

## HUBUNGAN SAINS DAN AGAMA (Rekonstruksi Citra Islam di tengah Ortodoksi dan Perkembangan Sains Kontemporer)

*Mohd. Arifullah<sup>1</sup>*

**Abstract:** *Islam is now facing some negative image projections from many parties especially if they view Islam from its historical dimension. This article highlights these projections and providing Moslems of how they should behave responding to these charges objectively through self-critic and science-critic. By doing these, we, Moslems, can put these projections in fair proportion. These problems are processed employing realism metaphysic approach together with its 3 analytical models namely historical analysis, archeological analysis of thoughts, and deconstructive analysis. The writer uncovers that understanding religion should not merely be based on its textual bases but should also be integrated with many other approaches and dimensions for a holistic understanding of Islam.*

**Kata Kunci:** *Rekonstruksi, Holistic Understanding of Islam, Integratif*

Dewasa ini agama Islam mengalami pencitraan negatif yang muncul akibat perilaku sosial umat Islam yang berdarah di masa lalu. Hal itu sebagai imbas dari intelektualisme agama yang kaku. Kritik-kritik pada wilayah historis ini telah memunculkan pencitraan negatif terhadap agama dalam selubung fanatisme, fundamentalisme, irrasionalisme atau terorisme.

<sup>1</sup> Mohd. Arifullah adalah Dosen tetap pada Fakultas Ushuluddin IAIN STS Jambi.

Pencitraan negatif di atas bukanlah pencitraan yang dipaksakan, walaupun tidak dapat diterima oleh umat Islam karena dirasa timpang dan tidak didasari oleh pemahaman terhadap agama secara holistik. Pencitraan ini memiliki akar sejarah yang panjang dan telah terbangun dalam memori manusia selama berabad-abad.

Berbagai peristiwa kekerasan yang kerap kali muncul dalam sejarah penyebaran Islam awal telah menjadi inspirasi utama untuk menyatakan bahwa Islam identik dengan pedang dan kekerasan. Bahkan, sejak Nabi Muhammad SAW menyerukan Islam – sebagai agama universal – berbagai kekerasan tidak dapat dihindari, dengan melibatkan konflik budaya, tradisi, dan seluruh tatanan kemanusiaan. Kekerasan serupa juga tidak pernah pudar dalam sejarah peradaban Islam selanjutnya, baik pada masa Khalifah ar-Rasyidun, kekhalifahan Umayyah, Abbasiyah, ataupun Andalusiyah di Spanyol.

Citra Islam saat ini semakin terpuruk dengan munculnya berbagai tindak kekerasan yang dilakukan oleh segelintir umat Islam fundamentalis, terlebih ketika terjadinya tragedi pemboman gedung WTC di Amerika beberapa tahun lalu. Hal itu cukup menjadi alasan untuk mencitrakan bahwa Islam adalah agama teroris, anarkis, dan fundamentalis. Parahnya lagi, citra negatif Islam yang dibangun tersebut senantiasa mendapatkan dukungan teoritis yang kuat dari para ilmuwan dan cendekiawan Barat, yang disambut hangat oleh media cetak dan pers. Sehingga, citra Islam sebagai agama yang tidak rasional, fundamentalis ataupun teroris semakin kokoh dan menyebar luas secara bebas.

## **RUMUSAN MASALAH**

Masalahnya, benarkah pencitraan tersebut? Dan bagaimana seharusnya umat Islam menyikapi dan menelaah pencitraan tersebut secara objektif, melalui kritik diri dan kritik sains, sehingga baik agama ataupun realitas keagamaan yang ada dapat dipahami secara baik? Hal ini perlu dilakukan karena ada asumsi bahwa berbagai tindakan anarkis, terorisme, ataupun fundamentalisme dalam Islam sebenarnya adalah imbas dari hal yang kompleks. Pada satu sisi ia dipicu oleh kekakuan berpikir umat Islam sendiri, dan pada sisi lain ia juga digembosi oleh ketimpangan demokrasi ataupun kegagalan proyek modernisasi yang diangung-agungkan oleh Barat.

Permasalahan utama yang benar-benar perlu diperhatikan adalah permasalahan epistemologis, berupa penelusuran epistemis yang melatarbelakangi berbagai pencitraan tersebut, sehingga dapat menguak duduk persoalan yang sebenarnya.

Dengan jalan ini, kemungkinan untuk mencari format studi keislaman atau studi agama yang lebih objektif dapat diretas guna pencitraan Islam secara objektif dan holistik. Untuk itu, permasalahan tentang hubungan agama dan sains serta citra Islam yang muncul dalam hubungannya dengan sains perlu dijadikan batu loncatan.

## **TUJUAN DAN KEGUNAAN PENELITIAN**

Penelitian ini bertujuan untuk mengungkapkan realitas keagamaan yang ada, guna menepis pencitraan negatif terhadap Islam, yang realitas keberagaman umatnya dianggap anarkis, teroris ataupun fundamentalis yang kaku dan sebagainya. Dengan tulisan ini diharapkan juga bisa mengungkapkan latarbelakang epistemologis yang melahirkan pencitraan tersebut.

## **METODE PENELITIAN**

Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*) dengan realisme metafisik sebagai pendekatannya (Muhadjir, 1996: 144). Adapun yang menjadi sumber data primer dalam penelitian ini adalah buku-buku yang secara spesifik membahas tentang hubungan antara sains dan agama, di antaranya "*When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*" karya Ian G. Barbour, "*Abid Hiwâr al-Masyriq wa al-Maghrib: Tahlihi Silsilah al-Rudûd wa al-Munâqasât*" karya Hasan Hanafi dan Muhammad Abid al-Jabiri, "*The Rekonstuction of Religion Thought in Islam*" karya Muhammad Iqbal. Sedangkan data skunder yang dijadikan rujukan adalah beberapa jurnal dan artikel yang terkait dengan tema penelitian.

Setelah data primer dan skunder telah diperoleh melalui penelitian literature, maka data-data tersebut dianalisis secara holistik dengan menggunakan metode analisis; *pertama*, analisis historis. Analisis ini digunakan untuk menggali akar-akar sejarah pencitraan negatif terhadap Islam berdasarkan sejarah hubungan sains dan agama. *Kedua*, analisis "arkeologi pemikiran" (Arkoun, 1994: 22-23). Analisis ini digunakan untuk memetakan citra-citra

Islam dalam hubungannya dengan sains berdasarkan teoritisasi yang bangun oleh beberapa ahli. *Ketiga*, analisis dekonstruktif (Appignanesi dan Garratt, 1997: 77-79). Analisis ini digunakan untuk mengkritisi dan meruntuhkan kesalahan-kesalahan berbagai pendekatan studi agama yang muncul dalam tradisi agama ataupun sains, sehingga akan memunculkan model baru dalam pendekatan studi agama. Dengan harapan, model baru pendekatan studi agama tersebut mampu mencitrakan agama dalam pandangan yang holistik dan objektif, dengan tetap memperhatikan realitas historis dan normativitas transendent Islam.

## **TEMUAN DAN PEMBAHASAN**

### **Sejarah Hubungan Agama dan Sains**

Pencitraan negatif terhadap Islam – seperti telah disebut di muka, bukanlah pencitraan yang tidak memiliki akar sejarah. Akar sejarah ini sendiri dapat ditelusuri dari dua alur sejarah yang saling mengentalkan pertentangan antara sains dan agama; alur pertama berada dalam tradisi pemikiran Islam, sedangkan alur kedua berada dalam tradisi pemikiran Barat.

Kemunculan al-Asy'ariyah dalam teologi Islam, oleh banyak kalangan dinilai telah memicu satu bentuk pertentangan intelektualisme dalam Islam. Sebagai kontra-reaktif dari Mu'tazilah, kemunculan teologi Asy'ariyah yang ortodok jelas menjadi tantangan tersendiri bagi Mu'tazilah yang rasional. Pertentangan itu berpuncak pada keberhasilan al-Asy'ari mengokohkan diri sebagai symbol ortodoksi Islam. Terutama berkat dukungan al-Ghazali yang begitu gemilang meng-*counter* dua puluh pandangan rasional para filosof yang dinilai sebagai bid'ah dan biang kekafiran.

