

# AGAMA DAN SAINS: DALAM PERSPEKTIF EPISTEMOLOGI KEILMUAN ISLAM KONTEMPORER

Oleh: Syafieh, M. Fil.I\*

## Abstrak

Keberadaan sains, dalam dunia Islam saat ini, mengalami stagnan bahkan Islam terkesan menjauh dari hiruk-pikuk dari dunia sains. Keadaan ini menjadi paradoks ketika menengok pada masa-masa awal Islam, dimana dalam ungkapan Nurcholish Madjid, Islam pernah menjadi pemimpin dunia dalam ilmu pengetahuan dan peradaban. Kemunduran sains dalam Islam itu dipicu oleh pemasungan pemikiran umat Islam dengan ditutupnya pintu ijtihad ditambah lagi wacana epistemologi keilmuan Islam klasik yang berpola Ghazalian (mazhab Al-Ghazali) belakangan lebih dominan. Maka tidak heran kalau prestasi temuan dibidang iptek kalah jauh dari orang Barat atau bahkan dalam dunia muslim temuan sains hampir-hampir dikatakan tidak ada.

Agar Islam kembali *concern* dengan visi sains seperti pada awal-awal Islam, ada beberapa model tawaran epistemologi keilmuan Muslim kontemporer, yang saat ini cukup berpengaruh di kalangan dunia Islam. Beberapa tawaran yang ada adalah perlu adanya *shifting paradigm* di bidang epistemologi keilmuan Islam yakni dari epistemologi keislaman *normatif-tekstual-bayani* ke epistemologi keilmuan Islam kontemporer yang bercorak *intuitif-spiritual-irfani* (secara aksiologis) yang banyak berkaitan dimensi etika bagi pengembangan sains. Selain itu perlu adanya redefinisi atau rekonseptualisasi terhadap wacana sains dalam dunia Islam.

**Kata Kunci: Sains, Epistimologi, Bayani, Irfani, Burhani**

## Pendahuluan

Berbicara tentang relasi antara agama dan sains khususnya dalam perspektif epistemologi keilmuan Islam kontemporer, tampaknya merupakan sebuah kerumitan tersendiri. Agama Islam yang di masa awalnya sangat *concern* dengan visi sains, belakangan justru dikesankan menjadi sebuah agama yang ‘menjauh’ dari hiruk-pikuk dunia sains.

Kalau kita perhatikan, berbagai prestasi temuan di bidang iptek tingkat dunia, khususnya sejak abad renaissance, hampir semuanya didominasi oleh para ilmuwan Barat. Temuan sains di dunia Muslim hampir-hampir dikatakan tidak ada. Penemu sains abad 20 ini yang muncul dari kalangan dunia Muslim paling-paling baru Abdus Salam di bidang dunia fisika, atau Habibie yang menemukan teori keretakan pesawat, sehingga Habibie digelar sebagai Mr. Crack. Sedangkan ribuan jenis temuan lainnya masih didominasi oleh ilmuwan Barat. Menjadi sebuah pertanyaan besar di sini, mengapa fenomena kemandekan temuan sains bisa terjadi di dunia Muslim. Tentunya beragam jawaban bisa dikemukakan, sekedar ilustrasi kecil, diantaranya akibat politik isolatif umat Islam terhadap dinamika pengetahuan modern.

Menurut Nurcholis Madjid, dalam lembaga-lembaga pendidikan itu terasa sekali semangat pengucilan diri dari sistem kolonial pada umumnya. Secara simbolik semangat itu dicerminkan dalam sikap para ulama yang mengharamkan apa saja yang datang dari Belanda, sejak dari yang cukup prinsipil seperti ilmu pengetahuan modern (dan huruf Latin) sampai hal-hal sederhana seperti celana dan dasi. Ajakan pemerintah kolonial kepada mereka untuk ikut serta dalam “peradaban modern” disambut dengan sikap berdasarkan sebuah Hadits, “Barangsiapa meniru suatu kaum, maka ia termasuk kaum itu” (*Man tasyabbaha bi qawm-in fa-huwa min-hum*). (Nurcholish Madjid, 1992: vi)

Disamping faktor politik isolatif di atas, faktor sosial, budaya, ekonomi dan lainnya juga cukup berpengaruh. Namun dalam makalah ini penulis hanya mengemukakan secara lebih spesifik dari segi aspek mandeknya epistemologi keilmuan Islam yang secara implikatif berdampak pada mandeknya temuan-temuan di bidang sains.

### **Historisitas Sains di Dunia Muslim**

Sebelum kita temukan jawabannya, ada baiknya sekilas penulis kemukakan tentang prestasi temuan sains yang pernah terjadi di dunia Muslim. Menurut Nurcholish Madjid bahwa peradaban Islam pernah memimpin dunia selama lebih kurang 600-800 tahun, dimana kaum Muslim dengan sungguh-sungguh mengemban amanah ilmu pengetahuan. (Nurcholish Madjid, 1992: xxxv-xxxvi). Ini artinya bahwa prestasi yang pernah diraih oleh dunia Muslim jauh lebih lama dari apa yang sudah diraih oleh dunia Barat modern sekarang ini sejak masa renaissance. Ilmu pengetahuan yang dikembangkan oleh dunia Islam tidak hanya berkisar pada ranah kedokteran, tetapi juga termasuk matematika, astronomi dan ilmu bumi sebagaimana terbukti dari banyaknya istilah-istilah modern (Barat) di bidang-bidang itu yang berasal dari para ilmuwan Muslim. Secara historis, dunia Islamlah yang pertama kali melakukan *internationalization of knowledge*. Sebelum munculnya peradaban Islam, peradaban di dunia ini masih bersifat lokalistik-nasionalistik. Misalnya, ilmu logika hanya berkembang di sekitar peradaban Yunani, ilmu yang terkait pengadaan bahan mesiu hanya di seputar peradaban Cina, dan lain-lain. Sebagai tambahan, kita kutip pernyataan Hassan Hanafi tentang fakta kemajuan sains dunia Islam di masa lalu:

Pada abad pertengahan Islam, penemuan perhitungan *differensial* dan *integral*, geometri analitik, yaitu transformasi dari geometri menjadi aljabar di dalam matematika (Khaurasmi,

Tusi), atau bahkan *arabesque* di dalam seni, semua ini berhubungan dengan konsep keterbatasan yang berada pada jantung kebudayaan, yang merupakan akibat dari Tauhid sebagai sistem keyakinan. Industri jam dan astronomi disebabkan analisis waktu sebagai “tempat” untuk tindakan dan kejadian seperti yang ditentukan dalam Al-Qur’an. Penemuan alat-alat optik berhubungan dengan konsep cahaya yang disingkap oleh para mistik, yang menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an sebagai pengalaman spiritual. Teori atom merupakan perkembangan dari salah satu bukti keberadaan Tuhan, didasarkan atas pembagian monad sampai monad yang tak terbagi. Contoh-contoh lain dapat diberikan oleh mekanik, dinamik atau fisika. (Hassan Hanafi, 2001: 144-145)

Namun sesuai dengan hukum rotasi sejarah, jatuh bangun sebuah peradaban menjadi sebuah keniscayaan historis. Mengenai bangun dan jatuhnya peradaban ini menarik kita kutip pernyataan Sutan Takdir Alisyahbana bahwa peradaban yang kecil selalu saja dapat mengalahkan peradaban yang lebih besar. Ia ilustrasikan, dulu peradaban India Kuno itu besar, lalu dikalahkan oleh Mesir yang kecil, Mesir pun menjadi besar. Demikian pula, Mesir yang besar akhirnya dikalahkan oleh peradaban Yunani yang kecil, Yunani pun menjadi besar. Tapi kemudian Yunani dikalahkan oleh Arab (Islam), Islam (Arab) menjadi besar. Kemudian Arab (Islam) dikalahkan oleh peradaban Eropa. Lalu muncul Amerika, kini Amerika yang besar sudah dikalahkan oleh Jepang kecuali dalam bidang militer (ada buku yang menarik berjudul *Is the American Number One in the World?*). Siapa tau kelak, lanjut Sutan Takdir Alisyahbana, Jepang akan dikalahkan oleh bangsa Indonesia yang peradabannya masih dianggap belum unggul (harian Pelita, 4 Maret 1993: 4). Berdasarkan fakta historis di atas, peradaban Islam pernah jaya, walaupun akhirnya mengalami kemandekan ilmu secara meluas seperti yang juga dinyatakan Campbell – sebagaimana dikutip Nurcholish Madjid : “..... Dan begitulah yang terjadi, justru pada saat ketika sinar ilmu pengetahuan Yunani mulai dibawa dari Islam ke Eropa – dari sekitar tahun 1100 dan seterusnya – ilmu pengetahuan dan kedokteran Islam mengalami kemandekan dan akhirnya mati; dan dengan begitu Islam sendiri pun mati. Tidak saja obor ilmu pengetahuan, tetapi juga obor sejarah, sekarang pindah ke Barat Kristen. (Madjid, 1992: xxxvi)

### **Kemandekan Epistemologi Keilmuan di Dunia Islam**

Seperti yang sudah dikemukakan di atas bahwa setelah dunia Islam menikmati kejayaan peradaban sains, maka setelah itu muncul era kemandekan sains. Secara historis, sikap

memusuhi sains dari sementara umat Islam, seperti disebut Campbell, baru terjadi lima atau enam abad kemudian, mengharuskan kita menilainya sebagai bukan “asli” Islam, dan tidak bersumber dari ilhamnya yang murni, dan ini merupakan suatu anomali. Meminjam teori Thomas Kuhn, bahwa secara perlahan dimensi keilmuan Islam menjadi *normal science* yang tentunya akan berujung pada situasi krisis keilmuan itu sendiri. Apalagi dengan munculnya slogan “telah tertutupnya pintu ijtihad”, padahal Nabi Muhammad Saw sendiri tidak pernah menutupnya. Bahkan Nabi sangat menghargai orang yang salah dalam berijtihad dengan satu pahala, dan bila benar mendapatkan dua pahala. Fenomena kemandekan berpikir ini membuat para ilmuwan Muslim menjadi gamang untuk melakukan inovasi dan kreasi keilmuan. Menurut Muhammad Iqbal, kemandekan yang terjadi di dunia Muslim bahkan mencapai sekitar 500-an tahun (Iqbal, 1981: 148). Dunia keilmuan Muslim, pada akhirnya, lebih bersifat pengulangan semata (the context of recovery) atau meminjam ungkapan Nasr Hamid Abu Zaid, umat hanya mengulang warisan para ilmuwan masa lalu (*qiro’ah al-mutakarrirah/reproduction of meaning*), belum mengarah pada pembacaan yang produktif (*qira’ah muntijah/production of meaning*). (Nasr Hamid Abu Zaid, 1995: 123) Padahal dunia Islam pernah memelopori wacana sains secara empiris, yakni melangkah maju ketimbang warisan peradaban Yunani yang umumnya bersifat idealistik-rasionalistik semata. Sebagaimana yang pernah diungkapkan oleh Mohammad Iqbal bahwa Al-Qur’an lebih mengutamakan dimensi tindakan – secara empiris – ketimbang semata-mata gagasan (*The Quran is a book which emphasizes ‘deed’ rather than ‘idea’*) (Iqbal, 1981: v).

