Beberapa artikel dihadirkan kepada pembaca pada edisi kali ini cukup beragam namun tetap konsisten dengan visi jurnal. Antara lain, beberapa artikel dalam kajian keislaman, seperti dua artikel berbahasa Inggris tentang konsep *Mahdi* dalam teologi Syi'ah, pemikiran al-Farabi tentang hubungan metafisika dan teori politik. Juga artikel kajian keislaman penting lainnya seperti pemikiran Ibn Taimiya tentang sifat Tuhan dan pentingnya Islamisasi ilmu pengetahuan. Beberapa artikel berkenaan dengan kajian filsafat (agama) seperti kritik Frithjof Schuon terhadap modernisme, pandangan agama dan filsafat tentang eskatologi, serta kritik Jurgen Habermas terhadap rasionalisasi dan materialisme sejarah juga melengkapi edisi ketiga ini. Dan, terakhir, seperti biasa terdapat dua artikel tambahan yang menarik dalam rubrik akademika dan rehal. Selamat membaca.

Jakarta, Desember 1999

Redaksi

ISLAMISASI ILMU PENGETAHUAN DAN TELAAH KRITIS TERHADAP EPISTEMOLOGI BARAT

Rd. Mulyadhi Kartanegara

Menjajaki Kemungkinan Islamisasi Ilmu

Pada abad ke-21, ilmu pengetahuan modern masih akan menjadi faktor dominan dalam kehidupan bangsa Indonesia. Bagai kekuatan raksasa, ilmu bisa saja potensial sangat destruktif atau konstruktif tergantung bagaimana kita mengelola dan mengolahkannya. Membiarkan ilmu (dan aplikasinya dalam bentuk teknologi) berkembang begitu saja tanpa pengarahan yang sistematis akan sangat riskan mengingat kekuatannya yang sangat besar. Oleh karena itu perlu adanya suatu usaha untuk menjinakkan kekuatan raksasa ilmu ini agar cocok dengan habitat kultural

bangsa kita -hingga mampu berdaya guna secara maksimal perlu kita sambut dengan gembira sebagai bagian dari jawab moral setiap cendekiawan.

Dalam konteks inilah saya melihat relevansi dari usaha Islamisasi ilmu sebagai salah satu bentuk naturalisasi ilmu¹ dan pandangan-pandangan teoritisnya. Kalau ini memang mungkin (*feasible*), usaha ini bisa memberi sumbangan yang berharga bagi upaya pencarian bentuk ilmu ideal yang cocok bagi kepribadian bangsa kita. Menurut prediksi para pakarnya, diskursus Islamisasi ilmu akan menjadi “isu” yang populer dan berkembang di masa depan, meski kini masih berada pada tahap “bulan sabit awal”, seperti yang tercermin dalam buku Ziauddin Sardar “*An Early Crescent: The Future of Knowledge and the Environment in Islam*”.² Untuk mengantisipasi “tren” inilah, maka saya ingin mencoba dalam artikel ini, untuk menjajaki kemungkinan dan kebermaknaan wacana bagi Islamisasi ilmu sebagai fondasi bagi diskusi berikutnya, karena setelah inilah maka kita bisa membicarakan perlu tidaknya Islamisasi ilmu. Kalau tidak, maka segala upaya untuk mendiskusikan Islamisasi ilmu akan sia-sia dan tak ada artinya sama sekali. Menurut saya, Islamisasi ilmu baru mungkin dan berarti kalau kita bisa menunjukkan adanya perbedaan teoritis yang fundamental antara teori ilmu modern dan ilmu Islam. Pertanyaan sekarang adalah apakah memang ada perbedaan mendasar antara ilmu modern dan ilmu-ilmu Islami? Di kalangan kaum intelektual Muslim ada yang menafikan perbedaan itu dan ada pula yang membenarkannya. Bagi kelompok pertama yang merupakan mayoritas ilmu pengetahuan bersifat obyektif, sehingga perbedaan antara ilmu pengetahuan modern dan Islami hanyalah semu belaka. Bagi mereka ilmu juga bersifat universal, sehingga berlaku di mana saja di Barat maupun di Timur.