Kegemilangan al-Ghazali dalam meng-*counter* pandangan para filosof telah menebar seretonin di kalangan umat Islam, sehingga pada beberapa sisi telah memposisikan ortodoksi Islam sebagai hal yang terpisah dari pemikiran filsafat yang rasional. Hal inilah yang selanjutnya menghilangkan dan mengebiri kreativitas umat Islam, sehingga terjerumus dalam tindakan taklid. Pada tahap ini, umat Islam umumnya telah tercekoki pemahaman bahwa segala sesuatu yang harus dan pantas diketahui telah diketahui dan dipahami lebih baik oleh orang yang hidup di masa yang lebih dekat dengan saat

pewahyuan al-Qur'an (Hofman, 2002: 75). Sakralisasi terhadap tokoh agama pun merebak, sehingga ketika filsafat Peripatetik digiatkan kembali dalam filsafat Illuminisme di belahan dunia Islam Barat (Andalusia) tetap tidak mampu membalikkan keadaan dunia Islam yang telah kaku.

Tidak mengherankan bila kemudian tradisi Islam dipenuhi oleh ortodoksi yang terkungkung dalam pemikiran abad pertengahan, meskipun ada upaya untuk menghidupkan kembali kreativitas ijtihad, seperti yang dilakukan oleh Ibn Taimiyyah maupun para revivalis dan modernis Islam. Namun, usaha tersebut tetap menemui kegagalan dan tidak mampu menyepora seperti halnya ajaran sufisme yang ditelurkan oleh paham ortodoksi Islam. Walaupun usaha revivalisme dan modernisme Islam dinilai berhasil, ia hanya terbatas pada skala lokal di kalangan akademisi semata. Bahkan, ketika umat Islam pada akhirnya tertekan oleh kemajuan sains, politik, dan ekonomi Barat, umat Islam belum mampu membebaskan diri dari pemikiran abad pertengahan untuk segera mengejar ketertinggalannya dari Barat.

Pada alur sejarah yang lain, tradisi Barat dipenuhi oleh penentangan terhadap otoritas gereja (agama), terutama dipelopori oleh tokoh-tokoh gereja sendiri, seperti Martin Luther (1483-1546) dan John Calvin (1509-1564) yang menyerukan reformasi terhadap institusi gereja sebagai bentuk kritik terhadap struktur gereja yang feodal. Upaya-upaya inilah yang kemudian menyediakan tempat luas bagi munculnya renaissance sejak paruh abad ke-14 hingga awal abad ke-17. Kemunculan renaissance yang disemangati oleh rasionalitas empiris para saintis seperti Galileo, Giordano Bruno (1548-1600), Marsilio Ficino (1433-1499), Paracelsus (1493-1541), ataupun para filsuf sekaliber Francis Bacon (1561-1626) Thomas Hobbes (1588-1679) serta politikus Niccolò Machiavelli (1469-1527), telah menjadikan agama dan berbagai bentuk pemikiran spekulatif terlantar dan termarginalkan oleh pemikiran yang murni empiris dan eksperimental. Akibatnya, agama menjadi hal yang aneh dan selalu dicurigai dalam pencatatan rasionalitas empiris manusia.

Dua alur sejarah di atas, penulis anggap sebagai pemicu utama timbulnya pencitraan negatif terhadap agama, khususnya Islam, dengan sebuah refleksi bahwa kegagalan keilmuan Islam (fiqh, teologi, filsafat, tasawuf) untuk membangun gambaran Islam yang

inklusif dan rasional bagi pandangan sains telah menjadi bukti nyata bagi saintis dan kalangan tertentu (Barat) untuk memunculkan berbagai pencitraan negatif terhadap Islam. Selain itu, adanya faktor psikologis yang membuat kalangan Barat selalu memandang Islam secara negatif, seperti tragedi Perang Salib yang menjadi trauma tersendiri bagi kalangan tertentu. Dalam hal ini, realitas historis kontemporer yang terjadi di kalangan umat Islam dewasa ini yang buram, juga memberikan sumbangsih tersendiri bagi pembentukan opini dan pencitraan terhadap Islam sebagai agama irrasional, fundamentalis, dan teroris.

### **Citra Islam dalam Sains dan Kemodernan**

Pencitraan terhadap Islam berdasarkan persentuhannya dengan sains dewasa ini, walaupun masih mengentalkan nuansa yang negatif, namun pada beberapa sisi telah memiliki rentang pencitraan yang variatif. Alih-alih, banyak ilmuwan mulai melihat agama (termasuk Islam) sebagai salah satu semesta kebenaran yang patut diperhitungkan. Keith Ward - sakaguru ilmu-ilmu ketuhanan Dekan Fakultas Teologi Universitas Oxford - melalui karyanya *God, Chance and Necessity*, malah menyatakan bahwa pandangan kaum atheis reduksionis yang membatasi pola hubungan konflik dalam sains dan agama, seperti dilakukan Jacques Monod melalui *Le Hasard et la necessite (Chance and Necessity)* adalah tidak berdasar (Ward, 2002: 16). Lebih tegas lagi Ward menyatakan bahwa argumentasi ala Darwin yang menegasi Tuhan berdasarkan seleksi alamiah semata untuk menjelaskan seluruh fakta kehidupan merupakan bualan yang hingga kini tidak terbukti (Ward, 2002: 103). Walaupun demikian, Ward juga menyadari bahwa sikap agamawan yang melihat teks suci (kejadian) sebagai deskripsi harfiah semata – hingga mengenyampingkan temuan sains – jelas-jelas salah, karena teks suci semestinya sejalan dengan kebenaran sains (Ward, 2002: 99).

Sikap Ward pada beberapa sisi jelas berupaya melepaskan diri dari sikap konflik yang telah lama berlangsung antara saintis dengan agamawan dengan mengemukakan kekeliruan masing-masing pihak. Tapi, jelas kentara bahwa ia juga belum mampu melepaskan diri dari sikap konflik dengan menempatkan diri sebagai komponen saintis theis – yang mencoba meng-*counter* argumen saintis atheis.

Karena itu, sebagai wacana ilmiah karya Ward amat baik, tapi tidak memberi kesadaran untuk melepaskan diri dari konflikasi.

Karya senada didedikasikan pula oleh Houton Smith dalam karyanya (Ed. Indonesia) "*Ajal Agama di Tengah Kedigdayaan Sains?*" Tapi karya ini juga mengundang polemik dengan menyimpulkan bahwa saintisme merupakan biang keladi krisis spritual. Padahal, yang sebenarnya sains jelas-jelas memuat nilai filosofis tertentu, karenanya sains seharusnya dapat disikapi secara netral ketika muatan filosofisnya dinegasikan. Karya ini juga kurang memuaskan dan tetap berdiri pada subordinasi atau keberpihakan tertentu.

Atas kekurangan di atas, tampaknya penghargaan patut ditujukan kepada Ian G. Barbour, yang – dengan amat baik – mampu memetakan pola hubungan sains dan agama dan memberi kesadaran terhadap penyikapan terhadap sains dan agama. Karya Barbour semakin bermakna ketika melihat posisi Barbour sebagai ilmuwan sekaligus teolog yang diakui, bahkan ia disepakati sebagai pendiri dan peletak dasar wacana mutakhir tentang sains dan agama. Pemetaan Barbour dimulai pada tahun 1990 dengan klasifikasi pola-pola hubungan sains dan agama dalam *Religion in an Age of Science*. Secara sederhana ia memetakan empat tipologi hubungan agama dan sains, yaitu konflik, independensi, dialog, dan integrasi (Barbour, 2002: 40-42).

Konflik dalam sejarah agama dan kemanusiaan telah mencuatkan jargon "perang sains dan agama" yang terus dipertajam melalui media dengan menengahkan kontroversi antara materialisme ilmiah (*scientific materialism*) dan literalisme biblikal (*biblical literalism*) (Relief, 2003: 46) – atau kitab suci lainnya. Materialisme ilmiah melihat bahwa metode ilmiah sebagai satu-satunya cara tepat untuk mendapatkan pengetahuan berdasarkan realita empirik; sebaliknya literalisme biblikal teguh pada pendirian berlakunya kitab suci sebagai data kebenaran yang memberi kepastian pada zaman yang terus berubah, di mana kitab suci dipandang berlaku secara abadi dan universal (*inerrant thorough*) (Relief, 2003: 46).