Sesuai dengan fokus kajian di sini, secara epistemologis, wacana epistemologi keilmuan Islam klasik yang berpola Ghazalian (mazhab Al-Ghazali) belakangan lebih dominan. Sementara pola Rusydian (mazhab Ibnu Rusyd) yang pernah berjaya di dunia Muslim justru semakin bermetamorfosa di dunia Barat. Epistemologi keilmuan model Ghazalian berpandangan bahwa segala sebab sesuatu di alam ini tergantung dalam kehendak Allah Swt. Melalui perspektif ini pandangan Al-Ghazali lebih bercorak teologis, bukan antropologis maupun kosmologis. Akibat dari pandangan ini menyebabkan pandangan dunia umat menjadi lebih pasif bila dibenturkan dengan wacana pengembangan sains yang lebih antroposentrik-kosmologik. Inovasi dan kreativitas keilmuan menjadi macet. Pandangan epistemologi keilmuan model Ghazalian ini cenderung menjadi anti “keteraturan” (sunnatullah), dimana hukum-hukum alam yang melahirkan sains menjadi terabaikan. Pengembangan potensi rasio manusia menjadi sangat

tereduksi, atau dengan kata lain potensi akal manusia menjadi kurang fungsional. Model *weltanschauung* Ghazalian ini lebih bersifat dialektis-hipotetis. Segala fenomena alam, moral dan sosial semuanya “terserah” pada Tuhan (jabariyyah-determinism). Pandangan ini menjadi sangat teologik-atomistik bahkan cenderung mengarah pada mysticism, yang sudah barang tentu berimplikasi pada pengabaian wilayah temuan *social sciences* maupun *natural sciences*.

Berbeda dengan Ghazalian, maka epistemologi keilmuan seperti yang digagas oleh Ibnu Rusyd (Rusydian) cenderung menyatakan bahwa sebab segala sesuatu bukan di dalam kehendaknya, tetapi berada di luar. Pandangan Rusydian ini mengandaikan adanya sistem ‘keteraturan alam’ (sunnatullah) yang sudah didelegasikan oleh Tuhan kepada alam yang sering disebut sebagai hukum alam. Berbeda dengan model Ghazalian, maka pola Rusydian mengindikasikan adanya pola rasionalitas yang gradual, sistemik di alam ini yang secara teratur bisa dipelajari oleh manusia, karena Allah sudah menciptakan “kepastian-kepastian” di dalamnya. Atau dengan kata lain, ada konsep taqdir (keharusan universal), yang di dalam bingkai taqdir itu manusia didorong untuk melakukan ikhtiar (mengoptimalkan segala potensi manusia) dalam memahami hukum-hukum alam. Maka pola Rusydian ini cenderung mengaktifkan upaya manusia dalam melakukan eksplorasi hukum-hukum alam yang berujung pada munculnya berbagai produk sains itu sendiri. Bila Ghazalian bertumpu pada logika yang hipotetis, maka Rusydian bertumpu pada metode analisis-demonstratif yang mengakui adanya regularitas dan kausalitas di balik setiap fenomena sosial dan alam (Amin Abdullah, 2002: 209-220). Jadi, fenomena kemandekan epistemologi keilmuan Muslim ini sebenarnya bukan orisinal ajaran Islam, tetapi hanya soal interpretasi pemahaman dari ajaran Islam itu sendiri. Karena secara esensial dan substansial, potensi ajaran Islam sangatlah mendorong adanya inovasi keilmuan – khususnya – di bidang sains, sebagaimana sudah terbukti lama dalam sejarah renaissance Islam. Hanya karena model interpretasi epistemologi keilmuan ala Ghazalianlah yang menjadi salah satu penyebab kemunduran dunia Muslim di bidang temuan sains.

Pola-pola Ghazalian ini pula yang belakangan menjadi dominan dan mengilhami berbagai silabi, penulisan buku-buku teks keagamaan dan menghegemoni wawasan keagamaan atau keilmuan para pendidik Muslim; sebagaimana yang umumnya terdapat di dunia pendidikan pesantren, madrasah bahkan perguruan tinggi Muslim, yang sampai hari ini dampak historisnya masih dapat kita saksikan dan rasakan. Perlu dicatat bahwa upaya umat dalam mengelaborasi wawasan keilmuan di bidang sains, pada hakikatnya juga sangat terkait dengan perspektif teologi

yang dianutnya, apakah model Ghazalian atau Rusydian. Dalam kaitan ini menarik pula kita kutip pernyataan Fazlur Rahman tentang fenomena kemandekan kreativitas keilmuan di dunia Muslim, sebagai berikut: "Sekarang ini, intelektualisme Islam praktis mati, dan dunia Islam menyuguhkan suatu pemandangan gurun intelektualisme luas yang gersang dan sepi tanpa hembusan angin pemikiran sedikitpun, tapi yang kesenyapannya kadang-kadang memberikan kesan adanya getaran. Inilah sosok umat yang kepada generasi mudanya Iqbal menunjukan doanya yang penuh harap kira-kira empatpuluh tahun yang lalu: "Semoga Tuhan menyentuhkan ruhmu pada badai (yang baru), karena hampir tak ada riak sedikitpun pada air lautanmu!". (Fazlur Rahman, 1984: 390).

### **Perspektif Epistemologi Keilmuan Islam Kontemporer**

Setelah dikemukakan sekilas mengenai fenomena kemandekan epistemologi keilmuan di dunia Muslim, maka berikut ini dikemukakan pula beberapa model tawaran epistemologi keilmuan Muslim kontemporer, yang saat ini cukup berpengaruh di kalangan dunia Islam. Sekedar untuk dimaklumi bahwa wacana tokoh Muslim kontemporer berikut ini umumnya secara spesifik dikaji dalam perspektif keilmuan agama Islam *an-sich*, namun dalam beberapa hal bisa juga dikaitkan ke dalam wilayah sains.

Wacana epistemologi keilmuan kontemporer ini kita mulai dari konsep Fazlur Rahman tentang sains. Ia mengemukakan bahwa di alam ini berlaku konsep qadar/taqdir. Konsep taqdir di sini bukan bermakna "sebuah keyakinan yang persimis" – seperti yang umum dipahami umat Islam, umumnya keyakinan ini akibat pengaruh logika Ghazalian – tapi lebih bermakna bahwa Tuhan yang maha kuasa, melalui kreativitas-Nya yang penuh kasih, memberikan "ukuran" (taqdir) kepada setiap sesuatu. Memberikan kepada setiap sesuatu itu potensi-potensi tertentu beserta hukum-hukum tingkah-lakunya (Rahman, 1983: 19-20). Singkatnya, Tuhan memberikan sifat-sifat tertentu kepada setiap sesuatu. Allah sajalah yang telah menciptakan hukum-hukum alam. Hal ini tidak berarti bahwa manusia tidak dapat menemukan dan memanfaatkan hukum-hukum alam tersebut. Sesungguhnya para petani dan ilmuwan telah berbuat demikian. Al-Qur'an menyerukan kepada kita untuk menemukan hukum-hukum alam dan memanfaatkan penemuan tersebut untuk kesejahteraan umat manusia. Bagi Rahman, alam tidak akan dan tidak dapat mengingkari perintah Allah. Selanjutnya alam pun tidak dapat melanggar hukum-hukum alam. Itulah sebabnya, kata Rahman, mengapa di dalam Al-Qur'an, keseluruhan alam dikatakan

muslim atau menyerah dan mematuhi perintah Allah (Q.S. Ali Imran: 83). Dalam konteks ini, Fazlur Rahman lebih terbuka, bahwa semua hasil temuan (sains) yang diproduksi manusia, halal untuk dipelajari, termasuk berbagai temuan sains di dunia Barat. Di sini Rahman berbeda pandangan dengan Ismail Raji al-Faruqi atau Naquib Al-Attas yang secara eksklusif lebih berorientasi pada *Islamization of knowledge*. Bahkan dengan keras Rahman menolak ide Islamisasi ilmu pengetahuan tersebut dengan menyatakan bahwa ide tersebut sangat menyesatkan, karena akan membuat prinsip-prinsip Islam tetap sebagai subordinat dari ilmu-ilmu modern. Sebaliknya kita harus melahirkan ilmu-ilmu dari kandungan Al-Qur'an (*scientification of Islam*). Ilmu harus dimulai dari Al-Qur'an, bukan berakhir dengan Al-Qur'an (Muhammad Azhar, 1996: 47).

Sedangkan Mohammed Arkoun, melalui teori Islamologi Terapan-nya ingin mendorong umat Islam agar meninggalkan – meminjam teori Foucault – episteme abad pertengahan yang menurut Arkoun cenderung melupakan dimensi historisitas (*tarikhiyyah*). Bagi Arkoun, epistemologi pemikiran Islam klasik cenderung bersifat tekstual-normatif yang sudah barang tentu sangat sulit mengadopsi berbagai perubahan sosial termasuk di dalamnya masalah perkembangan sains. Menurut Arkoun, untuk memajukan wacana sains di dunia Muslim, kita harus memulai mengkaji nasib filsafat di dunia Islam pasca Ibnu Rusyd. Kita harus melakukan penelitian historis ganda yang membandingkan faktor-faktor yang menyebabkan kegagalan di pihak Muslim dengan orang-orang yang mempromosikan keberhasilan di pihak Kristen Barat tentang apa yang disebut Averroisme Latin (Arkoun, 1996: 128). Arkoun mendorong para peneliti untuk mempelajari faktor sosiologis, ideologis dan faktor budaya yang sangat cepat menyebabkan kemenangan reproduksi ajaran-ajaran “ortodoks” yang diwariskan oleh mazhab-mazhab yang bersaing. Sejarah pemikiran, kata Arkoun, tidak dapat dipisahkan dari sejarah sosial. Sudut pandang filosofis sangat penting untuk menjangkau ideologi-ideologi yang merusak yang sangat menghalangi semua usaha pembaharuan dan kreativitas keilmuan (Arkoun, 1996: 128-129).

Tentang wacana sains, Arkoun mengungkapkan bahwa tradisi Islam klasik telah memperlihatkan adanya hubungan yang harmonis antara agama, filsafat dan sains, sebagaimana yang terlihat dalam karya-karya Ibnu Sina (Arkoun, 1996: 133). Penelitian ilmiah, lanjut Arkoun, tampaknya tidak menghadapi halangan-halangan religius dalam ranah Islam. Al-Qur'an selalu mengundang orang yang beriman untuk “melihat” dunia ciptaan agar dapat menghargai

keagungan dan kekuasaan Tuhan. Lebih lanjut Arkoun menyatakan bahwa pengetahuan ilmiah tentang alam, bintang-gemintang, langit, bumi, flora dan fauna hanya akan memperkuat iman dan memancarkan hidayah-hidayah simbolik Al-Qur'an. (Arkoun, 1996: 134-135):

Orang-orang Arab mengembangkan matematika (yang juga mencakup aljabar, geometri, trigonometri dan aritmatika), astronomi, botani, farmakologi, zoology, geografi, psiognomi dan psikomatika, yang dimanfaatkan oleh Barat sejak abad ke-12. Sebagaimana dalam kasus filsafat, gerakan ilmiah raksasa ini berhenti sebagai akibat supervisi teologis bahkan ketika, kira-kira pada tahun 1830, keterputusan sejarah dengan warisan saintifik dan kultural periode produktif benar-benar memuncak. Itulah sebabnya mengapa pembaharu-pembaharu salaf akhir abad-19 mengembangkan mitologi, romantisisme dan nostalgia bagi kejayaan yang sudah lama hilang hanya memberikan ruang kecil bagi pendekatan saintifik, kritis dan konstruktif.