Salah seorang pendukung pandangan ini adalah Parvez Hoodbhoy, seorang fisikawan muda yang cukup dikenal pada Universitas Ouad-iazam di Pakistan. Dalam bukunya *Islam and Science*, ia menyatakan bahwa “tidak ada yang disebut ilmu Islami, dan semua upaya untuk menjadikan ilmu Islami akan mengalami kegagalan”. Alasannya tentu saja keuniversalan dan obyektivitas ilmu. Dalam memperkuat argumennya ia mengemukakan, sebagai contoh, kasus Abdus Salam, dan Steven Weinberg, dua fisikawan yang berbagi hadiah Nobel tahun 1976 dalam bidang fisika karena keduanya telah berhasil menyatukan kekuatan-kekuatan lemah dan lektro-magnetik yang ada pada alam. Padahal yang satu beragama Islam. Sedangkan yang lain terang-terangan mengaku ateis.³

Mitos Obyektivitas Ilmu

Apakah betul bahwa ilmu itu obyektif sehingga tidak ada unsur subyektif di dalamnya? Ternyata tidak semua ilmuan dan filosof ilmu sepakat tentang itu. Holmes Rolston III, seorang profesor Filsafat di Colorado State University dan mendapat gelar di bidang fisika dan matematik, menyatakan dalam bukunya *Science and Religion: A Critical Survey* bahwa “seorang peneliti terwarnai oleh apa yang mereka teliti atau menyumbang skema konseptual yang menyaring apa yang mereka ketahui. Memang diakui bahwa dalam pengetahuan kita tentang dunia material (alam) subyektivitas dapat terus ditekan, tetapi bahkan di sini pun, dengan berkembangnya kecanggihan ilmiah, kita jatuh pada paradoks. Semakin jauh kita mencoba memasuki komponen akhir dari materi, semakin subyektivitas kembali mengikuti kita. Begitu kita berkisar lebih jauh dari lingkup kita yang biasa, dan mencoba mengikuti partikel-partikel sub-atomik yang sangat kecil atau “*black holes*” yang sangat luas atau akibat-akibat relativistik konterintuitif, observasi-observasi kita menjadi semakin sarat dengan teori.⁴ Akhirnya Rolestone menyimpulkan bahwa (bahkan) fisika, kimia dan astronomi, tiga bidang ilmu yang dipandang obyektif, tidak bisa lari dari subyektivitas, sebaliknya mereka bahkan semakin subyektif saja.⁵

Nah, kalau subyektivitas ilmu begitu sukar untuk dilucuti, maka obyektivitas ilmu dan keuniversalnya tentu sulit untuk dipertahankan, dan kita pun boleh ragu terhadapnya. Dan kalau obyektivitas ilmu dapat diragukan, maka perbedaan yang mendasar antara ilmu modern dan Islami merupakan suatu kemungkinan, jika tidak sebuah kenyataan.

Kontras Epistemologi Islam dan Barat

Saya sendiri termasuk orang yang membenarkan adanya perbedaan antara epistemologi ilmu pengetahuan modern dan ilmu Islami. Dengan demikian wacana Islamisasi ilmu menjadi sesuatu yang mungkin dan bermakna. Untuk membuktikan perbedaan tersebut saya akan mendekatinya dari perspektif epistemologis atau filsafat ilmu. Pertanyaan utama dalam setiap epistemologi adalah “apa yang dapat kita ketahui” dan “bagaimana mengetahuinya”. Pertanyaan pertama berkaitan dengan lingkup atau klasifikasi ilmu, sedangkan pertanyaan kedua berkenaan dengan sumber dan metode ilmu pengetahuan.