Dua ekstrem di atas, masing-masing dapat berbentuk materialisme, panteisme, dan liberalisme di satu sisi dan tradisionisme, konservatisme, serta gerakan fundamentalisme pada sisi lain. Kubu-kubu fundamentalisme tersebut secara subordinatif memandang bahwa sains dan agama memberikan pernyataan yang berlawanan

dalam domain tertentu, karenanya harus dipilih salah-satunya yang dinilai paling tepat. Artinya, dalam pola hubungan ini orang tidak akan dapat mengintegrasikan kepercayaan terhadap agama dan sains secara niscaya, tidak akan ada kepercayaan terhadap agama, evolusi sekaligus Tuhan. Dalam kenyataan sejarah, pola hubungan ini mampu bertahan berdasarkan pandangan: *“one cannot hold scientific theory and belief in religious views at the same time”* (Barbour, 2002: 54).

Agak moderat dari konflik, independensi didasarkan atas asumsi bahwa sains dan agama adalah hal yang berbeda yang memiliki bidang dan kawasan masing-masing. Sains dan agama dapat dibedakan berdasarkan masalah yang ditelaah, domain yang dirujuk, dan metode yang digunakan. Perbedaan ini merupakan ketegasan yang membangun independensi atau otonomi bidang masing-masing. Jikapun dalam penampakan masalah yang hadir terlihat sama, sebenarnya tidaklah sama. Dalam masalah hukum misalnya, sains dan agama memiliki pandangan tersendiri yang tidak saling mencampuri; karena hakikatnya model penelitian adalah selektif dan terbatas dalam belantara masalah yang sangat luas. Pengakuan terhadap keberadaan dua domain ini, akhirnya berimbas pada pengakuan adanya dua bahasa dan fungsi yang berbeda dalam sains dan agama (Barbour, 2002: 54). Pengakuan ini cukup baik, karena tidak hanya menghindari konflik tapi juga memberikan pengakuan terhadap perbedaan karakter dua area pencari kebenaran.

Sains dan agama di sini dilihat sebagai domain yang memang semestinya dipisahkan (*compartmentalized*), karena keduanya adalah berbeda. Sebagai pendukung independensi, Langdon Gilkey, memaparkan perbedaan antara sains dan agama dapat dilihat berdasarkan sifat kedua bidang, yaitu: (1) Sains berusaha menjelaskan data yang bersifat objektif, umum/ publik, dan dapat diulang, sementara agama membatasi diri pada masalah eksistensi tatanan dan keindahan dunia serta pengalaman kehidupan (spiritual); (2) Sains mengajukan pertanyaan “bagaimana” yang objektif, sementara agama mempertanyakan “mengapa” tentang makna, tujuan, serta takdir; (3) Sains membuat prediksi secara kuantitatif yang teruji berdasarkan eksperimen, sementara agama menggunakan bahasa simbolik dan analogis (Anhaf, 2003: 47).

Selanjutnya, dialog memotret hubungan sains dan agama dalam pandangan konstruktif, namun belum sampai pada penyatuan konseptual yang integratif. Dialog muncul berdasarkan beberapa pertimbangan: pra-anggapan dalam upaya ilmiah; eksplorasi kesejajaran metodis sains dan agama; analisis satu konsep di satu bidang dengan konsep di lain bidang. Singkatnya, maju lebih selangkah dibandingkan independensi yang menekankan perbedaan, dialog tidak mempermasalahkan perbedaan tapi lebih fokus pada kemiripan pra-anggapan, metode, dan konsep yang ada dalam sains dan agama (Barbour, 2002: 74).

Pola hubungan dialog ini –dalam arti luas, tampaknya telah menjadi dasar yang berarti bagi beberapa intelektual Islam modern dalam menghadapi berbagai pertentangan dalam pemikiran. Menghubungkan dialog dalam usaha menyikapi peta pemikiran dan perpolitikan umat Islam yang cenderung kontradiktif, Hassan Hanafi misalnya, menekankan pentingnya dialog sebagai pembuka jalan bagi tindakan kongkrit, karena pemikiran senantiasa mendahului tindakan. Lebih jauh, bahkan Hanafi melihat dialog di antara berbagai aliran dalam Islam akan memungkinkan penyampaian pandangan yang plural dan berorientasi pada keragaman, yang pada tahap lanjut dapat dijadikan pelajaran menghadapi suatu kondisi tertentu dalam masyarakat Islam (Al-Jabiri, 2003: 37-39).

Pada sisi yang sama, Muhammad al-Jabiri juga melihat dialog secara positif, sebagai pencarian titik temu terhadap berbagai arus pemikiran dan gerakan Islam, terutama kesamaan realitas historis, untuk mengantisipasi bencana perputaran sejarah yang berjalan akseleratif, sebagai akibat perbedaan ideologis. Artinya dialog diperlukan untuk menggalang titik temu berbagai ideologis, sehingga dapat bekerjasama dalam gerakan yang diakui kemaslahatannya secara bersama, yang secara pasti dapat menganulir bahaya pertentangan ideologis yang fisik (Al-Jabiri, 2003: 61-63).

Pola hubungan terakhir, adalah integrasi. Integrasi merupakan pola hubungan yang dilakukan berdasarkan perumusan ulang terhadap gagasan-gagasan teologi tradisional secara lebih intensif dan lebih sistematis dari yang dilakukan pendukung dialog. Secara rinci, integrasi memiliki tiga versi yang agak serupa: (1) *natural theology*, mengklaim bahwa eksistensi Tuhan dapat disimpulkan dan

didukung berdasarkan bukti tentang desain alam, yang menghantar kesadaran tentang alam sekaligus Tuhan; (2) *Theology of nature*, menganggap sumber utama teologi terletak di luar sains, namun teori-teori ilmiah mesti memiliki dampak besar dalam perumusan ulang doktrin-doktrin tertentu, terutama doktrin tentang penciptaan dan sifat manusia (Barbour, 2002: 82).

Keempat polarisasi di atas, praktis menghasilkan pencitraan tertentu terhadap agama di hadapan sains. Paling tidak ada empat citra faktual agama (khususnya Islam) yang muncul dari polarisasi di atas – yang akan dibicarakan dalam koridor hubungan di atas, yaitu:

*Pertama*, agama sebagai ajaran yang tidak logis. Pencitraan ini muncul dari pola hubungan konflik yang memandang agama dan sains sebagai sesuatu yang selalu bertentangan. Pencitraan ini dapat dipelajari dengan menghadapkan ajaran sains dan dogma agama secara langsung, misalnya dalam kasus kosmologi sains dan konsep penciptaan dalam agama, teori evolusi dengan konsep penciptaan manusia dalam agama, ataupun masalah hubungan Tuhan dan alam dalam sains dan agama.

Ketika sains dan dogma agama dihadapkan secara langsung tentu saja akan memunculkan pemahaman dari kalangan saintis bahwa dogma adalah bertentangan dengan sains, karenanya dogma agama akan dicitrakan sebagai ajaran yang tidak logis atau irrasional. Ketika para agamawan memahami bahwa alam diciptakan langsung pada bentuk yang sempurna, para saintis justru menemukan bahwa alam tercipta melalui proses yang sangat panjang, yang dijelaskan melalui teori dentuman besar atau dengan istilah *big bang* (dirumuskan pertama kali oleh George Lemaitre [1894-1966] ataupun dengan teori evolusi untuk menjelaskan asal-usul makhluk hidup. Gamblangnya, penghubungan langsung antara temuan sains dan teori-teorinya dengan dogma agama akan melahirkan sebuah pencitraan bahwa agama berisikan dogma-dogma yang sudah kadaluarsa dan bertolak belakang dengan kebenaran rasional empiris manusia.

*Kedua*, agama sebagai transendensi yang independen. Sebagai pencitraan yang muncul dari pola hubungan indenpendensi, citra agama ini lahir dari asumsi bahwa agama memiliki wilayah otonomi sendiri yang berbeda dengan sains. Agama dibatasi dalam

wilayah transenden yang tidak akan bersentuhan dengan wilayah immanensi sains.

Citra di atas lebih jauh mendapatkan dukungan teoritis yang cukup kuat, yang memandang bahwa agama dan sains memiliki makna dan fungsi bahasa yang berbeda. Bahasa agama adalah bahasa yang bermakna simbolik dan bersifat universal yang difungsikan dalam skala kosmik sebagai pembimbing manusia mengikuti jalan hidup pada tataran kosmik yang universal. Karenanya, bahasa atau teks agama selalu mengandung sifat-sifat sakral, teologik, apologetik, didaktik, ritual, yang disusun secara mistis. Sedangkan bahasa sains bermakna empiris dan praktis sebagai penyingkap kebenaran ilmiah untuk memahami hubungan kausalitas fenomena-fenomena alam, yang biasanya disusun berdasarkan prosedur keilmuan tertentu.