Adapun Hassan Hanafi, melihat wacana sains didasari pada perspektif filosofis yang berpandangan bahwa alam adalah bukan sebuah benda, tetapi merupakan sebuah persepsi kebudayaan yang menentukan sikap manusia terhadap alam. Alam adalah ciptaan Tuhan dan manifestasi dari sifat-sifat-Nya. Alam bersifat sementara dan merupakan lapangan tempat manusia bertindak, sebuah ujian untuk kehidupannya. Kegembiraan, kesenangan dan keabadiannya dikondisikan oleh keberhasilannya di dalam ujian ini. Kehancuran alam akan terhindarkan bila manusia bertanggungjawab dan *accountable* dalam mengelola alam. Tanggungjawab terhadap alam ini membentang ke seluruh dunia. Sayangnya dunia Muslim sekarang telah kehilangan perspektif kebudayaan ini semenjak tujuh ratus tahun yang lalu (Hanafi, 2001: 97-98). Lebih lanjut Hassan Hanafi menyatakan bahwa Tuhan, di dalam kesadaran Muslim sekarang ini, lebih menyerap alam dengan sebuah visi teosentrik yang diwarisi dari ortodoksi tradisional.

Tokoh pemikir Muslim kontemporer lainnya, Mohammed Abed Al-Jabiri, mencoba mengemukakan tiga konsep pemikiran. *Pertama*, yang bercorak *Bayani* (pemahaman secara tekstual-normatif). Nalar bayani ini lebih terpaku pada teks atau pada dasar-dasar (dikenal dengan sebutan al-ushul al-arba'ah: Al-Qur'an, sunnah, ijma' dan qiyas) yang dipatok sebagai sesuatu yang baku dan tidak berubah. Meski pada awalnya pandangan dunianya adalah pandangan dunia rasional Al-Qur'an, tetapi bentuk bernalar semacam ini secara gradual beralih menjadi pandangan dunia tersendiri yang khas bayani karena banyak didasarkan pada alam pikiran bahasa Arab, dan bukan pada Al-Qur'an itu sendiri. Seperti ajaran tentang *al-jauhar al-*



*fard* (atomisme), pengingkaran hukum kausalitas (*al-sababiyah*), dan juga prinsip *al-tajwiz* (keserbabolehan dalam hubungan antara sebab dan akibat). Kedua, nalar *Irfani* (spiritual-intuitif), secara epistemologis cenderung tidak rasional dan menganggap kandungan lahiriah Al-Qur'an sebagai kebenaran yang dikandung tradisi Hermetisisme. Bagi Al-Jabiri, model pemikiran yang bercorak bayani dan irfani sangat sulit untuk dijadikan landasan pengembangan sains. Maka untuk upaya pengembangan wacana sains ke depan, umat Islam perlu mengembangkan epistemologi keilmuan yang *ketiga*, bercorak burhani (rasional-demonstratif). Al-Jabiri menuangkan perhatiannya pada tradisi pemikiran Islam di belahan barat dunia Islam (Maghribi dan Andalusia), dimana lahir para tokoh burhani semacam Ibnu Hazm, Ibnu Bajjah, Ibnu Thufail, Ibnu Rusyd, al-Syathibi, dan Ibnu Khaldun. (Al-Jabiri, 2000: xlv-xlvii).

Berdasarkan rujukan para pemikir di atas, Al-Jabiri menyatakan: Yang berlaku dalam pemikiran orang-orang Andalusia ini bukan lagi metode qiyas yang menjadikan teks dan masa lalu (salaf) sebagai otoritas, bukan lagi atomisme atau prinsip “keserba-bolehan” yang mengingkari hukum kausalitas yang dinyatakan bertentangan dengan semangat rasionalisme dan kepastian ilmiah. Di atas landasan epistemologi burhani yang menggunakan logika Aristoteles ini, yang dimunculkan kemudian adalah metode deduksi (*istintaj, qiyas jami'*), induksi (*istiqra'*), konsep universalisme (*al-kulli*), universalitas-universalitas induktif, prinsip kausalitas dan historisitas, dan juga al-maqashid (tujuan syariah).

Sedangkan bagi pemikir Muslim asal Iran, Abdul Karim Soroush, mengemukakan pula tentang teori “penyusutan dan pengembangan”. Bagi Soroush, religiusitas adalah pemahaman manusia tentang agama, sebagaimana sains adalah pemahaman mereka tentang alam. Soroush cenderung membedakan antara agama dan pengetahuan agama. Agama sebagai bentuk pengetahuan manusia sangat bergantung pada kondisi kolektif dan kompetitif jiwa umat manusia. Interpretasi keagamaan bisa saling berbeda antara para filosof, juru dakwah, sufi dan politisi. Dengan mengutip pengetahuan dari filsafat agama, Soroush menyatakan bahwa seluruh fenomena, pada hakikatnya, bermuatan teori, sehingga kita melihat dunia melalui lensa-lensa teori. Oleh karena itu, lanjut Soroush, tidak ada hal yang tampil sebagai suatu kejadian yang polos atau suatu fakta yang keras. Jika kita tidak menyukai suatu interpretasi atas kejadian tertentu, kita tentu menggantikannya dengan interpretasi yang lain. Dengan demikian, ilmu agama adalah salah satu jenis ilmu manusia, yang dapat berubah, berinteraksi, menyusut, dan berkembang. Itulah sebabnya, orang beriman mempunyai beraneka ide (Soroush, 2002: 18-19).

Lebih lanjut Soroush, menjelaskan tentang teorinya: Tesis saya tentang penyusutan dan pengembangan ilmu agama memperlihatkan bahwa untuk menafsirkan teks-teks agama, kita membutuhkan beragam jenis ilmu yang lain, jika kita tidak mau pemahaman kita stagnan. Syariat agama tidak pernah setara dengan opini manusia, sehingga mustahil ada kesesuaian atau ketidaksesuaian antara keduanya; pemahaman seorang manusialah yang bisa jadi sama atau tidak sama dengan pemahaman manusia yang lain. Jadi, di mana pun yang kita hadapi adalah ilmu agama yang mengamati dan memahami agama, tetapi itu bukan agama. Ketentuan semacam ini mencakup semua cabang ilmu pengetahuan manusia. Bagian yang tetap adalah agama; bagian yang berubah adalah pemahaman agama (Soroush, 2002: 28, 43-44).

Demikianlah beberapa pandangan kritis-epistemologis dari beberapa pemikir Muslim kontemporer di atas, yang ada korelasinya bagi upaya pengembangan pemikiran keagamaan serta implikasinya bagi upaya pengembangan wilayah sains di dunia Muslim, pada masa-masa yang akan datang.

Beberapa Gagasan bagi Pengembangan Wacana Agama dan Sains ke Depan Berdasarkan analisis di atas, upaya pengembangan wacana agama dan sains ke depan, beberapa langkah berikut ini layak dipertimbangkan, baik oleh ilmuwan agama maupun sains, antara lain:

1. Perlu adanya *shifting paradigm* di bidang epistemologi keilmuan Islam yakni dari epistemologi keislaman *normatif-tekstual-bayani* yang berakibat pada sulitnya mengadopsi dan mengelaborasi wawasan dan temuan baru di bidang sains; ke epistemologi keilmuan Islam kontemporer yang bercorak *intuitif-spiritual-irfani* (secara aksiologis) yang banyak berkaitan dimensi etika bagi pengembangan sains; maupun yang bercorak *empiris-historis-burhani* (secara epistemologis) yang berdampak pada adanya temuan baru (the context of discovery/qiro'ah muntijah/production of meaning) di bidang sains. Pergeseran paradigma ini merupakan sintesa baru antara corak Ghazalian (mazhab keilmuan Al-Ghazali/di Barat: al-Ghazl) dengan Rusydian (mazhab Ibnu Rusyd/di Barat: Averroes). Epistemologi keilmuan Islam klasik yang menghambat kemajuan temuan dunia sains perlu segera direview ulang sebagaimana yang telah penulis kemukakan secara umum di atas. Pemahaman tentang ijtihad sebagaimana yang dikemukakan Mohammad Iqbal sebagai *the principle of movement* dapat dijadikan acuan filosofis bagi upaya pergeseran paradigmatis ini (Iqbal, 1981:148). Karena pada hakikatnya setiap hasil ijtihad telah terpenjara oleh historisitas yang mengitarinya dan oleh karenanya setiap pemahaman keilmuan agama (termasuk Islam) maupun wacana sains akan mengalami kemapanan, yang oleh Thomas Kuhn

disebut *normal science*, dan lambat laun mengalami krisis dan mendorong untuk lahirnya perspektif keilmuan yang baru (*revolutionary science*).