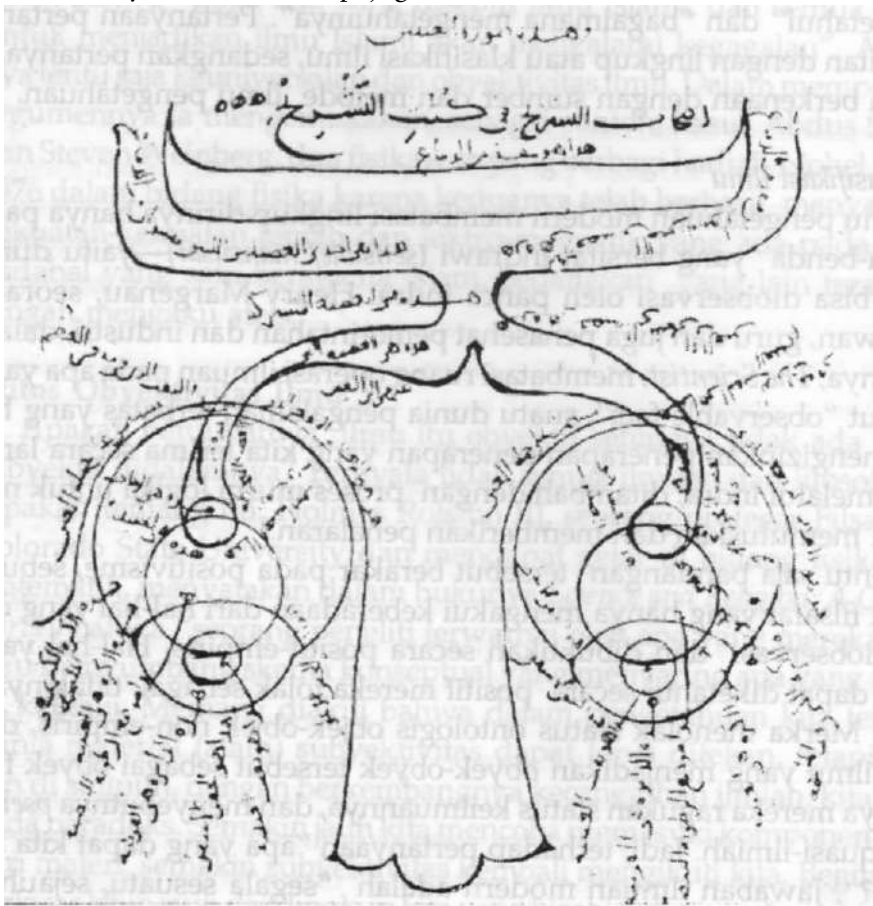
1. Klasifikasi Ilmu

Ilmu pengetahuan modern membatasi lingkup dirinya hanya pada benda-benda yang bersifat indrawi (*sensible/ mahsusat*)—yaitu dunia yang bisa diobservasi oleh pancaindra. Henry Margenau, seorang fisikawan, guru dan juga penasihat pemerintahan dan industri, dalam bukunya, *The Scientist*, membatasi ruang operasi ilmuan pada apa yang disebut “*observable fact*”, suatu dunia pengalaman terbatas yang hanya mengizinkan penerapan-penerapan yang kita terima secara langsung melalui indra, ditambah dengan proses murni logika untuk memilih, memutuskan dan memberikan penalaran.⁶

Tentu saja pandangan tersebut berakar pada positivisme, sebuah aliran filsafat yang hanya mengakui keberadaan dari hal-hal yang dapat diobservasi dan dibuktikan secara positif-empiris. Hal-hal yang tidak dapat diketahui secara positif mereka tolak sebagai tidak nyata (*real*). Mereka menolak status ontologis objek-objek non-empiris, dan ilmu-ilmu yang menjadikan obyek-obyek tersebut sebagai obyek formalnya mereka ragukan status keilmuannya, dan menyebutnya *pseudo* atau quasi-ilmiah. Jadi, terhadap pertanyaan “apa yang dapat kita ketahui?”, Jawaban ilmuan modern adalah “segala sesuatu, sejauh ia dapat diobservasi secara indrawi”. Lingkup dan klasifikasi ilmu modern kemudian meliputi materi, kehidupan, pikiran, budaya, alam, dan sejarah. Berbeda dengan ilmuan modern, ilmuan-ilmuan Muslim—terutama yang klasik—memberikan jawaban yang berbeda terhadap pertanyaan di atas. Menurut mereka, kita dapat mengetahui bukan hanya benda-benda indrawi (*sensible/mahsusah*), tapi juga substansi-substansi rohani (*intelligible/ma'qūlah*), yaitu entitas-entitas yang berada di luar dunia indrawi, yang hanya dapat diketahui melalui akal secara inferensial, maupun melalui intuisi (*qalb*) secara langsung dan eksperiensial. Dengan kata lain, kita bisa mengetahui bukan saja alam fisika tetapi juga alam metafisika. Dan seperti halnya terhadap benda-benda fisik, ilmuan-ilmuan Muslim juga mengakui status ontologis entitas-entitas. Entitas-entitas metafisik dipandang oleh mereka sebagai sama-sama realnya seperti benda-benda fisik. Bahkan dalam pandangan mereka yang pertama dipandang lebih hakiki daripada yang terakhir.

Oleh karena itu, tidak seperti ilmu modern yang membatasi dirinya hanya pada hal-hal yang indrawi, lingkup ilmu Islami meliputi bukan hanya hal-hal yang bersifat fisik tetapi juga hal-hal yang metafisik seperti Tuhan, malaikat, alam kubur, dan alam akhirat, di samping ilmu-ilmu

yang diakui para ilmuan Barat Modern, yakni ilmu-ilmu kealaman. Lingkup ilmu dari ilmuan Muslim misalnya bisa kita lihat pada kitab *Ishbā al-ʿulūm* (Klasifikasi Ilmu) karangan al-Farabi (w. 950H). Klasifikasi ilmu al-Farabi ini meliputi seluruh jajaran ilmu yang dikenal pada masanya seperti linguistik, logika, matematika, fisika, metafisika, politik, yurisprudensi, dan teologi.⁷ Sementara fisika, menurut al-Farabi berbicara tentang sebab-sebab material, formal, efisiensi, dan final sebuah benda dan meliputi aksiden-aksiden dan prinsip-prinsip umum Substansi fisik, metafisik meliputi wujud sesuatu (ontologi), dan substansi-substansi imaterial, serta berpuncak pada prinsip terakhir dari segala yang ada, dari mana segala wujud lainnya berasal. Dengan semangat yang sama al-Kindi (w. kl 866H), filosof pertama Muslim, mengatakan bahwa ilmu harus meliputi bukan hanya dunia fisik tetapi juga dunia metafisik.