Lebih khusus tentang bahasa agama, para eksistensialis menilai bahasa agama dalam format terbaiknya sering menyerupai mitos, menggunakan logika sintetik untuk mengungkap kebebalaan pada kenyataan hakiki atau untuk menyampaikan kenyataan yang tidak terkatakan, yang mengacu langsung kepada "Tuhan" sebagai realitas yang berbeda dengan realitas-realitas lainnya yang-ada (Palmquis, 2002, 214).

Selain itu, citra independen agama, menurut Barbour, juga didukung oleh teori tentang domain dan metode agama dan sains yang berbeda. Teori ini melihat bahwa sains dan agama memiliki domain dan metode yang berbeda, di mana domain masing-masing memiliki wilayah dan metode pencarian kebenarannya sendiri. Pandangan inilah yang biasa dianut oleh kalangan neo-ortodok yang bersedia menerima temuan sains seraya tetap beriman pada keyakinan agama yang dipegang (Barbour, 2002: 204).

Selanjutnya, dalam pola hubungan dialog, agama dicitrakan sebagai jalur kebenaran yang paradoksal. Artinya, agama mulai dipahami sebagai pencari kebenaran yang memiliki kesejajaran dengan sains, berdasarkan penemuan adanya kesamaan antara sifat metodis sains dan agama. Jika sebelumnya para ilmuwan begitu kukuh menyatakan kebenaran ilmiahlah yang paling objektif, kini sebagian ilmuwan telah menyadari bahwa sebenarnya objektivitas sains sendiri pada dasarnya adalah subjektif, karena didasarkan pada pandangan

yang subjektif. Di mana sains dilihat tidak lagi memiliki superioritas objektif dibandingkan agama yang subjektif.

Dengan pandangan ini, para saintis theistik, mulai meramu sebuah usaha untuk mendialogkan antara temuan sains dan dogma agama, yang telah menimbulkan pencerahan keilmuan yang teramat mengagumkan. Harus diakui sains terkadang dihadapkan pada pertanyaan-pertanyaan sederhana yang justru sulit untuk dijawab. Einstein misalnya, di tengah perumusan tentang Intelijibilitas alam semesta dihadapkan pada pertanyaan sederhana mengapa alam dapat dipahami? Einstein juga selalu bingung tentang ketidakpastian dalam teori kuantumnya Heisenberg. Tidak hanya itu, sains juga masih dihadapkan pada persoalan siapa yang mengatur alam? Dan siapa yang menciptakan aturan? Pertanyaan-pertanyaan inilah yang dinilai oleh saintis theistik hanya dapat dijawab dengan merujuk pada keyakinan dan rasionalisasi agama.

Pertanyaan-pertanyaan saintis di atas, memang sudah selayaknya dikembalikan pada keyakinan dan ajaran agama. Dengan merujuk pada ajaran Islam, akan dipahami bahwa alam sebenarnya dijadikan sebagai tanda eksistensi Sang Pencipta, yang menjadi sumber keserasian, keharmonisan, ketertiban dan juga kebetulan, ketidakpastian (takdir); yang menciptakan alam secara hak, tidak main-main, dan bertujuan.

Adalah suatu kesombongan jika manusia hanya mendasarkan sains untuk mengetahui semesta kebenaran yang ada pada alam semesta, karena pada dasarnya akal manusia memiliki keterbatasan. Sudah selayaknya manusia dapat menyelaraskan akal dengan petanda Tuhan dan tuntutan Tuhan yang diturunkan dalam wahyu-wahyunya yang mutlak benar. Dengan usaha inilah manusia akan dapat memahami dan menyelami kebenaran sains dan wahyu.

Dalam realitas keilmuan modern dan agama, usaha dialogis antara sains dan wahyu, menurut Ward, akan memunculkan pemahaman bahwa evolusi yang terjadi dalam proses penciptaan alam adalah bertujuan, sebagai jalan terbaik untuk melahirkan bentuk-bentuk kehidupan organis yang lebih tinggi. Di mana Tuhan akan dipahami sebagai Sang Perancang Primer, yang telah memberikan daya kepada alam untuk mengatur diri, tanpa campur tangan-Nya.

Pada akhirnya, para saintis dewasa ini juga mulai mencitrakan agama sebagai satu isyarat bagi pembuktian empiris. Bahwa temuan sains modern dan dogma agama sebenarnya tidaklah bertolak belakang, hanya saja kebenaran agama harus dilihat sebagai kebenaran yang relatif – seperti halnya sains, karena itu agama perlu diintegrasikan dengan temuan sains, demikian pula sebaliknya, sehingga dengan integrasi ini baik sains- dan agama benar-benar dapat menjadi wahana untuk menemukan kebenaran. Artinya, mungkin agama disorot berdasarkan temuan sains, demikian pula sains dapat dikembangkan berdasarkan inspirasi dari agama. Pandangan integratif ini, secara nyata telah diterapkan oleh penganut *natural theology* dan *theology of nature*.

*Natural theology* melihat bahwa pandangan teologis ataupun dogmatik memang hanya dapat diketahui berdasarkan berita ilahi, namun bukti nyata terhadap doktrin tersebut kiranya sulit diketahui tanpa dukungan proses nalar dan dasar data empiris. Keberadaan Tuhan misalnya, memang diketahui dari wahyu, namun pembuktiannya akan lebih meyakinkan bila disertai oleh pembuktian nalar dan data empiris. Hal ini telah diakui Thomas Aquinas ketika menyatakan, “beberapa sifat Tuhan memang hanya dapat diketahui dari wahyu, tapi eksistensi Tuhan sendiri hanya dapat diketahui berdasarkan nalar” (Barbour, 2002: 83). Di sinilah *natural theology* dapat dikatakan sebagai teologi empiris yang berperan dalam mencari Tuhan berdasarkan temuan-temuan sains yang rasional dan empiris.

Dewasa ini, temuan fisika kuantum banyak diadopsi para penganut *natural theology*, seperti teori entropi yang dijadikan dasar atas penetapan alam yang bertujuan, ataupun temuan atom sebagai materi setiap yang kasat mata sebagai dasar dukungan pada pandangan mistik tentang kemayaan alam semesta. Pandangan bernuansa natural ini tampaknya dapat menjadi dasar membangun pandangan multikulturalisme agama-agama, atau paling tidak menjadi landasan empiris bagi perenialisme agama, mengingat titik tolak ilmiahnya yang berpotensi mencapai kesepakatan kebenaran di antara berbagai budaya dan agama. Walaupun demikian, teologi ini tampaknya kurang dapat diterima kaum agamawan, mengingat tolak rujukannya yang murni empiris.

Berbeda dengan *natural theology* di atas yang sama sekali tidak memperhitungkan wahyu dan tradisi agama, *theology of nature* meskipun bersumber dari sains, namun tetap “memperhitungkan” wahyu murni, atau tepatnya, *theology of nature* bersumber dari tradisi keagamaan, ortodoksi, pengalaman keagamaan, yang dapat disimpul sebagai “wahyu historis”. Para pendukung *theology of nature* berpendapat bahwa beberapa doktrin tradisional harus dirumuskan kembali dalam sinar sains terkini, yang pada tahap lanjut, melihat agama dan sains pada tempat yang lebih independen sebagai sumber ide yang tumpang tindih sekaligus tidak bertumpang tindih.

Secara praktis, pendukung *theology of nature* berupaya menyelaraskan kepercayaan keagamaan dengan temuan ilmiah melalui modifikasi dan reinterpretasi. Mereka menganjurkan para teolog berani mengambil resiko melakukan adaptasi dogma agama dengan temuan ilmiah – walaupun selanjutnya akan ditinggalkan. Mereka (para teolog) harus yakin bahwa doktrin senantiasa konsisten dengan bukti ilmiah (Barbour, 2002: 90).

### **Hambatan Sains**

Citra tentang agama yang dihasilkan oleh sains di atas sebenarnya cukup menjanjikan untuk mengatasi berbagai pencitraan buruk terhadap agama, khususnya agama Islam. Hanya saja, pencitraan tersebut dirasa kurang dapat diterima oleh kalangan agamawan, mengingat pembangunan citra tersebut hanya didasarkan pada pandangan sains semata. Dengan demikian ada kesan kuat bahwa sebaik apapun citra yang dihasilkan kurang melingkupi citra agama secara holistik sebagai agama yang dimensial meliputi kawasan empiris kemanusiaan ataupun kawasan transenden yang sakral. Untuk itu, pada bahasan selanjutnya, perlu kiranya dilakukan telaah yang lebih mendalam terhadap hambatan sains sebagai pendekatan studi agama dalam usaha mencitrakan Islam.