2. Pergeseran paradigmatik di atas tentu berimplikasi pula pada adanya suatu keharusan redefinisi konsep-konsep keilmuan Islam yang terkait dengan wacana sains. Sekedar ilustrasi, konsep *sho'idan thoyyiban* (Q.S. An-Nisa': 42) yang dalam epistemologi Islam klasik bermakna debu yang bersih, maka dengan perkembangan dunia sains kata-kata *sho'idan thoyyiban* diredefinisi menjadi segala sesuatu yang tumbuh dari bumi. Bila tidak ada air, orang bisa bertayamum di kursi atau dinding pesawat sepanjang bersih dari najis, karena kedua benda – temuan sains – ini termasuk pada kategori segala sesuatu yang tumbuh dari bumi. Di pesawat, dalam perjalanan yang jauh, orang tidak perlu lagi menyediakan atau membawa debu untuk persiapan tayamum sebagai pengganti air wudlu' karena keterbatasan air di pesawat. Demikian pula pengertian *sab'a samawaat* (Q.S. Nuh: 15) yang secara klasik diartikan dengan tujuh lapis langit. Namun karena perkembangan sains berubah maknanya menjadi tujuh planet. Bahkan era berikutnya menjadi banyak planet (karena belakangan – hasil temuan sains – jumlah planet sudah lebih dari tujuh). Dalam bahasa Arab, kata-kata *sab'a* tidak hanya berarti berjumlah tujuh, tetapi juga bisa diartikan berjumlah banyak. Dalam kaitan ini, apa yang dikemukakan Abdul Karim Soroush cukup tepat ketika ia mengatakan bahwa “penafsiran agama bisa berubah dengan adanya perubahan konsep sains”. (Soroush, 2002: 45). Dengan demikian, di masa mendatang perlu pula diupayakan adanya redefinisi konsep Islam mendahului perubahan wacana sains. Ini yang dimaksud dengan teori *scientification of Islam* (tawaran konseptual dari Fazlur Rahman). Bila *Islamization of knowledge* (tawaran konseptual model Ismail Raji Al-Faruqi dan Naquib Al-Attas cenderung bersifat reaktif, maka *scientification of Islam* lebih bersifat proaktif. Andaikata mau diintegrasikan, kedua isu tersebut dapat dikompromikan sebagai berikut; bahwa teori *Islamization of knowledge* lebih ditekankan pada dataran aksiologis atau etika keilmuan, sedangkan *scientification of Islam* lebih pada dataran metodologis/epistemologisnya. Sehingga dua pendekatan (Rahmanian/Fazlur Rahman dan Naquibian/Faruqian) bisa dikompromikan bagi upaya pengembangan wacana keislaman dan sains di dunia Muslim, di masa mendatang.
3. Redefinisi atau rekonseptualisasi ini tidak hanya ditujukan pada wacana sains pada dataran global, tetapi juga dapat ditujukan kepada wacana sains yang bercorak lokal (*local genius* atau *local wisdom*). Globalisasi sebenarnya tidak semata-mata berorientasi pada satu pihak – katakanlah sains Barat – namun lebih ideal bersifat dua belah pihak yakni disamping ada upaya

untuk mengadopsi sains Barat yang memang banyak hal positif buat kemajuan peradaban, namun juga di sisi lain harus diimbangi dengan adanya upaya untuk memunculkan kreativitas lokal, terutama dunia Muslim – yang umumnya masih sangat ketinggalan di bidang sains – untuk memperkaya wacana di bidang sains. Bukankah sains global di Barat juga pada mulanya muncul dari produk lokal namun lama kelamaan mendapat legitimasi di kalangan dunia akademis dan akhirnya berkembang menjadi produk sains global. Sebagai contoh potensi kearifan lokal, apa yang berkembang saat ini yang umumnya masih dikenal dengan konsep pengobatan alternatif (sebagai salah satu contoh saja), bila dikaji dan dikembangkan secara lebih aposteriori serta memenuhi standar akademis, kelak bisa menjadi produk lokal di bidang medis yang suatu saat akan menjadi produk global juga. Terkait dengan ini menarik apa yang diungkapkan Hassan Hanafi (2001: 200-201): Jika kedokteran profetik atau skriptural tidak lagi dapat dipertahankan, kedokteran eksperimental berhenti, kedokteran spiritual lebih mendekat ke magis atau takhayul, kedokteran fenomenologis mungkin nampak simplistik dan religius. Dikatakan simplistik karena kedokteran ini tidak bergantung pada kedokteran ilmiah modern eksperimental bahkan menolaknya mentah-mentah. Namun demikian, di dalam masyarakat yang kedokteran ilmiahnya mencapai puncak penyakit abad, kedokteran fenomenologis tidak pernah berhenti. Di sisi lain teori Ibnu Taimiyah tentang *al-haqiqotu fil a'yan laa fil adzhan* (kebenaran autentik itu pada hakikatnya lebih bersifat empiris atau bercorak Aristotelian-Humian, bukan normatif-rasionalistik atau yang bercorak Platonik-Cartesian); bisa pula dijadikan filosofi pengembangan sains lokal ini (Ibnu Taimiyah, 1949: 9-10).

4. Untuk mendukung adanya upaya rekonstruksi keilmuan agama dan wacana sains di atas, maka aspek eksperimentasi (yang di dalamnya pasti ada dimensi trial and error) – terkait dengan aspek tools dunia sains – menjadi mutlak diperlukan seperti adanya proyek riset secara periodik, pengadaan perpustakaan yang lengkap, laboratorium, dimana sangat membutuhkan budget yang tidak sedikit, disamping juga penyiapan SDM umat dan bangsa secara sistematis dan profesional. Tradisi riset dan perlengkapannya – termasuk SDM – di dunia Muslim masih jauh dari harapan. Bila hal ini dikelola secara gradual, sistematis dan profesional, kelak dapat menelorkan produk-produk sains lokal yang secara potensial cukup kaya di dunia Muslim, terutama Indonesia. Upaya produksi sains lokal ini juga harus disertai dengan legitimasi yuridis hak paten dari setiap temuan yang ada.

5. Teori *spider web*-nya Amin Abdullah dapat pula dijadikan rujukan akademis bagi upaya pengembangan sains di masa depan yang juga mendapatkan dukungan teologis dari agama (baca: Islam). ( Amin Abdullah: 2003: 12). Dalam teori ini digambarkan bahwa horizon jaring laba-laba keilmuan agama Islam dalam era masyarakat berubah, mengandaikan bahwa pada periode pertama (pra 1950) Islamic studies masih bersifat eksklusif (hanya mengedepankan pengajaran ulumuddin, fiqh, kalam (teologi), tafsir dan hadits (lima bidang kajian). Maka periode kedua (1951-1975) disamping Islamic studies sebagai core, namun sudah mulai berkenalan – walau masih jalan sendiri-sendiri atau belum ada dialektika antar wilayah ilmu – dengan wilayah kajian humaniora, social sciences dan natural sciences. Sedangkan periode ketiga (1976-1995) wilayah Islamic studies berkembang menjadi delapan bidang – ulumuddin, fiqh, dan lain-lain – dimana periode ketiga ini juga disebut sebagai era *auxiliary sciences*. Maka pada periode keempat (1996-sekarang) *Core sciences of Islamic studies* yang delapan bidang tersebut sudah mulai berdialektika dengan wilayah sains dan teknologi (al-‘ulum al-kauniyyah/natural sciences) maupun wilayah kajian lainnya (humaniora dan social sciences).
6. Kritik Posmodernisme terhadap Modernisme (yang sangat positivistik-rasionalistik serta berdampak pada lahirnya etika sosial yang bercirikan hedonisme, konsumerisme dan materialisme) layak pula diperhatikan oleh para ilmuwan agama maupun sains. Berbeda dengan watak modernisme yang monolitik, unhuman dan kapitalistik; maka watak dasar posmodernisme mengandaikan adanya pengakuan filosofis maupun sosiologis terhadap wacana pluralism, spiritualism dan deconstruction. Upaya pengembangan epistemologi keagamaan maupun wacana sains tidak boleh tidak mestilah mengakui adanya ketiga karakter tersebut. Bila ingin diterjemahkan, maka konsep pluralisme di bidang pengembangan sains mengandaikan adanya produktivitas lokal yang beragam. Di Indonesia, konsep otonomi daerah dapat dimanfaatkan bagi segenap warga masyarakat untuk menggali potensi sains di masing-masing wilayah yang bisa diriset dan dikembangkan di kemudian hari. Jadi tidak semata-mata mengimpor produk sains dari luar negeri atau sekedar memberi label nasional bagi produk luar negeri seperti kasus mobil Timor yang disebut mobil nasional, padahal sejatinya adalah produk Korea Selatan.
7. Analisis Ian G. Barbour tentang upaya pengembangan dialog maupun integrasi antara agama dan sains, dapat memperkaya dan menjadi bahan studi perbandingan terhadap teori *Islamization of knowledge* ala Faruqian dan Naquibian, maupun teori *scientification of Islam* model Fazlur

Rahman (Rahmanian). Demikian pula dimensi spirituality of science sebagaimana yang ditawarkan Seyyed Hossein Nasr.

8. Review ulang epistemologi sains di Barat juga penting untuk terus dicermati sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Thomas Kuhn (teori normal science dan revolutionary science) yang mengkritisi *logical positivism* (Kuhn, 1980: 223-245). Demikian pula telaah sintesis terhadap rasionalisme dan empirisme dari mazhab Kantian; model deconstruction Derrida; telaah tentang episteme dari Foucault; wacana tentang adanya hegemoni kekuasaan (model Gramsci) terhadap perjalanan ilmu; maupun aspek kritisisme dari Habermas. Kesemuanya itu dapat memperkaya wacana dialektis antara agama dan sains di masa depan.

## **Kesimpulan**

Agar Islam dapat kembali pengembangan fenomena epistemologi keilmuan di dunia Muslim, maka sebuah keniscayaan bagi ilmuwan Muslim untuk melakukan *shifting paradigm* di bidang epistemologi keilmuan Islam yakni dari epistemologi keislaman *normatif-tekstual-bayani* yang berakibat pada sulitnya mengadopsi dan mengelaborasi wawasan dan temuan baru di bidang sains; ke epistemologi keilmuan Islam kontemporer yang bercorak *empiris-historis-burhani* (secara epistemologis), sehingga berdampak pada adanya temuan baru (the context of discovery/qiro'ah muntijah/production of meaning) di bidang sains.

Dari pergeseran paradigmatis di atas diharapkan berimplikasi pula pada adanya suatu keharusan redefinisi konsep-konsep keilmuan Islam yang terkait dengan wacana sains. Redefinisi atau rekonseptualisasi ini tidak hanya ditujukan pada wacana sains pada dataran global, tetapi juga dapat ditujukan kepada wacana sains yang bercorak lokal (local genius atau local wisdom). Oleh Karena itu, sebagai pendukung upaya rekonstruksi keilmuan agama dan wacana sains di atas, maka aspek eksperimentasi menjadi mutlak diperlukan seperti adanya proyek riset secara periodik, pengadaan perpustakaan yang lengkap, laboratorium, disamping juga penyiapan SDM umat dan bangsa secara sistematis dan profesional. Bila hal ini dikelola secara gradual, sistematis dan profesional, kelak dapat menelorkan produk-produk sains lokal yang secara potensial cukup kaya di dunia Muslim.

Dalam kerangka pengembangan epistemologi Keilmuan di dunia Muslim, review ulang epistemologi sains di Barat juga penting untuk terus dicermati sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Thomas Kuhn (teori normal science dan revolutionary science) yang

mengkritisi *logical positivism*. Demikian pula telaah sintesis terhadap rasionalisme dan empirisisme dari mazhab Kantian; model deconstruction Derrida; telaah tentang episteme dari Foucault; wacana tentang adanya hegemoni kekuasaan (model Gramsci) terhadap perjalanan ilmu; maupun aspek kritisisme dari Habermas. Kesemuanya itu dapat memperkaya wacana dialektis antara agama dan sains di masa depan.

Suatu hal yang tidak kalah pentingnya dalam mengembangkan epistemologi keilmuan dalam dunia muslim, analisis Ian G. Barbour tentang upaya pengembangan dialog maupun integrasi antara agama dan sains dapat kita lakukan. Hal ini digunakan sebagai studi perbandingan terhadap teori *Islamization of knowledge* ala Faruqian dan Naquibian, maupun teori *scientification of Islam* model Fazlur Rahman (Rahmanian). Demikian pula dimensi spirituality of science sebagaimana yang ditawarkan Seyyed Hossein Nasr.