Setelah kita melihat perbedaan mendasar dari lingkup ilmu yang ada antara ilmu modern dan islami, marilah kita mendiskusikan perbedaan dalam metode ilmu yang ada di antara keduanya. Perbincangan metode ilmu ini tidak bisa dilepaskan dari pertanyaan fundamental kedua dalam epistemologi, yaitu “bagaimana atau dengan apa kita dapat mengetahui objek termasuk dalam lingkup ilmu?”

2. Sumber dan Metodologi Ilmu

Menurut para ilmuwan Muslim, manusia memiliki tiga macam sumber untuk menangkap keseluruhan realitas: Panca indra, akal atau intelek, dan intuisi (yang meliputi wahyu). Sementara ilmuwan-ilmuwan Modern Barat pada dasarnya hanya mengakui satu sumber saja, yaitu Panca indra. Dengan hanya mengakui Panca indra, ilmuwan Barat mengembangkan hanya satu metode penelitian saja, yaitu metode observasi, atau eksperimen indrawi.⁸ Metode observasi ini memang terus dikembangkan sampai tingkat yang sangat canggih, tapi semuanya tetap bermuara para penceraipan indrawi (*sense-perception*). Akal—dalam bentuk proses penalaran—memang digunakan, tapi hanya untuk memilih, memutuskan dan melakukan penalaran, bukan sebagai sumber lain untuk menangkap realitas.

Berbeda dengan ilmuwan-ilmuwan Barat, ilmuwan-ilmuwan Muslim mengakui keabsahan bukan hanya metode observasi, tapi juga metode rasional dan intuitif. Dengan kata lain, bukan hanya mengakui persepsi indrawi dalam proses pengetahuan, tapi juga nalar akal dan persepsi hati. Metode observasi dan eksperimen antara lain digunakan oleh Abū al-Ḥasan Ibn Haytsām (w. 1040 M), seorang ahli matematika dan optika, dalam penelitiannya tentang teori penglihatan (*vision*). Dalam pendahuluan kitabnya yang terkenal *al-Manāẓhir (the optics)*, ia bukan hanya mengkritik secara ilmiah teori-teori para pendahulunya yang sangat kontroversial, tapi juga mengadakan eksperimen-eksperimen yang ia Ciptakan sendiri atau mencari solusi ilmiah atas beberapa problem rumit yang muncul dalam bidang optik.⁹

Seperti telah disinggung di atas, selain Panca indra, sarjana-sarjana Muslim juga mengakui akal sebagai alat untuk menangkap realitas. Dari sini mereka mengembangkan apa yang disebut metode rasional atau diskursif (*baḥsī*). Seperti indra dapat menangkap objek-objek indrawi, maka akal, menurut keyakinan mereka, dapat menangkap objek-objek

spiritual (*ma'qūlat*) atau metafisik secara selogistik, yakni menarik kesimpulan tentang hal-hal yang tidak diketahui (*the unknown*) dari hal-hal yang telah diketahui (*the known*). Dengan cara inilah akal manusia melalui refleksi dan penelitian terhadap alam semesta, dapat mengetahui Tuhan dan hal-hal gaib lainnya, seperti malaikat dan entitas-entitas spiritual.

Selain metode indrawi dan rasional, sarjana-sarjana Muslim juga mengakui metode lain untuk menangkap objek-objek spiritual dan metafisik, yaitu metode intuitif atau eksponensial (*dzaūqī*) seperti yang dikembangkan oleh para Sufi dan filosof iluminasionis (*isyraqiyūn*). Walaupun sama-sama menangkap objek-objek spiritual, namun akal dan intuisi mempunyai perbedaan metodologis yang fundamental dalam menangkap objek-objek tersebut. Sebab sementara akal menangkapnya secara inferensial, intuisi menangkap objek-objek spiritual tersebut secara langsung, sehingga mampu melintasi jurang yang ternganga lebar antara subjek dan objek.

Perluakah Islamisasi Ilmu?

Pada bagian pertama tulisan ini, penulis telah mencoba menunjukkan mungkin Islamisasi ilmu berdasarkan pada perbedaan lingkup dan metodologi yang ada di antara sistem ilmu Barat modern dan Islami. Pada bagian kedua ini saya ingin membahas perlu tidaknya Islamisasi ilmu itu kita lakukan.