Sains dewasa ini, diakui oleh beberapa ahli diibaratkan gading yang mesti retak, dibalik kelebihan yang ia agung-agungkan – sains tetap memiliki kelemahan yang mencorong. Objektivitas, kepastian, serta empirisitas yang ditawarkan sains sebagai kebenaran, senyatanya telah mendapat tantangan berarti dari epistemolog kontemporer seperti Thomas Samuel Khun dalam *Structur of Scientific Revolutions*

(1962). Khun secara terang-terangan menyatakan bahwa sains tidak ubahnya teka-teki dan para ilmuwan bukanlah para ksatria penjelajah penemu kebenaran-kebenaran baru, mereka lebih tepat sebagai para pemecah teka-teki yang bekerja dalam perspektif dunia yang telah mapan, berdasarkan paradigma. Kenyataan ini ditunjukkan Khun dengan mengemukakan skema ilmu, di mana ilmu normal selalu disertai oleh revolusi yang selanjutnya menjadi ortodoksi ilmu normal dan kembali diselingi revolusi untuk menghasilkan ilmu normal baru dengan paradigmanya, demikian seterusnya (Mustansyir dan Munir, 2002: 155).

Artinya, ilmu sebenarnya tidak bersifat objektif, karena objektivitas ilmu hakikatnya berdasarkan pada subjektivitas paradigma. Lebih jauh, Khun melihat bahwa ilmu dan paradigma yang telah ketinggalan tidak ubahnya seperti mitos, dan karenanya ia juga menganggap bahwa teori-teori yang ada saat ini sebenarnya irrasional dan dogmatis.

Kesadaran serupa direfleksikan oleh Richard Feynman, pemenang Nobel Fisika, dalam ujaran: *"Belajarlah dari sains bahwa engkau perlu menyangsikan para pakar...sains adalah keyakinan pada ketidaktahuan para pakar"*. Kesangsian ini akhirnya mengejawantah dalam pelunakan terhadap pandangan dunia mekanistik-deterministik yang sebelumnya begitu kuat. Saat sekarang ini banyak ilmuwan mulai membuka diri dan menyadari bahwa sains tidak sepenuhnya menjamin pengetahuan yang objektif, benar, dan nonkontekstual (Supelli, 2003: 42).

Kenyataan ini menjadikan sains yang integratif awalnya meliputi seluruh pengetahuan sistematis (apa adanya) – seperti pandangan oriental (lihat Kertanegara, 2003: 1-7), menjadi terpecah dalam ilmu ilmiah (sains) dan ilmu non-ilmiah. Kenyataan ini pula yang menjadikan sains kurang dapat menjelaskan persoalan-persoalan non-empirik yang banyak ditemui dalam kawasan agama. Singkatnya, pemahaman religius yang didekati dalam pendekatan saintis tidak akan menghasilkan pemahaman yang holistik, dan walaupun sistematis ia terbatas dalam pemahaman partikuler independen tentang suatu persoalan, tidak akan pernah menghantar pada pemahaman yang benar-benar holistik di mana setiap dimensi terintegrasi dalam satu pemahaman.

Lebih mempertajam nuansa “keterbelahan (dualisme)” sains, Syed Hossein Nasr, mengkritik sains modern – atau lebih tepat manusia kontemporer, sebagai pemahaman yang memahami dunia dalam pandangan yang hanya diarahkan pada bagian luar (permukaan) benda. Di mana dimensi batin lepas dari akal yang dipenuhi keingintahuan. Sains modern dan manusia kontemporer melihat seluruh perspektif spiritual sebagai yang tidak bisa dibuktikan dan tidak relevan. Manusia kontemporer - sebagai lawan dari manusia tradisional yang primordial - melihat tanda-tanda dan simbol-simbol yang ditawarkan alam semata-mata sebagai sumber bagi kekuatan diri dan ekspresi akalnya. Akibatnya, sikap terhadap alam dikuasi oleh keinginan penaklukan dan penghancuran ketimbang keinginan memahami alam sebagai sumber pengetahuan dan penyedia kebutuhan duniawinya. Singkatnya, Citra manusia yang mendalam – dalam kosmologi tradisional – menjadi sketsa yang kabur, tanpa substansi dan jiwa (Azra, 1993: 2).

Di tingkat nasional, sains juga dikiritisi oleh para intelektual Islam seperti Nurcholish Madjid. Nurcholish menyoroti kelemahan sains sebagai pemicu modernitas dalam sudut pandangnya yang terlalu materialistis, sehingga memarjinalkan hal-hal spritual sebagai yang tidak relevan dengan kehidupan atau – lebih parah lagi – sebagai yang palsu. Hal ini terlihat nyata dalam pandangan negatif terhadap paham ketuhanan (Madjid, 1992: 460-464).

Pandangan sains modern yang timpang ini, tidak hanya menjadi kegelisahan para intelektual-religius, namun juga menjadi kegelisahan universal para pemikir liberal (filosof) Barat. Lezek Kolakowski misalnya secara meluas malah mengkritisi relativisme modernitas dengan segala atribut keilmuannya sebagai sikap permisif yang sembrono dan tidak menjanjikan jika dijadikan dasar pengetahuan (Sanders, 2002: 103). Alih-alih, dikatakan pula bahwa kepercayaan nalar yang begitu kuat berkecenderungan kuat melahirkan fanatisme, skeptisisme, atau bahkan atheisme yang dengan mudah mengembangbiakkan kelumpuhan mental dan moral (Kolakowsky, 2002: 101-131).

Kesadaran Kolakowski di atas, bukanlah pernyataan apriori, karena jika dilihat dalam perspek sejarah – seperti dikatakan Amril Mansur, kelahiran modernisme tidak dapat dipisahkan dari

kelahiran rasionalisme sebagai bentuk pemikiran filosofis yang mengedepankan manusia sebagai makhluk yang bebas, tidak terikat oleh belenggu mitos dan berbagai bentuk irrasionalitas metafisik (Amril, 2002: 271).

Nyata di sini bahwa sains modern sudah terlalu independen mengedepankan sisi ilmiah dan lepas kesadaran religiusitas, sehingga menghasilkan sebuah kesadaran yang tidak utuh; kesadaran yang semata-mata mengandalkan rasio tanpa bimbingan spiritualitas, yang seharusnya berjalan seiring. Keadaan serupa ini pula yang – secara berlawanan – melanda pandangan teologis, filosofis, dan mistik dalam Islam. Di mana nilai agama dipahami tanpa menyentuh realitas kehidupan.

Singkatnya, walaupun sains dapat diharapkan mengisi kekosongan yang ditinggalkan keilmuan Islam dalam memahami agama, namun pendasaran pada sains semata sebagai pendekatan tunggal adalah tindakan yang dapat mengebiri sisi normatif agama. Sains memang dapat dijadikan pendekatan parsial dalam memahami fenomena keagamaan tertentu, tapi pemahaman holistik terhadap agama tidak akan dapat dicapai dengan mengandalkan sains semata. Di sini dibutuhkan kerjasama antara sains dengan keunggulan metodis yang dimiliki dengan pendekatan keilmuan Islam yang memiliki kelebihan dalam memahami sisi normatif, dengan corak reflektif dan intuitif yang kental. Tegasnya, baik keilmuan Islam ataupun sains selayaknya didudukan setara sebagai pendekatan yang memiliki kelemahan dan kelebihan masing-masing, sehingga dapat direkonstruksi dalam sebuah usaha sintesis sistematis berbagai pendekatan tersebut.

### **Menuju Sintesis Sistematis Ilmu-ilmu Islam dan Sains**

Masalahnya kini, bagaimana cara memadukan antara pendekatan sains dan keilmuan Islam untuk memahami agama Islam? Apakah hal ini mungkin dilakukan di tengah adanya ketegangan antara teologi, filsafat, dan sains dalam tradisi Islam dan Barat umumnya?