Paling tidak melalui beberapa tawaran diatas itulah peradaban sains dalam dunia Islam kembali mengemuka, sehingga masa depan peradaban umat akan kembali menjadi menemukan memontumnya dan akan dikagumi baik bagi umat Islam sendiri maupun dunia Barat. Begitu juga, eksistensi umat Islam ke depan akan menemukan bentuknya.

#### DAFTAR PUSTAKA

- al-Faruqi, Ismail Raji dan Abdullah Omar Nasseef (Ed.), *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective*, Jeddah: Hodder and Stoughton, King Abdulaziz University, 1981
- Abdullah, M. Amin, *Antara Al-Ghazali dan Kant, Filsafat Etika Islam*, Bandung: Mizan, 2002
- , "Pengembangan Metode Studi Islam dalam Perspektif Hermeneutika Sosial dan Budaya" dalam jurnal Tarjih edisi ke-6, Juli 2003, LPPI-UMY dan Majelis Tarjih & PPI PP Muhammadiyah.
- , "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif *Interdisciplinary*", dalam Zainal Abidin Bagir, dkk. (eds.). *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan, 2005
- Arkoun, Mohammed, *Rethinking Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- , *Taarikhiyyah al-Fikr al-'Aroby al-Islamy*, Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1986
- Abed Al Jabiri, Muhammad, *Post Tradisionalisme Islam*, Yogyakarta: LKiS, 2000

- Azhar, Muhammad, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- Abu Zaid, Nashr Hamid, *al-Taḥkīm fī Zamān al-Takfīr: Dīd al-Jahl wa al-Zaif wa al-Khurafat*, Kairo: Sina li al-Nasyr, 1995
- Barbour, Ian G., *Juru Bicara Tuhan, Antara Sains dan Agama*, Bandung: Mizan, 2002
- Gary Gutting (Ed.), *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Application of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, London: University of Notre Dame Press, 1980.
- Hanafi, Hassan, *Islam Wahyu Sekuler*, Jakarta: Inst@d, 2001
- Iqbal, Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1981
- Jurnal Relief, Vol.1 No.1, Januari 2003, CRCS-UGM Yogyakarta
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992
- Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*, Lahore: Suhail Academy, 1988
- Rahman, Fazlur, *Tema Pokok Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka, 1983.
- , *Islam*, Bandung: Pustaka, 1984
- Ritzer, George, *Teori Sosial Postmodern*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003.
- Soroush, Abdul Karim, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, Bandung: Mizan, 2002.
- Taimiyyah, Ibnu, *Kitab al-Radd 'ala al-Manṭhiqiyin*, Bombay: Qayyimah Press, 1949
- Talbot, Michel, *Mistikisme dan Fisika Baru*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Templeton, Sir John, *The Humble Approach, Scientist Discover God*, USA: Templeton Foundation Press, 1998



## **Integrasi Sains dan Agama Harus Dimulai dari Kurikulum**



Integrasi sains dan agama yang menjadi salah satu argumentasi serta cita-cita ideal pengembangan IAIN menjadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, untuk melahirkan banyak profesional yang santri, tidak cukup hanya dengan pemikiran besar paradigma filosofis, tapi harus dijelaskan secara lebih teoretik, instrumentatif dan implemantatif. Integrasi sains dan agama, memerlukan dukungan proses pembelajaran dan budaya kampus, yang keduanya saling memperkuat dan tidak saling merusak, bahkan konsep besar pengembangan penelitian dan *perekayasaan*, yang akan membawa kesejahteraan bagi kehidupan umat manusia. Proses pembelajaran akan berjalan dengan baik, jika didasarkan pada sebuah rancangan kurikulum yang cerdas yang memberikan garansi terlaksananya integrasi sains dan agama.

Diskusi tentang kurikulum selalu berakhir pada sebuah pertanyaan, apakah kurikulum itu semata rancangan program pembelajaran yang bertumpu pada subyek mata kuliah ?, atau memang mencakup proses pembelajaran, evaluasi, sikap dosen terhadap mahasiswa, serta berbagai unsur kampus yang membawa perubahan konsep perilaku mahasiswa, fasilitas kampus serta berbagai kebiasaan warga kampus tempat para mahasiswa belajar. Seorang sarjana kurikulum yang sangat reputatif alumni Columbia University dan menamatkan studi Doktoralnya di tahun 1951, Ronald C Doll, dalam bukunya berjudul "*Curriculum Improvement, Decision Making and Process*", yang diterbitkan oleh Allyn and Bacon, Boston, pada tahun 1964, menegaskan bahwa kurikulum bukan saja rangkaian bahan yang akan dipelajari serta urutan pelajaran yang akan ditempuh para siswa atau para mahasiswa, tapi seluruh pengalaman yang ditawarkan pada mereka, di bawah arahan dan bimbingan sekolah atau kampus.

Pengertian kurikulum yang dikemukakan Doll tersebut lebih menarik daripada konsep yang dikemukakan oleh Robert Gagne yang dikutip oleh Alan A Glathon dalam bukunya berjudul *Curriculum Leadership*, yang diterbitkan Scott foresman di Illionis, pada tahun 1987, yang membatasi hanya padasekwensi isi dan bahan pelajaran yang dideskripsikan sedemikian rupa sehingga pembelajaran setiap unitnya itu dapat diselesaikan sebagai sebuah satuan utuh, dan masing-masing unit tersebut juga mendeskripsikan kapabilitas (kompetensi) yang harus dicapai oleh siswa atau mahasiswa. Ronal C Doll melihat secara lebihh komprhensif, bahwa kurikulum adalah seluruh unsur, program dan tradisi sekolah atau kampus yang membawa perubahan pada para mahasiswa.

Memang, Secara pragmatis, semua kita memahami bahwa kurikulum adalah rumusan yang diperkenalkan gagne ini, yakni rangkaian bahan ajar yang disusun secara sekwentif dan mewakili berbagai kompetensi yang diharapkan tercapai melalui proses pembelajaran. Padahal, belajar adalah melakukan proses prubahan perilaku melalui peningkatan pengetahuan dan pengalaman,

yang semuanya tidak saja tergantung pada proses pembelajaran di dalam kelas, tapi juga diperoleh dari forum-forum diskusi, perpustakaan, koran, majalah dan berbagai sumber lain di luar kelas, dan bahkan untuk membangun kebiasaan, setiap siswa dan mahasiswa memerlukan regulasi yang memaksa serta contoh visual yang dapat ditransformasi oleh mereka untuk dikembangkan menjadi konsep perilaku dan menjadi budaya mereka. Jika diskusi-diskusi dan contoh perilakunya tidak sesuai dengan misi dari program layanan perkuliahan, maka, budaya kampus akan menggerakkan sebuah konsep perilaku yang justru melawan berbagai konsep ideal dari sebuah subyek matter.

Lalu bagaimana kurikulum ideal yang dapat memberi jaminan integrasi sains dan agama, dan dapat melahirkan sarjana santri, serta mendorong mereka untuk menjadi ilmuwan yang agamis. Untuk melahirkan professional, setiap mahasiswa harus memiliki kesempatan yang baik guna mempelajari seluruh cabang ilmu yang terkait dalam bidang keahlian yang menjadi minat dan keinginannya. Kalau mereka bercita-cita menjadi ahli farmasi, maka seluruh cabang ilmu yang terkait untuk mencapai keahlian dalam bidang tersebut, harus terpelajari dengan baik. Demikian pula dengan keahlian-keahlian lainnya. Seluruh cabang keilmuan yang terkait dengan keahlian tidak boleh dikurangi sedikitpun, walaupun dengan dalih penguatan keagamaan, sehingga hasil pendidikan yang kita kelola sangat baik dan memuaskan, dan akan melahirkan sarjana-sarjana yang berdaya saing. Sementara untuk menjadi seorang santri, para mahasiswa harus dididik untuk mengetahui, menghayati dan mengamalkan norma-norma agama standar yang harus dimiliki oleh setiap muslim. Mereka tidak perlu dididik untuk menjadi tenaga ahli dalam ilmu keagamaan, tapi mengamalkan semua ilmu yang sudah dia ketahui, dan dilatih untuk secara konsisten melaksanakannya, dan bahkan mampu menjadikan agama sebagai kontrol terhadap motivasi dan perilaku sosial dan profesionalnya. Kesantrian seseorang lebih ditentukan oleh seberapa banyak mengamalkan agama yang dia ketahui, dan seberapa besar konsistensi pengamalan keagamanya itu, bukan diukur oleh seberapa besar dia memiliki dan mengetahui ilmu-ilmu keagamaan, apalagi kalau tidak mengamalkan apa yang sudah mereka ketahui.

Kemudian dari itu, posisi budaya kampus, berdasarkan pada teori ini, sangat kuat, yang dalam ilmu kurikulum biasa disebut *the hidden curriculum*, yakni kurikulum yang tidak tertulis, ada di dalam kampus, dan dapat mempengaruhi perkembangan cara pikir, cara pandang serta perilaku mahasiswa. Karena berpengaruh kuat, maka kampus harus mengontrolnya dengan baik, melalui pengembangan berbagai regulasi yang mengatur pola kehidupan kampus, ritual, sosial, profesional, dan juga tradisi kajian-kajian ilmu keagamaan yang mendorong para mahasiswa menjadi masyarakat profesional yang *agamis*. Dengan demikian, pembinaan moral keagamaan tidak memerlukan slot kurikulum bahan pelajaran yang besar, tapi jauh lebih penting mengontrol regulasi kehidupan kampus yang memungkinkan para mahasiswa membina serta memperkuat tradisi keberagamaan mereka, serta mengembangkan tradisi *mudzakah* dan *munadzarah* yakni diskusi dan tukar pandangan yang memungkinkan mereka mengembangkan pengetahuannya dengan cara-cara efektif untuk memperkuat komitmen dalam pengamalan.

Sementara integrasi sains dan agama akan lebih efektif dengan mencoba mendialogkan sains dengan agama pada setiap subject matters, baik melalui eksplorasi makna eksplisit ayat dengan teori sains, atau mendekatkan kembali teori sains pada ayat melalui pemahaman isyarat-isyarat nash, atau setidaknya menginsersi spirit agama pada aksiologi sains dan teknologi, sehingga

semua tindakan muslim memiliki bobot spiritualitas dan menjadi perbuatan ibadah sebagai seorang muslim.

Strategi implementasi integrasi sains dan agama yang memasuki perkuliahan, dengan merekonstruksi syllabus dan bahan perkuliahan, dan sama sekali tidak akan mengurangi bobot perkuliahan sains yang dipelajari para mahasiswa, akan membawa hasil yang sangat baik, karena para mahasiswa akan semakin yakin akan Islam sebagai agama yang komprehensif, dan mereka juga memiliki *guideline* agama untuk kehidupan yang lebih luas, tidak saja dalam aspek ritualitas, tapi juga dalam kehidupan profesi, dan bahkan akan semakin yakin akan nilai profesi mereka yang tidak saja bermanfaat untuk menjadi indikator dalam peningkatan karir, tapi juga sebagai *tool of worship on God*. Dengan demikian, semua waktu dalam hidupnya adalah ibadah, dan semua waktu dalam hidupnya bersama Tuhan.