Persoalan ini perlu kita angkat mengingat bahwa tidak semua yang “mungkin” dalam arti “bisa” kita lakukan dengan sendirinya berarti “perlu” kita lakukan. Misalnya kita bisa memanjat pohon, tapi tidak selalu berarti bahwa kita perlu melakukannya, kecuali bila ada alasan yang kuat untuk itu. Oleh karena itu sekalipun telah ditunjukkan bahwa islamisasi ilmu mungkin kita lakukan tetapi kita masih harus memikirkan apakah memang perlu. Menurut penulis, Islamisasi ilmu baru kita anggap perlu bila, dan hanya bila, ilmu modern terbukti bisa menimbulkan problem serius terhadap cara pandang dan kepercayaan masyarakat kita, seandainya kita biarkan begitu saja.

Setelah mempelajari dengan seksama perkembangan ilmu modern, penulis sampai pada kesimpulan bahwa Islamisasi ilmu memang perlu dilakukan, karena ternyata pandangan keilmuan modern (selain kemajuan yang diraihinya) telah menimbulkan persoalan yang serius, khususnya di bidang teologi. Berikut ini adalah sebagian dari alasan-alasannya.

Pembatasan lingkup ilmu oleh ilmuwan-ilmuwan Barat modern hanya pada objek-objek indrawi, yang mungkin pada awalnya merupakan pembagian *kapling* kepada akal dan agama ke arah sekularisme, lambat laun ternyata telah menjadi pembatasan atau “definisi” dari realitas itu sendiri. Pembatasan lingkup ilmu tersebut dalam kenyataannya telah mendorong banyak ilmuwan Barat untuk memandang dunia indrawi sebagai satu-satunya realitas, seperti tercermin pada materialisme, sekularisme dan positivisme, pandangan-pandangan filosofis yang biasanya berakhir dengan penolakan terhadap realitas metafisik atau “yang gaib” dalam istilah keagamaan.

Sekularisasi Ilmu dan Bahayanya

Sekularisasi ilmu ini tidak terjadi begitu saja, melainkan diusahakan secara sadar dan sistematis. Menurut Holmes Rolston III, hal itu dilakukan dengan “menolak secara programatik kategori-kategori formal dan final dalam setiap penjelasan ilmiah mereka.”¹⁰ Seperti kita ketahui, pada abad pertengahan -atas dasar pengaruh Aristotelian penjelasan ilmiah memerlukan empat kategori atau sebab yaitu sebab efisien, material, formal dan final. Ilmu pengetahuan modern, menurut Rolston, telah berhenti untuk melakukan pencaharian “makna-makna” dalam penjelasan ilmiah mereka, karena menurut mereka ia lebih pantas masuk ke dalam wilayah agama daripada ilmu pengetahuan.¹¹

Pemisahan ilmu dari aspek keagamaan tersebut ternyata telah menimbulkan problem teologis yang krusial, karena lama kelamaan banyak ilmuwan Barat tidak merasa perlu lagi untuk menyinggung atau melibatkan Tuhan sedikit pun dalam penjelasan ilmiah mereka. Bagi mereka Tuhan telah berhenti menjadi apa pun, termasuk menjadi pencipta atau pemelihara alam semesta. Sebagai contoh kita bisa kemukakan kasus Pierre Simon de Laplace (w.1827 M), seorang astronomi Prancis, yang hidup pada masa revolusi Prancis sebagai *freethinker* tulen.

1. Bidang Astronomi

Dikatakan bahwa Laplace menjelaskan proses kejadian alam dan mekanisme benda-benda angkasa dalam karya besarnya *Celestial Mechanism* tanpa sedikit pun menyinggung Tuhan di dalamnya. Ketika Kaisar Napoleon menyadari hal itu dan menanyakannya kepada sang astronom,

ia menjawab “*Je n'ai pas besoin de cet hypothese*” (Tuan, saya tidak membutuhkan hipotesis seperti ini).¹² Selain itu kepercayaannya pada observasi sebagai satu-satunya metode ilmiah yang sah telah menyebabkan Laplace ‘curiga’ atau tidak percaya (*mistrust*) terhadap sumber apa pun selain hasil langsung observasi dan kalkulasi”.¹³

Tentu saja sikap ilmuwan seperti itu tidak cocok dengan sikap dan kepribadian masyarakat Indonesia yang religius, yang selalu percaya dengan sepenuh hati bahwa alam semesta tak lain daripada hasil ciptaan dan tanda kebesaran (*āyāt*) Tuhan dan bahwa sumber ilmu tidak hanya observasi indrawi, tetapi juga akal, intuisi dan wahyu ilahi.¹⁴