Berdasarkan pengalaman yang telah dilakukan oleh para pemikir Islam, usaha di atas dapat dilakukan untuk merekonstruksi keilmuan Islam berdasarkan metodologi dan temuan sains. Hal ini telah diawali

oleh Mohammad Iqbal dalam *masterpeace-nya the reconstruction of religion thought in Islam*, sebuah usaha yang menyoroti pentingnya rekonstruksi terhadap tiga pilar keilmuan Islam: filsafat, teologi, dan mistik Islam (tasawuf) (Iqbal, 2001). Usaha setingkat dilakukan pula oleh Fazlur Rahman yang menekankan pentingnya upaya *systematic reconstruction* dalam pemikiran Islam, terutama dalam bidang teologi, filsafat dan ilmu-ilmu sosial, mengingat basis epistemologi semua sains Islam bukanlah murni dari al-Qur'an. Di mana upaya kongkritnya dapat diupayakan melalui penataan pendidikan dan pengajaran yang kondusif (Rahman, 1995: 182-196).

Selanjutnya, Mohammed Arkoun –sebagaimana 'Abid al-Jabiri– muncul menawarkan solusi. Arkoun mengupayakan rekonstruksi nalar Islam, lewat kritik epistemologik terhadap bangunan-epistemologi pemikiran Islam secara menyeluruh, baik dalam pemikiran teologi, tasawuf, fiqh, akhlak, maupun tafsir. Di sini, persoalan awal yang diangkat Arkoun adalah bagaimana menelaah pemikiran Islami. Persoalan inilah yang menjadi penghantar artikel Arkoun dalam *critique de la-raison islamique*,

yang merupakan ringkasan seluruh karya Arkoun, tentang upaya pembebasan pemikiran Islam dari kejumudan dan tertutupan melalui kajian historis dan kritis dengan menggunakan hasil berbagai ilmu pengetahuan Barat mutakhir, terutama ilmu bahasa, semiotika, arkeologi, dan sejarah (Arkoun, 1994: 12-30).

Para pemikir Islam di atas telah menunjukkan satu jalan untuk membebaskan umat Islam (sekaligus citra Islam) dari kekakuan, yaitu melalui pengintegrasian Ilmu-ilmu agama Islam –yang kaku– dengan temuan “sains” (dalam arti ilmu kealaman dan sosial) modern, sehingga tidak hanya kekakuan dapat dicairkan, tapi pemahaman kohesif terhadap Islam pun dapat diharapkan. Pengintegrasian ini, sungguh pun rumit dan tidak mungkin dilakukan secara integral, setidaknya telah menemukan format yang parsial dalam beberapa bentuk pengintegrasian parsial yang mulai mengemuka dalam wacana keilmuan, dan –tepatnya– wacana “sains dan agama” secara umum, berdasarkan problematikan tertentu. Beberapa format integratif tersebut dapat ditemukan dalam beberapa pendekatan berikut.

## **Hermeneutika – Bahasa, Budaya, Sejarah dan Teks Agama**

Hermeneutika, yang umumnya dipahami sebagai ilmu penafsiran; dalam tradisi agama kitabi –khususnya Islam– tampak menjadi keharusan awal yang mesti dilalui untuk memahami agama itu sendiri. Hermeneutika sendiri dapat dipilah dalam hermeneutika historis dan hermeneutika linguistik.

Hermeneutika historis –dalam studi Islam– sebenarnya telah dirintis oleh filosof Muslim Ibn Khaldun, yang dewasa ini telah menjadi perhatian intens beberapa intelektual Muslim kontemporer. Mohammed Arkoun misalnya, memiliki perhatian yang besar pada pendekatan ini berdasarkan argumen bahwa tradisi akan mati, kering, dan stagnan bila tidak dihidupkan secara terus-menerus melalui penafsiran ulang sejalan dengan dinamika sosial. Untuk itu –berdasarkan pandangan Gadamer– pengarang, teks, dan pembaca sebagai elemen pokok hermeneutika yang memiliki dunia berbeda semestinya dapat berhubungan secara dinamis, dialogis, dan terbuka. Karena tanpa keterbukaan dan kedinamisan sebuah tradisi akan membeku dan kehilangan ruh. Dalam hal ini, dinamika dan kreativitas dalam memahami teks amat dibutuhkan, terlebih terhadap teks dan tradisi yang datang dari kurun waktu, kultur, dan tempat yang berbeda. Karena pada dasarnya pengalaman dan pemahaman agama hingga batas-batas tertentu merupakan refleksi dan penafsiran subjektif belaka dari proses dialektis individu dan dunianya, di mana tradisi dan teks keagamaan berperan. Dengan redaksi lain, ketika terjadi proses pembacaan dan pemahaman teks, di sana secara tidak langsung terjadi pula proses reproduksi dan reinterpretasi teks sesuai dengan kemampuan dan kecenderungan subjektif pembaca (Meuleman, 1996: 25).

Oleh karena itu, pemahaman baru sebenarnya tidak terhindarkan, di mana tafsir teks klasik tidak seharusnya diperlakukan secara sakral dalam kebekuan kreativitas, dan tafsir baru tidak pula mesti dicurigai karena ia mencerminkan dinamisasi yang berpengaruh bagi pemahaman teks secara kontekstual sesuai dengan perkembangan pemikiran dan zaman.

Pada sisi lain, hermeneutika linguistik didasarkan pada konsekuensi pemikiran Ferdinand de-Saussure (1857-1913) –profesor linguistik Swiss pendiri linguistik formal strukturalisme– tentang

bahasa. Menurutnya, bahasa bukan substansi melainkan bentuk (Arkoun, 1997: 51). Dalam hal ini de-Saussure menjelaskan bahwa sistem bahasa yang terdiri dari *penanda* (misalnya bunyi kuda) hanyalah pembawa makna yang merujuk pada *petanda* (konsep: kuda). Di mana interaksi keduanya membentuk *tanda*. Bahwa pertandaanlah yang mengikat penanda dan petanda secara bersama-sama untuk menghasilkan tanda. Karena itu, tanda mesti dipahami sebagai relasi yang tidak bermakna apapun di luar sistem pertandaan (Adlin, 1997: 59).

Pandangan *Hemeneutika-linguistik* mencuatkan suatu praksis analitik al-Qur'an yang turut mempertimbangkan dibutuhkannya petanda eksternal dalam memahami teks suci. Hal ini penting dilakukan, seperti usulan L. Hjelmslev, sebagai upaya untuk mengganti metode kajian bahasa tradisonal yang bertumpu pada metode induktif dengan metode analitis yang khas. Usaha ini dapat dimulai dari fakta-fakta independen (seperti fonem, kata, frase, dan kalimat) yang diikuti dengan pemahaman teks dalam keseluruhannya sebagai sistem hubungan-hubungan intern, tempat di mana pemaknaan dapat diretas pada tingkat kesatuan yang menyeluruh. Berdasarkan penemuan kembali seluruh hubungan intern yang membentuk teks al-Qur'an ini, maka bukan hanya susunan dan dinamisme khas bahasa Arab yang dapat diungkap tetapi juga cara pikir dan merasa yang berperan dalam kesadaran Islam. Artinya analisis memang mesti dilakukan dari dalam bahasa Arab, namun juga harus ditujukan dan diarahkan secara meluas untuk menunjukkan bagaimana fisiologi, akustik, psikologi, sosiologi, sejarah, dan keilmuan lain saling membangun membentuk jaringan pemaknaan yang tidak terpisah (Arkoun, 1997: 51).

Tentu saja dalam batas tertentu bahasa al-Qur'an perlu dipahami sebagai teks yang tersusun dalam bahasa mitis. Bahasa al-Qur'an mesti dinaikkan dari bahasa kongkrit ke mistis –misalnya ayat-ayat tentang hukum yang sebenarnya kongkrit mesti dipahami sebagai simbol kesadaran akan kesalahan; gambaran tentang surga yang penuh kesenangan dan ketenangan adalah simbol dari idealitas kehidupan manusia– dalam suatu dialektika yang tidak henti antara wahyu, kebenaran dan sejarah. Pada tahap inilah, al-Qur'an diharapkan dapat dipahami dan dibumikan sesuai dengan konteks zaman tanpa

melepaskan pemahaman dengan benang merah kesadaran dan cita-cita Ilahi (Arkoun, 1997: 57-59).