Eksplorasi makna ayat dengan teori sains dan teknologi, bukan sesuatu yang mudah, karena setiap dosen sains harus memiliki kompetensi ganda, yakni kompetensi keilmuan dalam cabang dan bidangnya, serta kompetensi ilmu-ilmu keagamaan dalam pemahaman normatifnya serta analisis epistemologisnya dengan berbagai metodologi kajian keagamaan. Oleh sebab itu, ada dua cara yang bisa ditempuh untuk memaksimalkan kualitas proses dan hasil belajar, yakni *team teaching* antara dosen sains dengan keagamaan, atau *single teaching* dengan *double competence* pada dosen. *Wallahu a'lam bi al shawab*.

Views: 948

Ditulis oleh

[Prof. Dr. Dede Rosyada, MA](#)

05/02/2015

<http://syariah.uin-malang.ac.id/index.php/komunitas/blog-fakultas/entry/integrasi-agama-dan-sains-model-integrasi-holistik-integralistik>

## **INTEGRASI AGAMA DAN SAINS: (MODEL INTEGRASI HOLISTIK-INTEGRALISTIK)**

Senin, 28 Mei 2012

[Dr. H. Roibin, M.HI](#)

[Blog Fakultas](#)

6203 Hits

Oleh: Dr. H. Roibin, MHI

### **Pendahuluan**

Diskursus tentang integrasi sains dan agama bukanlah hal baru. Relasi keduanya dianggap sebagai isu klasik menarik dan telah lama mewarnai corak pemikiran para agamawan, termasuk para agamawan di kalangan masyarakat muslim. Atas dasar itu, setiap kali isu perjumpaan sains dan agama didengungkan kembali, di mata mereka selalu saja memunculkan dua emage mendasar yang paradoks. Pertama; mengingatkan para agamawan belakangan atas sikap traumatika abad pertengahan mengenai relasi kritis keduanya. Kedua; membukakan kenangan baru terhadap bukti kesuksesan masyarakat muslim era awal atas relasi dinamis keduanya. Kenangan di atas, baik yang pesimis maupun yang optimis sama-sama tidak pernah pudar dari cita-cita idealnya untuk mengkonstruksi kembali pengalaman gemilang para akademisi muslim yang respon terhadap paradigma integrasi tersebut. Sikap optimistik terintegrasinya dua entitas tersebut semakin menguat, ketika mereka sengaja mengenang kembali bukti riil pola integrasi yang dilakukan oleh para filsuf muslim beberapa abad yang silam. Beberapa filsuf muslim dimaksud antara lain Al-Kindi, Al-farabi, Ibnu Sina, Al-Razi, Al-Ghazali, Ibnu Rusyd, Ibnu Khaldun, dll. Di mana, masing-masing filsuf terkemuka tersebut dalam upayanya membedah hakikat kebenaran selalu menggunakan dua pendekatan holistik-integralistik, melalui penalaran rasional-diskursif (filsafat) pada satu sisi dan kesadaran emosional-intuitif (batin) pada sisi yang lain. Filsafat dalam hal ini mewakili dimensi sainsnya, sementara batin mewakili aspek agama. Inilah yang menurut al-Jabiri disebut dengan pendekatan bayani (tek), burhani (filsafat), dan irfani (rasa). Meski demikian kokohnya semangat integrasi itu, namun secara perlahan --dari masa ke masa-- relasi keduanya telah mengalami pasang surut dan jatuh terpuruk hingga keduanya saling melupakan, bahkan tidak saling menyapa, seakan terdapat dinding kokoh yang membatasi hubungan harmonis keduanya. Terjadinya sekat pembatas di antara keduanya tampak mulai meruncing ketika Ian G. Barbour menghadirkan bukti empirik, terutama temuan teoretik Copernicus tentang teori "heliosentris" yang kala itu mendapatkan dukungan kuat dari Galilio. Teori itu mengatakan bahwa matahari sebagai pusat tata surya, sementara itu Bible meyakini bahwa bumi sebagai pusat alam semesta. Pro kontra teori ini secara politis dianggap telah

mencoreng otoritas kitab suci Bible, bahkan otoritas gereja. Lebih dahsyat lagi konflik agama dan sains itu, ketika Charles Darwin mengemukakan teori "Evolusinya". Sebab tanpa terasa komunitas saintis yang berfaham ateis, mengasumsikan bahwa teori evolusi Darwin dianggap sebagai grand theory yang dapat mengelaborasi secara holistik mengenai teori penciptaan. Dengan kata lain, sejak munculnya teori itu para saintis ateis merasa tidak perlu lagi berdiskusi dengan teori Tuhan sebagai pencipta alam ini. Ernst Haeckel, sebagai representasi saintis ketika itu mengatakan bahwa teori evolusi Darwin dianggap dapat menjelaskan misteri alam semesta, yang secara otomatis telah meruntuhkan konstruk teori ilahiyah.

Serangan dahsyat para saintis Barat yang dilandasi oleh paradigma positivis, dari hari ke hari semakin kuat dan semakin menunjukkan kesan-kesan akademik-konstruktif. Lebih-lebih sejak gerakan aufklarung di Barat menjadi impian mereka. Trend positivis ini, semakin berkembang, semakin tidak memberikan ruang sama sekali terhadap paradigma lain, bahkan berhasil menggeser perhatian paradigma lain mengikuti karakteristik pemikirannya. Sejak inilah pola integrasi tidak lagi terkonstruksi secara ilmiah. Integrasi hanya sebatas pada pemberian nilai-nilai etika keagamaan terhadap sains dengan mendekatkan teks-teks keagamaan pada aspek luarnya saja. Dengan demikian tek-tek keagamaan selama ini telah berubah fungsinya, ia tidak lagi menjadi pilar yang kokoh, menghunjam ke dalam relung-relung sains, melainkan hanya sebatas fungsi lipstik yang bisa dibayangkan tingkat kekokohan integrasinya. Tidak lama kemudian pemikiran ini akan mengantarkan model tradisi integrasi dengan cara labelisasi, islamisasi, dan justifikasi yang tidak memerlukan kehadiran cara kerja ilmiah. Unikny, model ini semakin mendominasi. Kondisi ini semakin diperparah, oleh sikap ilmiah masyarakat muslim yang cepat dan mudah merasa puas. Lebih naif lagi, sikap kepuasan itu konon karena mereka mampu menjinakkan sains dari sikap kritisnya dengan nilai-nilai etika keagamaan. Pekerjaan para saintis muslim pada era itu hingga sekarang selalu berjalan secara linier dengan pola ini. Sejak itulah temuan-temuan teoretik yang terinspirasi dari ruh agama semakin langka. Dengan kata lain sangatlah minim temuan teoretik yang lahir dari dunia Islam pasca kejayaannya, kecuali sebatas pada upaya-upaya labelisasi. Inilah sebuah keprihatinan akademik yang selama ini dirasakan oleh para ilmuwan yang concern pada paradigma integrasi dengan nilai-nilai etos kerja ilmiah.

Harapan dan Peluang Integrasi Agama dan Sains  
Sikap pesimistik sebagai bentuk keprihatinan akademik mengenai kemungkinan terjadinya integrasi agama dan sains ketika itu memang telah beredar keseluruh urat nadi kita. Namun demikian idealitas generasi muslim dalam rangka menemukan kembali gagasan dan paradigma integrasi holistik-integralistik yang pernah hilang tidak pernah surut dari cita-cita mereka. sekalipun di sana sini cita-cita memadukan agama dan sains hampir tidak pernah luput dari kritik maupun tolakan beberapa aliran yang kontras terhadap paradigma integrasi ini. Sebab secara historis sikap ekspansionis antara ilmu dan agama yang telah banyak digagas oleh para orientalis selalu menyisakan akar permasalahan yang tidak sederhana. Dengan demikian konflik antara keduanya sangat potensial terjadi, jika dalam realitasnya cara pandang para ilmuwan islam tentang sains dan agama banyak berkiblat terhadap mayoritas paradigma Barat yang acapkali menjadikan keduanya berpotensi konflik.

Keraguan yang senantiasa menghantui konsistensi ilmuwan integrasi agama dan sains muncul terutama sejak nalar pemikiran yang berusaha mengkonflikkan dan menkontraskan agama dan sains mendominasi. Lebih-lebih upaya mengkonflikkan antar keduanya itu telah diperkuat secara akademis dan filosofis oleh para orientalis yang sengaja membuat fragmentasi antar keduanya,

mulai dari alasan-alasan ontologis, epistemologis, maupun aksiologis. Dalam realitasnya tidak sedikit sistematika pemikiran muslim yang telah terhipnotis oleh model penalaran orientalis ini, bahkan mereka meng-amininya. Sebut saja misalnya adanya asumsi dasar yang mengatakan bahwa agama dianggap sebagai memiliki kebenaran mutlak, sakral, sementara ilmu adalah sebaliknya, yaitu nisbi dan profan. Agama dalam realitasnya senantiasa dipahami secara sangat normatif-intuitif, sedangkan ilmu identik dengan nalar teoretik-diskursifnya. Agama berangkat dari sebuah keyakinan, sementara sains berangkat dari pemahaman dan observasi. Agama akan disebut utama jika diawali dengan keyakinan yang kuat tanpa harus menanyakan secara kritis terlebih dahulu apa sebenarnya hakikat yang diyakini tersebut. Sementara yang dianggap utama dalam sains jika diawali dengan sebuah pertanyaan-pertanyaan sebagai indikator keraguan atas eksistensi sains tersebut. Cara pandang di atas telah menggambarkan corak penalaran positivistik yang sangat menuhankan metode ilmiah-empirik. Aliran pemikiran yang sengaja mengkonflikkan antara agama dan sains. Sains menurut aliran ini dianggap sebagai dewa yang memiliki otoritas dalam menentukan suatu kebenaran. Model penalaran di atas berangkat dari kerangka paradigmatis pemikiran orientalis yang berpijak pada statemen sains adalah bebas nilai. Melalui asumsi dasar pemikiran ini sains dan agama selamanya tidak akan pernah bersinergi, lebih-lebih berintegrasi. Kemungkinan di antara keduanya adalah konflik. Namun demikian tidak sedikit di antara kecenderungan pemikiran masyarakat muslim yang berpihak ke dalam corak Barat ini. Dengan begitu perhelatan wacana keilmuan integrasi yang saling melemahkan di dalam tubuh internal masyarakat muslim itu sendiri semakin menajam. Hanya saja, tidak semua gagasan orientalis setuju terhadap upaya pemisahan itu. Huston Smith, mengatakan bahwa saling terjadinya pertentangan antara agama dan sains disebabkan karena kedua-duanya tidak saling terbuka dalam konteks ilmiah. Bahkan menurutnya, konflik yang diajukan oleh pandangan dunia ilmiah bukanlah pandangan yang dihasilkan dari sains murni, melainkan karena mayoritas mereka telah diwarnai oleh sikap ismenya yang berlebihan, yaitu sebagai saintisme. Klaim kebenaran komunitas dunia ilmiah itu menurut Smith tidak lebih merupakan asumsi-asumsi filosofis yang sangat subjektif. Lebih-lebih Stephan J. Gould mengatakan bahwa konflik antara keduanya hanya ada dalam kognisi (fikiran) manusia, dan bukan berada pada kedua subjek yang sama sekali berbeda. Yang mengesankan sains tampak memusuhi agama sesungguhnya karena sikap skeptis ilmiah, yang hanya sebatas memberikan asumsi-asumsi pejoratif-subjektif terhadap temuan sains, guna mendukung paham materialisme ilmiah yang sengaja mereka konstruksi. Lebih jauh Hought mengemukakan statemen di atas, bahwa bagi kita asumsi itu jelas bukanlah sains, melainkan sekadar peleburan sains yang dihiasi dengan sikap skeptis ilmiahnya, sehingga terkesan agama dan sains senantiasa menemukan konfliknya.