2. Bidang Biologi

Penolakan terhadap Tuhan atas nama ilmu juga terjadi pada diri Charles Darwin (w. 1882 M), seorang ahli biologi yang terkenal karena teori evolusinya. Sebelum melakukan pelayaran bersejarah dalam H.M.S. Beagle pada tahun 1831, pengarang buku *The Origin of Species* ini sebenarnya adalah seorang *theis*, orang yang percaya pada adanya Tuhan dan penganut agama Kristen yang setia. Berkat pengaruh karya seorang teolog terkenal saat itu, William Paley, yang berjudul *Natural Theology*, Darwin biasa percaya bahwa fenomena alam yang teratur dan harmonis ini tak lain daripada bukti adanya Tuhan, sebuah argumen yang dalam wacana filosofis agama disebut “*argument from design*” atau “*dalil al-’ināyāt*”. Tetapi setelah menemukan apa yang disebut sebagai hukum seleksi alamiah, ia tidak lagi mempercayai argumen tersebut. Dalam otobiografinya ia mengatakan: “argumen *design* yang selama ini dirasakan sangat meyakinkan, ternyata telah gagal. Kini hukum seleksi alamiah telah ditemukan. Kita tidak bisa lagi mengatakan bahwa engsel kerang yang indah misalnya harus merupakan hasil perbuatan suatu wujud yang cerdas, seperti halnya engsel pintu merupakan hasil perbuatan seorang manusia.”¹⁵ Dengan demikian Darwin telah mengganti peran Tuhan sebagai pencipta dan pemelihara alam dengan hukum seleksi alamiah dalam teori evolusinya, sama seperti Laplace telah menggantikan-Nya dengan hukum determinisme mekanik dalam astronominya.

Pandangan seperti itu tentu sangat berbahaya bagi kita umat beragama yang percaya bahwa apa yang ada di langit dan di bumi, dan apa yang ada di darat dan di lautan semuanya merupakan hasil ciptaan Tuhan yang

maha mengetahui lagi maha bijaksana. Lagi pula pandangan keilmuan seperti ini telah, dalam kenyataannya menyeret Darwin sendiri ke dalam ateisme seperti yang diakuinya: “secara perlahan-lahan aku menjadi tak percaya pada agama Kristen sebagai wahyu Ilahi. Ketidakpercayaan itu merayap di atasku secara perlahan-lahan, tetapi akhirnya menjadi sempurna,”¹⁶ dan ini, pada gilirannya, mendorong orang lain untuk mendiskreditkan agama di satu pihak dan memuja ilmu secara berlebihan di pihak lain, sebagaimana tercermin dalam pernyataan seorang sejarawan Neal C. Gillespi dalam bukunya *Charles Darwin and the Problem of Creation*: “pada akhirnya Darwin menemukan bahwa hubungan Tuhan dan dunia tidak bisa diterangkan (*inexplicable*), dan sebuah ilmu positif yang telah membungkam Tuhan dengan sempurna, adalah satu-satunya ilmu yang telah mencapai koherensi intelektual dan kemampuan untuk diterima secara moral.”¹⁷ Inilah implikasi pandangan keilmuan modern yang sangat berbahaya, dan terhadap mana kita semua, terutama ilmuwannya harus betul-betul waspada.

Apa yang telah saya kemukakan tentang dua ilmuwan besar Barat — Laplace dan Darwin - merupakan bukti sejarah yang tidak dapat dibantah bahwa pandangan keilmuan modern yang membatasi dirinya hanya pada bidang indrawi (*al-mahsusat*) dan menganggap observasi sebagai satu-satunya metode yang sah, telah mampu secara aktual dan akan bisa secara potensial mendorong seorang ilmuwan pada pengingkaran terhadap eksistensi Tuhan, ajaran-ajaran agama dan wahyu ilahi. Suatu fenomena yang tentu tidak kita harapkan terjadi pada ilmuwan Indonesia, lebih-lebih Muslimnya.

Perspektif Islami

Kalau kita tengok sejarah perkembangan ilmu di dunia Islam, maka kita temukan hanya sedikit sekali -bahkan hampir tidak ada seorang ilmuwan Muslim yang menolak Tuhan dan kepercayaannya karena pandangan keilmuannya. Bahkan ketika al-Ghazali (w. 1111 M) menuduh para filosof (*falāsifa*) dalam bukunya *Tahāfut al-Falāsifa* yang terkenal itu, sebagai kafir, itu bukanlah karena para filosof -terutama al-Farabi (w. 950 M) dan Ibn Sina (w.1038 M) menolak keberadaan Tuhan, tetapi hanyalah karena mereka mempunyai penjelasan yang berbeda dari penjelasan ortodoks tentang beberapa isu teologis, seperti penciptaan, pengetahuan Tuhan dan kebangkitan jasmani.¹⁸

Demikian juga kalau kita bandingkan Laplace dengan ahli astronomi Muslim, al-Biruni (w.1031), maka akan terlihat perbedaan yang nyata dalam orientasi teoritis mereka. Al-Biruni yang disebut S.H. Nasr sebagai ‘*master of observation*’ bukan hanya dalam bidang astronomi tapi juga geologi, geografi dan studi fenomena organik, tidak silau matanya, seperti halnya Laplace, untuk bisa melihat wujud transenden di balik fenomena alamiah.