Hingga di sini urgen dikatakan bahwa hermeneutika dalam kajian keislaman dapat dijadikan pemecah atas pemahaman ortodok Islam yang terlalu melangit dan lepas dari realitas dunia. Mengingat, interpretasi hermeneutika akan menghantarkan pada pemahaman keislaman universal yang dihasilkan lewat permasalahan kontemporer yang dipahami dalam pemahaman substansial Qur'ani pada suatu ruang tertentu berdasarkan kondisi orisinal penurunan ayat, yang selanjutnya ditarik kembali ke masa kini untuk dijadikan landasan analogis bagi pemecahan problem kemanusiaan yang dihadapi manusia kontemporer. Singkatnya, hermeneutika sebagai pendekatan keislaman merupakan pendekatan yang menjanjikan menghadapi berbagai kekurangan pendekatan kajian Islam ortodok yang parsial.

### **Ilmu Alam, dan Tradisi Agama**

Integrasi pendekatan ilmu kealaman (fisika: kosmologi dan kosmogoni khususnya) dan tradisi agama, khususnya teologi, dalam memahami agama secara nyata memiliki berbagai bentuk produk keilmuan baru, di antaranya, *natural theology* dan *theology of nature*. Kedua hal ini tidak akan dijelaskan lebih jauh karena telah disinggung pada bahasan terdahulu. Hanya saja sebagai landasan aplikatif, dapat ditegaskan bahwa *natural theology* dan *theology of nature* memiliki implikasi yang berbeda jika dijadikan sebagai pendekatan dalam memahami agama. *Natural theology* jelas membawa agama pada peranan marjinal sebatas justifikasi dogmatis bagi teologi alami. Konsekuensinya, agama hanya akan dipolitisir demi pandangan tertentu, walaupun agama benar dapat dipahami melalui pendekatan ini, pemahaman yang dihasilkan bukanlah pemahaman yang murni, holistik, dan menyentuh tatanan dasar agama,

Pada sisi lain, *theology of nature* tampak lebih menjanjikan sebagai pendekatan agama, mengingat teologi ini, walaupun sarat dengan nuansa keilmuan, namun bertolak dari tradisi agama, di mana sains dan agama sama-sama diakui sebagai sumber bangunan teologi, - alih-alih - sains hanya dijadikan sebagai pendekatan. Lebih jauh, teologi ini dapat pula menjembatani kekurangan teologi klasik yang melangit, dan kekurangan sains yang terlalu empiris. Di mana

dalam praktiknya, teologi klasik akan mengalami pemahaman ulang yang didasarkan pada pandangan sains. Artinya, besar kemungkinan untuk dapat membumikan teologi klasik yang melangit, di samping juga dapat memberikan nilai transenden pada sains berdasarkan proses dialog.

Sebagai penegas, pendekatan ini kiranya cukup signifikan diterapkan dalam kajian keagamaan kontemporer, sebagai problem solving bagi kelemahan-kelemahan ilmu-ilmu agama ortodok, yang dalam aplikasinya amat tepat diterapkan untuk memahami dan membumikan teologi Islam, dalam rasionalitas ilmiah yang dapat diterima, baik oleh saintis ataupun agamawan.

### ***Filsafat dan Tradisi Mistik***

Selain integrasi pendekatan-pendekatan di atas, integrasi antara filsafat dan tradisi mistik juga telah dilakukan secara intens oleh beberapa tokoh. Diantaranya, Frithjof Schoun (Muhammad Isa Nuruddin) dan Syed Hossein Nasr. Walaupun sebenarnya kedua tokoh tersebut tidak secara gamblang dapat dikatakan mengintegrasikan antara filsafat dan tradisi mistik – dalam arti metafisika atau gnostik. Namun, filsafat perenial yang mereka tebar sebenarnya menjadi indikasi kuat akan pengintegrasian ini (Nasr, 2003: 131-132).

Schoun menyebut pandangan metafisikanya sebagai *religio perennis* atau *religio cordis*, pandangan metafisika yang –dikatakannya– telah diungkap manusia di sepanjang sejarah melalui berbagai tradisi samawi. Lebih jauh Schoun menggabungkan konsep metafisikanya tersebut dengan pengetahuan secara luas yang datang dari berbagai agama dalam aspek doktrinal-normatif, etika, serta artistik. Untuk itu, Schoun tidak membatasi diri masuk –menyelidiki– ke dalam intisari tradisi-tradisi yang berlainan, pada satu sisi, serta mengkritik peradaban modern dengan berbagai penyimpangannya dari tuntutan kebenaran-kebenaran tradisi universal (Schoun, 1993: 8-9).

Seperti Schoun, Nasr, menyebut pandangan metafisika perenialnya sebagai *sophia perennis* (kebijaksanaan perenial), di mana yang pertama bergerak dalam tataran konsep dan yang kedua sebagai perwujudan atau aplikasi konseptual. Secara keseluruhan Nasr

menyebut metafiskanya sebagai *knowledge of the sacred* (Azra, 1993: 17). Nasr sendiri mendasari metafisika universalnya pada beberapa filosof Islam seperti Ibnu Miskawaih (*al-Hikmah al-Khalidah*) yang kemudian didasarkan pula pada pondasi perenialisme yang dibangun oleh Frithjof Schuon (*Religio Perennis*).

Aktualisasi perenialisme secara teoritis memperlihatkan bahwa pendekatan ini tidak hanya mampu mengatasi berbagai kekurangan pendekatan agama, namun juga memberikan satu implikasi positif yang amat berharga bagi kehidupan antar umat beragama dengan baik secara internal dan eksternal; melalui pemahaman terhadap tataran esoterik yang universal dan kesadaran pada tataran esoterik yang kurang lebih asesorik, yang pada gilirannya akan menumbuhkan sikap saling memahami, saling mengerti, dalam perbedaan ideologis dan keragaman keagamaan asesorik.

Hal di atas dapat dipahami mengingat perenialisme merupakan pandangan yang bertumpu pada nilai-nilai universal yang secara sistematis merupakan aliran (dan gerakan) filsafat yang mendudukan semua agama di atas kursi kebersamaan, yang berintikan pada pengakuan adanya kebenaran dalam setiap jantung agama. Sebuah pandangan yang berkonsekuensi pada sebuah sistem pikir yang melihat agama secara historis sebagai pengungkapan yang berbeda ketimbang tradisi Ilahi yang tunggal. Di mana agama yang diungkap dalam sejarah dalam berbagai bentuk (Hinduisme, Budhisme, Yudaisme, Kristianisme, dan Islam) berbeda dipahami dan akan bermuara pada suatu tradisi Ilahi yang tunggal, yakni Islam dalam arti Primordial (Maksun, 1997).

### ***Teologi dan Filsafat***

Pendekatan teologis walaupun memiliki kelemahan berarti namun tidak dapat diragukan sebagai sumber otoritas kebenaran dalam mendekati agama. Otoritas teologi ini akan semakin kukuh ketika nilai-nilai subjektivitas tertutup-apologetik serta ketiadaan hubungan dengan dunia empiris dapat dijembatani melalui integrasi dengan filsafat –dalam artian modern khususnya filsafat proses. Pada taraf inilah besar harapan kemungkinan penghubungan antara mitos dan logos, sehingga paham-paham keagamaan yang kaku dalam teologi dapat dicairkan dalam nuansa yang dinamis.

Integrasi antara teologi dan filsafat secara nyata mengejawantah lewat teologi proses. Teologi proses ini didasarkan pada filsafat proses yang bertumpu pada peristiwa sebagai momen-momen suatu proses realisasi, dan bukan sebagai kejapan-kejapan yang statis. Filsafat ini merupakan respon dari filsafat tradisional yang berfokus pada objek-objek yang tidak berjiwa. Lebih jauh, Whitehead –sebagai tokoh filsafat proses– menjelaskan sebuah kategori yang mendasari filsafatnya, yaitu kreativitas. Bahwa filosof –menurutnya– harus kreatif, “spekualtif”, imajinatif; karena alam sendiri terus-menerus kreatif, baru, dan imajinatif. Untuk itu, seorang filosof harus dapat menemukan bahasa yang ideal sekaligus bahasa yang terus-menerus baru dan berubah, sebuah bahasa puitis, yang berguna untuk memahami pola-pola realitas yang sedang berkembang (Higgins, 2000: 526-527).