Lebih spesifik Sayyid Husen Nasr mengatakan bahwa terjadinya pertentangan antara agama dan sains disebabkan karena sains kosmologi dan metafisika telah dipahami secara sempit dari arti hakikinya. Menurut Sayyid Husen Nasr, kosmologi yang semestinya membincang semua tatanan realitas formal, di mana materi adalah salah satu bagian darinya, kini pemahaman kosmologi telah mengalami reduksi, kosmologi hanya dipahami terdiri dari materi fisik semata, sementara menafikan selainnya. Padahal dalam kosmologi inilah sains suci yang terdiri dari wahyu dan doktrin metafisika idealnya difahami. Metafisika kini lebih akrab difahami sebagai kerangka pemikiran filsafat rasionalistik yang telah menggeser dimensi metafisika dari eksistensi sains itu sendiri. Walhasil terma integrasi ilmu dan agama telah mengundang perdebatan multi tafsir, yang tak jarang memunculkan cara pandang paradoksal di antara mereka. Ada yang mengatakan integrasi

yang valid, sementara yang lain mengkritik integrasi yang naif, yaitu berusaha mencocok-cocokkan secara dangkal berbagai ayat suci dengan hasil temuan ilmiah. Dengan kata lain labelisasi sains dengan ayat. Kritik di atas ada kalanya tidak semuanya salah, karena selama ini —sejak kemunduran Islam— integrasi ilmu dan agama dalam realitasnya belum menunjukkan sikap holistik-integralistik dari ketiga ranah pembagian filsafat ilmu, yaitu ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Selalu saja praktik integrasi masih dominan pada ranah ontologis, itupun dengan cara legal formalistik berupa labelisasi. Atas dasar itu ilmuwan muslim yang memiliki paradigma integrasi agama dan ilmu ini, tentu harus memiliki sikap yang inklusif, yaitu terbuka atas kritik yang ada. Sebab kritik itu kadang banyak hal yang memberikan masukan-masukan konstruktif. Keterbukaan kita terhadap integrasi itu, boleh jadi pada pola dan modelnya dan bukan pada masalah menerima atau tidaknya gagasan integrasi itu. Sebab bagi masyarakat muslim pro pada gagasan integrasi agama dan sains adalah keniscayaan akademis yang tidak dapat diingkarinya.

Beberapa Catatan Tentang Gagalnya Integrasi  
serta Langkah-langkah

solusinya

Sejauh ini diskursus wacana keagamaan dan sains belum menunjukkan adanya tata kerja ilmiah. Satu sisi sebatas pada upaya untuk mendekatkan keduanya secara paksa (emosional), hingga belum menunjukkan adanya sinergitas antara keduanya secara ilmiah. Pada sisi lain sengaja memisahkan hubungan keduanya secara pejoratif, dengan cara mempertajam perbedaan pelabelan di antara kedua entitas tersebut. Anggapan yang kedua ini mengatakan bahwa agama dan sains, sekalipun diupayakan untuk saling berdialektika, dalam realitasnya masih berjalan sendiri-sendiri. Dengan kata lain keduanya telah terjadi independensi, sama-sama berjalan linier sesuai dengan relnya masing-masing dan saling tidak menyapa. Tidak hanya itu, kadang di antara keduanya terjadi konflik yang sangat tajam. Menurut komunitas ini, jangankan akan terjadi integrasi di antara keduanya, dialog pun tidak akan pernah terjadi.

Dua kecenderungan paradoksal pemikiran di atas senada dengan pandangan Ion Barbour yang berhasil mentipologikan hubungan keduanya menjadi empat macam. Di antara keempat tipologi hubungan agama dan sains tersebut adalah, 1). Konflik, sains dan agama dianggap sebagai dua entitas yang saling bertentangan, sehingga manusia hanya berada pada satu pilihan, yaitu memilih sains dan menolak agama atau sebaliknya. Dari sinilah akan melahirkan dua kubu yang sama-sama berpotensi menjadi militanisme. 2). Independensi, sains dan agama adalah dua bidang yang sama sekali berbeda, baik metodenya maupun substansi kajiannya. Ia bisa menghindari konflik tetapi mempersulit dialog antar keduanya. 3). Dialog, sesungguhnya ada titik-titik perjumpaan antara keduanya, yaitu adanya kemungkinan teori-teori ilmiah tertentu yang menerangi kepercayaan agama, demikian sebaliknya. 4). Integrasi, jika dalam pendekatan konflik evolusi dianggap sebagai menyingkirkan Tuhan, maka konflik dalam pandangan integrasi kurang lebih dianggap sebagai cara Tuhan menciptakan alam semesta dan isinya. Sementara itu terdapat juga tipologi lain menurut Ibrahim Kalin, Ia membagi menjadi beberapa kelompok, 1). Kelompok yang melihat sains dari dimensi etika sosialnya, kelompok yang menekankan penyerapan sains dan teknologi modern yang bebas nilai untuk kemajuan muslim, sekalipun harus melengkapinya dengan etika Islam. 2). Kelompok yang melakukan kritik tajam terhadap epistemologi sains modern. Sehingga tidak dianggap memiliki kebenaran. 3). Kelompok yang setia pada pandangan metafisika tradisional dan mengkritik secara radikal terhadap metafisika sains modern.

Ada beberapa alasan mendasar mengapa muncul beberapa varian tipologi mengenai hubungan sains dan agama pasca kejayaan Islam? Mengapa pula model tipologi tersebut senantiasa terdaur

ulang sepanjang sejarah kehidupan umat Islam pasca kejayaannya? Jawabnya adalah karena belum adanya keterbukaan masyarakat muslim—karena menghindari rasional, filsafat-- dalam menangkap makna esensi suatu agama pada satu sisi, di sisi lain belum adanya kesadaran untuk mengakui pentingnya sains bagi agama. Mereka masih memandang agama adalah agama. Ia adalah wahyu yang suci, sebagai isu langit yang sakral, murni, sehingga ada jarak yang jauh dengan manusia. Ia hadir di tengah-tengah kehidupan sains dengan karakteristik dan watak aslinya, yaitu sebagai doktrin. Ia belum hadir sebagai manifestasi penjelasan teoretik melalui proses dan kerja ilmiah. Dengan demikian penjelasan-penjelasan yang terlontar dan terinspirasi dari wahyu masih berujud bahasa agama (doktrin), dan belum menjadi bahasa sains, sudah barang tentu melalui logika dan penalaran ilmiah.

Atas dasar ini semua, agar kiranya agama itu bisa bersinergi dan berintegrasi dengan sains, maka pemahaman atas agama harus mampu memanifestasi menjadi bahasa sains, bahasa yang sesuai dengan kerangka kosmologisnya ('ala qadri 'uquulih). Bahasa agama setidaknya harus ditafsir dalam kerangka bahasa sains, melalui piranti epistemologi sains modern, yaitu logika keagamaan yang dikonstruksi melalui kekuatan nalar logis, rasionalis, filosofis, dan empiris. Demikian sebaliknya, bahwa nalar logis, rasionalis, filosofis yang empiris tidak akan pernah merasa liar, sebab dalam implementasinya ia selalu diinspirasi oleh logika penalaran keagamaan (wahyu). Dari sini, penggalian makna hakikat keagamaan tidak akan menuai pemahaman yang dangkal, karena kuatnya sistem penalaran logis, rasionalis dan filosofis. Oleh karena itu, kedua entitas tersebut pada hakikatnya tidak bisa berjalan sendiri-sendiri apalagi konflik. Atas dasar inilah, benar apa yang distatemenkan oleh Rasul bahwa agama adalah rangkaian-rangkaian 'aql, dan tidak disebut agama bagi siapa saja yang tidak cukup nalar untuk memahaminya. Dengan demikian di dalam sains terdapat dimensi agama (sistem nilai), sebaliknya di dalam agama terdapat sains (sistem kognisi).

Oleh sebab itu dalam kajian ini perlu kiranya menghadirkan langkah-langkah sistematis untuk membangun pola integrasi agama dan sains. Beberapa upaya solutif-sistematis tersebut antara lain:

- 1). Sainisasi wahyu, bagaimana wahyu dipahami dan dibaca dalam kerangka sains, melalui logika sains. Tentu belum semua wahyu sanggup diartikulasi secara sains, melainkan beberapa bagian wahyu saja yang bisa dijelaskan secara teoretik dengan bahasa sains. Dalam hal ini tidak berarti wahyu pada akhirnya akan mengalami pergeseran makna, esensi maupun eksistensi fungsinya tetap saja sebagai wahyu. Pada satu sisi ia memiliki kekuatan doktriner, sakral, namun di sisi lain ia telah memberikan inspirasi sains berupa penjelasan teoretik. Dengan munculnya penjelasan teoretik baru yang terinspirasi dari wahyu tersebut maka secara otomatis bahasa agama yang demikian ini akan bisa disandingkan, di dialogkan bahkan diintegrasikan dengan sains murni.

Sebab bahasa agama yang terkesan sangat sakral tersebut telah menjelma menjadi bahasa yang sederajat dengan logika sains murni melalui konstruksi penalaran rasional manusia. Inilah yang dimaksud dengan sainisasi wahyu. Sainisasi wahyu tidak berarti merubah sedikit pun teks wahyu menjadi bahasa teks sains yang baru, melainkan berusaha menafsirkan teks wahyu sesuai dengan konteks kehidupan sains yang berkembang. Dengan begitu keberadaan wahyu bagi kehidupan manusia memiliki multi fungsi, yaitu fungsi doktrin (petunjuk, pembeda hak dan batil, obat, penjelas, nasihat, pedoman, dll.) dan fungsi sains. Tanpa dengan cara itu hanya omong kosong belaka proses integrasi sains dan agama akan terjadi.