Keahliannya dalam hal observasi tidak menghalangi untuk mengafirmasi keberadaan Tuhan dan mengakui-Nya sebagai pencipta dan pemelihara alam semesta. Dalam karyanya yang berjudul *Kitāb Taḥdīd Nihayāt al-Makīn* ia mengatakan bahwa alam adalah daya yang membentuk dan mengatur sesuatu menurut rencana ilahi yang tidak mengenal kesia-siaan. Menurut hematnya “penciptaan dunia merupakan manifestasi kekuasaan sang pencipta, dan bukan sesuatu yang harus ditolak dengan alasan yang diupayakan akal manusia.”¹⁹

Pertanyaan timbul: “Bagaimana dua astronom yang sama-sama ahli di bidang observasi bisa sampai pada kesimpulan yang begitu berbeda tentang Tuhan? Jawabnya terletak pada pandangan keilmuan mereka. Yang pertama hanya percaya pada hasil observasi indrawi belaka, sementara yang lain percaya bukan hanya pada hasil observasi dan eksperimen tetapi juga pada penalaran logis dan wahyu ilahi. Yang satu hanya percaya pada realitas fisik, sementara yang lain percaya juga pada realitas metafisik sebagai sama-sama realnya dengan realitas fisik.

Hal yang serupa juga kita jumpai dalam bidang biologi, ketika kita mencoba membandingkan Darwin misalnya dengan Jalal al-Din Rumi (w.1273 H). Baik Darwin maupun Rumi sama-sama percaya pada evolusi. Kalau bagi Darwin hukum seleksi alamiahlah yang bertanggung jawab terhadap perkembangan evolutif dari pada alam. Rumi menganggap bahwa cinta Ilahiyahlah yang mendorong alam untuk berevolusi. Rumi memandang cinta sebagai daya kreatif yang fundamental yang merembes pada segala ciptaan dan yang memberinya kehidupan.

Cintalah yang bertanggung jawab terhadap evolusi alam semesta dari tingkat rendah materi in-organik sampai tingkat tertinggi manusia. Cinta pada Tuhanlah yang menurut Rumi menjadi sebab terjadinya gerak di dunia materi. Cintalah yang memberi kesatuan dalam partikel, yang membuat tumbuhan berkembang dan hewan bergerak dan berkembang biak.²⁰

Perbedaan yang ada pada ajaran kedua ahli evolusi ini, kalau kita teliti, ternyata karena perbedaan pandangan keilmuan mereka juga seperti dalam kasus Laplace dan al-Biruni yang telah kita singgung.

Kesimpulan

Dari semua uraian di atas dapatlah kiranya kita menyimpulkan bahwa perbedaan yang fundamental antara teori ilmu pengetahuan modern dan Islami, khususnya dari sudut lingkup dan metodologi. Tak lain harapan saya adalah supaya kaum cendekiawan Muslim modern mulai menyadari bahwa cara pandang ilmu modern bukan satu-satunya cara pandang yang universal, melainkan ada cara pandang keilmuan lain yang telah dikembangkan para cendekiawan Muslim klasik -dan juga cendekiawan agama lain sebenarnya yang mungkin dapat dijadikan alternatif karena lebih cocok dengan atmosfer budaya bangsa kita yang religius.

Selain itu dengan adanya perbedaan yang fundamental antara kedua sistem ilmu ini, maka diharapkan pembicaraan tentang Islamisasi atau naturalisasi ilmu akan lebih mungkin dan bermakna. Penjajakan kemungkinan bagi Islamisasi ilmu ini diharapkan dapat menjadi fondasi bagi pembicaraan dan diskusi lebih lanjut berkenaan dengan isu Islamisasi ilmu. Perbedaan pandangan atau perspektif keilmuan seseorang bisa membawa implikasi yang jauh dalam teori sebuah ilmu. Pembatasan bidang ilmu pada objek-objek indrawi dan metodologinya hanya pada observasi oleh ilmuwan Barat terbukti telah menimbulkan masalah teologis yang serius — berakhir dengan penolakan beberapa ilmuwan terhadap eksistensi Tuhan dan wahyu ilahi.

Sementara itu ilmuwan-ilmuwan Muslim dengan pandangan keilmuannya yang telah komprehensif terbukti bukan hanya telah mampu menghasilkan teori-teori yang cukup handal dilihat dari konteks historisnya, tetapi juga dengan penemuan-penemuan ilmiahnya mereka mampu mendukung secara rasional kepercayaan mereka terhadap hal-hal yang gaib, sehingga alih-alih membahayakan, kiprah mereka dalam dunia ilmiah telah membantu memperkuat kepercayaan agama. Inilah yang sebenarnya kita harapkan dari para ilmuwan kita.