Filsafat proses kemudian dipakai oleh sejumlah teolog untuk mereformasi ulang keyakinan agamanya (khususnya Kristen), yang memandang setiap entitas sebagai bentuk pengalaman manusia, dan pengalaman tersebutlah yang menjadi titik pijaknya. Dalam proses ini teologi proses telah memberikan jawaban yang khas terhadap problema teologi klasik, misalnya dalam masalah kebebasan manusia. Teologi proses membangun pandangan tentang kebebasan manusia dari serangkaian kategori filosofis yang dipaparkan dalam semua entitas. Karena itu, teologi proses dapat meminalisir pandangan predestinasi Tuhan untuk menuju pada gambaran Tuhan yang persuasif, di mana tindakan Tuhan selalu tergantung pada entitas lain di alam. Kebebasan manusia dipandang sebagai kerja kreatif yang seharusnya mendukung pencapaian tujuan Ilahi, seraya tetap mengakui atas kerapuhan manusia yang juga dihadapkan pada kendala sosial dan biologis masa lalu (Barbour, 2002: 313-317).

Pendekatan ini, walaupun terkesan sangat bertumpu pada rasio, namun tampaknya dapat menjadi salah-satu alternatif pendekatan dalam mendekati ajaran normatif Islam universal, melalui pandangan filosofis khas proses. Dalam kajian Islam, tentu saja pandangan filosofis yang diambil tidak mutlak murni dari para filosof Islam, tapi terbuka bagi berbagai pandangan filosofis secara umum, sehingga pemahaman keagamaan yang dihasilkan tidak terkungkung dalam pemahaman yang kaku dan eksklusif. Namun perlu dicatat, bahwa

secara aktual, pendekatan ini hanya dapat dipahami pada wilayah konseptual agama yang metafisis, khususnya dalam memahami terminologi Qur'ani yang mitis, seperti konsep Tuhan.

## **PENUTUP**

### **Kesimpulan**

Pada akhirnya dapat dikatakan bahwa pendekatan-pendekatan integratif di atas, tidaklah terbatas pada pendekatan-pendekatan yang telah disebutkan. Perkembangan terkini memperlihatkan munculnya upaya-upaya integratif baru yang cukup menjanjikan dalam memahami agama, atau paling tidak memperhitungkan agama. Salah satunya adalah pemaduan antara tradisi mistik dengan fisika kuantum. Integrasi ini secara cukup serius telah dilakukan oleh para pemikir kontemporer seperti Brian Hines dan Bruno Guidordoni. Hines dalam karyanya *God's Whisper, Creation's Thunder*, menyadari betapa tradisi atau pengalaman mistik telah menjadi inspirasi yang amat berharga dalam memahami Realita spritualitas agama. Ia misalnya menyebut Jalauddin Rumi sebagai *great spritual scientist*. Sedang Bruno "Abd al-Haqq" Guidardoni—seorang ahli astrofisika Prancis yang masuk Islam, merasa bahwa penyibakan mistik seperti yang dialami oleh Ibn 'Arabi tentang realitas alam semesta amat penting dalam memahami fenomena alam yang selama ini terus menjadi teka-teki. Bruno menyadari bahwa penyingkapan misteri alam berdasarkan sebab-sebab efisien harus dipautkan dengan wewenang spritual (mistik) yang melibatkan penjelasan "sebab final". Singkatnya, dalam pemahaman agama, terbuka peluang yang cukup besar untuk merumuskan berbagai integrasi pendekatan agama dalam berbagai corak integrasi.

### **Rekomendasi**

Namun, mesti disadari dalam usaha ini, bahwa pemahaman agama—khususnya Islam—seharusnya tidak hanya dilandasi oleh tradisi Islam semata, tapi juga memerlukan dukungan berbagai pendekatan keilmuan modern, yang diusahakan menghasilkan pemahaman Islam eksklusif, terbuka, dan terpahami oleh kalangan umum. Dalam hal ini tentu saja penolakan dan perombakan terhadap pemikiran dan pandangan klasik mesti dilihat sebagai hal yang tidak

terhindarkan. Dengan asumsi, pada tahap inilah agama justru mesti mampu memperlihatkan sisi ke-Ilahian dan profetisnya yang selalu menuju pada kebenaran.

Untuk itu, agamawan perlu pula menyiapkan diri untuk menerima berbagai implikasi dari usaha integrasi berbagai pendekatan tersebut, karena secara alamiyah integrasi tersebut dalam beberapa sisi akan berpuncak pada munculnya pola tafsir liberal yang kontekstual, didukung oleh aflikasi berbagai ilmu sosial dan kealamanan, seperti yang dilakukan oleh para pentolan gelombang New Age sekitar tahun 1970 dan 80-an: Fritjhof Cafra dan Gary Zukav dalam telaah eksperimental, serta Barbour, Peacocke, Ward atau Polkinghorne yang lebih teratur. Kenyataan ini membuahakan suatu sikap liberal dalam menghadapi teks dan tradisi agama dalam hubungannya dengan sains, di mana keyakinan agama tidak dibuang seraya tetap pula bertahan pada keyakinan sains.

Dengan usaha di atas diharapkan citra-citra buram Islam yang muncul dari persentuhannya dengan sains dapat dihapus sedikit-demi-sedikit, yang tentu saja harus diiringi dengan bukti nyata dalam tindakan baik umat Islam yang sepenuhnya diilhami oleh ajaran Islam yang murni, rasional sekaligus mistis.

## DAFTAR PUSTAKA

- Amril, *Etika Islam: Telaah Pemikiran Filsafat Moral Raghib al-Isfahani*, Yogyakarta: Kerjasama LSFK2P & Pustaka Pelajar, 2002
- Arkoun, Mohammed, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Jakarta: INIS, 1994
- , *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an*, terj. Machasin, Jakarta: INIS, 1997
- Azra, Azyumardi, Seminar Sehari "Spiritualitas, Krisis Dunia Modern dan Agama Masa Depan", Kerjasama Paramadina dan Mizan, Jakarta 28 Juni 1993
- Barbour, Ian G., *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*, terj. E.R. Muhammad, *Juru Bicara Tuhan: antara Sains dan Agama*, Bandung: Mizan, 2002
- Garratt, Richard Appignanesi dan Chris, *Mengenal Posmodernisme: for Beginners*, terj. Alfathri Adlin, Bandung: Mizan, 1997
- Hidayat, Komaruddin, "Arkoun dan Tradisi Hermeneutika," dalam *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*, ed. Johan Hendrick Meuleman, Yogyakarta: LKiS, 1996
- Hofman, Murad W., *Menengok Kembali Islam Kita*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002
- Iqbal, Mohammad, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, terj. Didik Komaidi, Yogyakarta: Lazuardi, 2002
- al-Jabiri, Hasan Hanafi dan Muhammad 'Abid, *Membunuh Setan Dunia: Melebur Timur dan Barat dalam Cakrawala Kritik dan Dialog*, terj. Umar Bukhory, Yogyakarta: IRCiSoD, 2003
- Meuleman, Johan H., "Pengantar," dalam *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S.

- Hidayat, Jakarta: INIS, 1994
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Bayu Indra Grafika, 1996
- Kertanegara, Mulyadi, *Menyibak Tirai Kegelapan: Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban, sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992
- Maksun, Ali, *Tasawuf Sebagai Pembebasan Manusia Modern: Telaah Signifikansi Konsep "Tradisionalisme Islam" Sayyed Hossein Nasr*, Surabaya: Kerja sama PSAPM dan Pustaka Pelajar, 2003
- Maksun F.Z., "Filsafat Perennial dan Pluralisme Agama", *Suara Karya*, Jum'at, 6 Juni 1997
- Munir, Rizal Mustansyir dan Misnal, *Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002
- Sanders, Jozef Niznik dan John T., ed., *Memperdebatkan Status Filsafat Kontemporer Habermas, Rorty, Kolakowsky*, terj. Elli al-Fajri, Yogyakarta: Qalam, 2002
- Palmquis, Stephen, *Pohon Filsafat*, terj. Muhammad Shodiq, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002
- Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas, Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 1995
- Relief, *Journal of Religious Issues*, Vol. 1, No. 1, Januari 2003
- Supelli, Karlina. "Bercanda dengan Tuhan", *Bentara, Kompas*, Jum'at, 4 April 2003
- Schoun, Frithjof, *Islam dan Filsafat Perennial*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1993
- Higgins, Robert C. Solomon dan Kathleen M., *Sejarah Filsafat*, terj. Saut Pasaribu, Yogyakarta: Benteng Budaya, 2000
- Ward, Keith, *Dan Tuhan Tidak Bermain Dadu: Argumen bagi Keterciptaan Alam Semesta*, terj. Larasmoyo, Bandung: Mizan, 2002