Kalau kita kembali ke persoalan kita dan pernyataan saya bahwa Islamisasi ilmu perlu dilakukan kalau ilmu modern bisa menimbulkan masalah serius, maka akhirnya kita bisa menyimpulkan bahwa Islamisasi ilmu itu

memang kita perlukan, agar dampak negatif dari ilmu pengetahuan modern bisa kita kendalikan. *Wa allāh a'lam bi al-shawāb !*

Catatan Kaki

1. Istilah “naturalisasi” kadang digunakan sebagai alternatif bagi “Islamisasi” ilmu oleh beberapa sarjana keislaman. I. Sabra dalam artikelnya *The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science* merujuk pada proses “naturalisasi” atau “Islamisasi” dengan mana ilmu-ilmu kuno atau Yunani menjadi sepenuhnya terasimilasi kepada tuntutan-tuntutan kebudayaan Islam termasuk agamanya. Keterangan lebih lanjut lihat Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), h. 63-64.
2. Ziauddin Sardar, ed., *An Early Crescent: The Future of Knowledge and the Environment in Islam* (London: Mansell, 1989).
3. Parvez Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London: Zed Books Ltd., 1991), h. 78.
4. Holmes Rolston, III, *Science and Religion: A Critical Survey* (Philadelphia: Temple University Press, 1987), h. 33-44.
5. Rolston, III, *Science and Religion*, h. 33.
6. Henry Margenau, *The Scientist* (New York: Time Incorporated, 1964), h. 54.
7. Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983), h. 112.
8. Ziauddin Sardar, *Explorations in Islamic Science* (New York: SUNI, 1989).
9. Lihat Sabra, *The Optics of Ibn Haytham: Books I-III on Direct Vision* (London: The Warburg Institute University of London, 1989), h. 4-5.
10. Rolston, III, *Science and Religion*, h. 35.
11. Rolston, III, *Science and Religion*, h. 35.
12. Antony Flew, *A Dictionary of Philosophy* (New York: St. Martin's Press, 1984), h. 197.
13. Bertrand Russell, *Religion and Science* (London: Oxford University Press, 1982), h. 57.
14. Mulla Shadra, misalnya mengatakan bahwa selain indra, sumber-sumber itu adalah *burhān*, *irfān* dan *Qur'ān*, atau dengan kata lain adalah akal-intuisi dan wahyu. Lihat, S.H. Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Part I (London: Routledge, 1996), h. 644.
15. Charles P. Henderson, Jr., *God and Science: The Death and Rebirth of Theism* (Atlanta: John Knox Press, n.d.), h. 52; Nora Bariow, ed. *The Autobiography of Charles Darwin* (London: Collins, 1958), h. 87.
16. Barlow, *The Autobiography of Charles Darwin*, h. 87.
17. Charles P. Henderson, Jr., *God and Science: The Death and Rebirth of Theism* (Atlanta: John Knox Press, 1973), h. 53.
18. Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), h. 38.
19. SH. Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine* (Boulder: Shambala, 1978), h. 116.
20. Mulyadhi Kartanegara, *Renungan Mistik Jalal ad-Din Rumi* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), h. 55.

Daftar Pustaka

- Bariow, Nora, ed. *The Autobiography of Charles Darwin*, London: Collins, 1958.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1983.
- Flew, Antony. *A Dictionary of Philosophy*, New York: St. Martin's Press, 1984.
- Henderson, Charles P. Jr., *God and Science: The Death and Rebirth of Theism*, Atlanta: John Knox Press, 1973.
- Hoodbhoy, Parvez. *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, London: Zed Books Ltd., 1991.
- Huff, Toby E. *The Rise of Early Modern Science: Islam, China, and the West*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Renungan Mistik Jalal ad-Din Rumi*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
- Leaman, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Margenau, Henry. *The Scientist*, New York: Time Incorporated, 1964.
- Nasr, S.H. and Leaman, Oliver. *History of Islamic Philosophy*, London: Routledge, 1996.
- Nasr, SH. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrine*, Boulder: Shambala, 1978.
- Rolston, Holmes III, *Science and Religion: A Critical Survey*, Philadelphia: Temple University Press, 1987.
- Russell, Bertrand. *Religion and Science*, London: Oxford University Press, 1982.
- Sabra, *The Optics of Ibn Haytham: Books I-III on Direct Vision*, London: The Warburg Institute University of London, 1989.
- Sardar, Ziauddin ed., *An Early Crescent: The Future of Knowledge and the Environment in Islam*, London: Mansell, 1989.
- Sardar, Ziauddin. *Explorations in Islamic Science*, New York: SUNI, 1989.

Rd. Mulyadi Kartanegara, dosen Fakultas Ushuluddin dan Sekolah Pascasarjana IAIN Jakarta, mendapatkan gelar doktor pada bidang Filsafat Islam dari University of Chicago, USA, 1996.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004