- 2). Konkritisasi dan humanisasi wahyu, dalam hal ini bagaimana dimensi wahyu yang sangat abstrak dan universal itu secara humanis bisa diimplementasikan dalam kehidupan. Dengan kata



lain bagaimana membaca wahyu dalam kerangka kehidupan praksis-humanistik sesuai dengan semangat ajaran nilai-nilai kearifan lokal. Tentu saja langkah yang kedua inipun juga tidak akan menggeser makna universalitasnya. Justru dengan cara ini wahyu akan terlihat aspek-aspek universalitas dan aktualitasnya. Sebab pada awalnya wahyu bersifat imaterial yang sangat abstrak, namun karena tuntutan situasional dan kondisional untuk menyapa dan merespon kehidupan yang material dan kongkrit ini, membuatnya berubah menjadi simbol-simbol, huruf atau lafadz yang berupa teks. Oleh sebab itu kita bermaksud menangkap kembali aspek-aspek kongkrit melalui simbol-simbol teks wahyu itu. Sebab pada hakikatnya kehadiran wahyu adalah untuk pedoman bagi manusia.

Mengingat fungsinya sebagai pedoman, maka ia secara lintas bisa ditafsirkan sesuai dengan kepentingan kongkrit di mana masyarakat itu berada. Sebab wahyu bukan untuk kelompok tertentu saja, ia bisa menjawab berbagai permasalahan kompleks dan multi-kultural. Bagi masyarakat abangan mereka bisa beribadah kepada Allah dengan simbolnya, bahasanya, dan semangat kulturnya. Mereka tidak harus bergamis dan bersorban, tetapi cukup dengan sarung dan berkopyah hitam. Demikian juga bagi masyarakat priyayi, dalam beribadah mereka tidak harus sama sebagaimana simbol abangan, melainkan mereka bisa mengenakan celana dan berdasi. Demikian juga dari komunitas lain yang berlatar belakang kultur sosial berbeda, tentu mereka juga akan mengenakan simbol yang berbeda pula. Mereka secara kongkrit bisa mengenakan simbolnya masing-masing, tanpa harus mengekang dan mengikatnya dengan simbol aliran tertentu.

Inilah yang dimaksud dengan kongkritisasi wahyu. Kongkritisasi wahyu tidak berarti menganggap wahyu tidak kongkrit, sehingga harus diubah redaksi bahasanya. Kongkritisasi wahyu berarti upaya penafsiran terhadap teks yang mampu menghasilkan pemahaman kongkrit dan mudah diterapkan oleh komunitasnya masing-masing. Inilah sebabnya penafsiran wahyu membutuhkan kesadaran dan kemampuan penelusuran secara historis, baik bi al-riwayat (teks) maupun bi al-dirayat (konteks). Ini pulalah yang menyebabkan adanya pergeseran pemahaman keagamaan antara komunitas satu dengan yang lainnya. Yang satu tunduk atas pemahaman secara teks, sementara yang lain mengikuti tuntutan konteksnya. Dengan begitu tidak menutup kemungkinan tafsir dan implementasi keagamaan berbeda-beda sekalipun dengan panduan teks wahyu yang sama.

3). Rasionalisasi wahyu, mengapa rasionalisasi wahyu dianggap sebagai langkah penting dalam integrasi sains dan agama? Dalam hal ini pada awalnya teks wahyu itu sendiri juga menyesuaikan dengan pemikiran rasional kehidupan masyarakat di mana teks wahyu tersebut diturunkan. Oleh karena itu, rasionalisasi wahyu berarti berupaya mengembalikan dan menguak dimensi rasional kehidupan masyarakat melalui konstruksi teks wahyu yang ada. Dengan demikian teks tersebut berarti tetap hidup, sebab ia selalu berdialektika dengan masanya kaitannya dengan rasionalitas kehidupan masyarakat terkini.

Dengan kata lain upaya para mufasir untuk menangkap makna wahyu dengan pendekatan rasional-filosofis, empiris, dan praksis adalah salah satu upaya membumikan teks wahyu tersebut dengan bahasa sains. Tentu saja penjelasan teks wahyu dengan pendekatan tersebut akan bisa mendudukan agama pada posisi yang akrab dengan sains murni. Pada gilirannya agama yang demikian akan secara otomatis mengalami proses integrasi dengan sains murni. Penalaran semacam ini tentu akan membawa dampak perilaku keagamaan mereka menjadi lebih terbuka. Memandang agama bukanlah harga mati, karena agama pada hakikatnya adalah hasil konstruksi penafsiran dan pemahaman manusia melalui inspirasi wahyunya.

Dengan begitu agama adalah bagian dari sains itu sendiri. Sebab ia adalah hasil keputusan

subjektif manusia dari shara' atau wahyu. Agama dalam hal ini juga berarti nisbi, dengan kata lain hasil penafsiran keagamaan pada suatu ketika akan tergeser oleh hasil tafsir maupun penjelasan keagamaan orang lain. Hanya wahyu atau syara'lah yang memiliki absolutitas dan ketetapan yang tidak berubah-rubah.

Cara pemahaman agama seperti ini tentu memiliki efek dan resiko akademik yang berbeda. Resiko akademik yang akan dirasakan adalah semakin dekatnya sains dan agama dalam kehidupan sehari-hari. Jika sains harus bersandar pada observasi, pengamatan terlibat, pemahaman, berangkat dari keraguan dan tak mudah percaya, ketidakpercayaan sebelum adanya pembuktian adalah keutamaan, bersikap terbuka terhadap pandangan baru, bahasa yang digunakan cenderung lebih lugas, faktual, dan literal, memiliki kebenaran nisbi, maka agama pun dalam hal ini juga berada pada posisi yang sederajat. Agama tidak cukup hanya bersandar pada otonomi keyakinan, melainkan beragama memerlukan seperangkat penalaran kritis, yang berfungsi mempertanyakan, mengobservasi, memahami, menafsirkan, sebagaimana proses keberagamaan yang dialami dan dirasakan oleh Nabi Ibrahim AS. ketika itu.

Agama tidak cukup berangkat dari doktrin supernatural, beragama juga membutuhkan doktrin-doktrin rasional pada wilayah yang lebih natural. Oleh karenanya untuk menguatkan keimanan dan ketaqwaan, seorang beragama tidak cukup dengan melakukan doktrin supranatural, melainkan juga dengan doktrin rasionalnya. Pertama dengan melalui pendekatan normatif-intuitif, sementara kedua dengan menggunakan pendekatan natural-diskursif. Hal ini berarti bahwa sikap pasrah dan percaya terhadap otoritas lain tanpa bertindak kritis merupakan potret beragama yang apatis dan pasif. Dalam beragama orang dituntut lebih aktif, dinamis dan konstruktif. Termasuk juga, sikap yang cenderung defensif terhadap cara baru pemahaman keagamaan, menggambarkan cara beragama yang pasif.

Tidak hanya dari kalangan antropolog, dari kalangan Islamolog yang menaruh respon pemahaman agama secara kontekstual, juga memiliki pemahaman serupa bahwa agama yang tampil di tengah kehidupan masyarakat akan senantiasa beradaptasi dengan zamannya. Para pemerhati keislaman itu antara lain Fazlur Rahmān dengan neomodernismenya, Muhammad Abed al-Jābirī, dengan post-tradisionalismenya (pendekatan historisitas, objektivitas dan kontinuitas), Muhammad Arkoun dengan post-modernismenya, Nasr Hamid Abū Zaid dengan strukturalismenya, Hasan Hanāfi dengan oksidentalismenya, dan M. Shahrūr dengan marxismenya, termasuk juga kalangan muda Islam belakangan dengan liberalismenya.

Bangunan epistemologi dari para tokoh di atas tidak saja berusaha untuk mengadopsi epistemologi yang berkembang di Barat, yaitu murni sebagai antropologi Barat, lebih dari itu mereka berupaya untuk mengkolaborasikan dengan epistemologi Islam secara kritis, analitis dan objektif. Implikasi metodologis pemahaman keagamaan Fazlur Rahmān tersebut melahirkan pemahaman bahwa agama dianggap sebagai tindakan untuk mengikuti shara' yang subjeknya adalah manusia. Pandangan Fazlur Rahmān ini mengandung pengertian bahwa agama adalah otoritas subjektif manusia yang dikomunikasikan melalui shara'. Hal ini sama artinya bahwa agama adalah tindakan manusia yang sangat subjektif untuk mengikuti shara'. Dengan kata lain agama adalah hasil dialektika kompromistik dari wahyu dan pengalaman subjektif manusia.

Karena itu, agama oleh para ilmuwan muslim yang berbasis ilmu-ilmu antropologi tidak jarang dianggap sebagai bagian dari sistem budaya (sistem kognisi). Selain agama juga dianggap sebagai sumber nilai (sistem nilai) yang tetap harus dipertahankan aspek otentisitasnya. Di satu sisi agama dalam perspektif ini, dipahami sebagai hasil dari tindakan manusia, baik berupa budaya maupun peradaban. Pada sisi lain agama tampil sebagai sumber nilai yang mengarahkan bagaimana manusia berperilaku. Hans Khün dan Ignas Kleden juga memiliki cara pandang yang

sama tentang apa yang dimaksud agama . Keduanya berkesimpulan bahwa agama adalah tergantung oleh keputusan yang menghayatnya. Keputusan yang dimaksud tentu saja suatu keputusan yang dihasilkan setelah terjadinya proses dialektik antara agama sebagai sumber nilai dan agama sebagai hasil pengalaman kemanusiaan.

Idealitas Cara Pandang Epistemologis antara Nalar Ilmu dan Agama Berangkat dari cara pandang agama seperti di atas, maka akan ada perjumpaan nilai-nilai epistemologis antara sains dan agama. Di antara kesamaan epistemologis tersebut antara lain adalah sebagai berikut: 1). Sains bersifat dinamis dan transformatif mengikuti perkembangan nalar manusia. Terbuka kemungkinan kritik atas temuan teori baru yang lebih signifikan. Berpotensi menjadi model dan disakralisasikan oleh masyarakat. Murni hasil konstruksi pemikiran manusia pada zamannya.

Tidak hanya sains, makna dan nilai-nilai agama pun juga bersifat dinamis, kolaboratif, dan kompromistis dengan zamannya. Terbuka kemungkinan kritik dan penilaian dari hasil tafsir keagamaan baru yang lebih relevan dengan zamannya. Berpotensi menjadi keyakinan mitis dari penghayatnya. Agama adalah hasil konstruksi kompromistik (dua arah) antara pemikiran logis (konteks) yang terinspirasi oleh pemikiran normatif (teks). Dengan demikian, baik nalar sains maupun agama tidak lagi ada jarak yang senjang yang mengantarai keduanya. Sebab nalar agama yang dimaksudkan di sini bukanlah nalar agama yang belum melalui proses sentuhan pemikiran manusia, melainkan nalar pemikiran subjektif yang terinspirasi dari teks suci keagamaan. Dengan kata lain proses penalaran tersebut dapat dinamakan dengan proses sainsasi wahyu.

A.Tawaran Integrasi "Holistik-Integralistik" antara Sains dan Agama Model integrasi agama dan sains secara "holistik-integralistik" adalah model integrasi yang melibatkan secara holistik semua ranah filsafat, mulai dari a). Ontologis "Hakikat yang ada" . b). Epistemologi "Teori pengetahuan" terdiri dari sumber, sarana, dan tata cara menggunakan sarana untuk mencapai pengetahuan ilmiah. Ada dua aliran pokok dalam epistemologi, 1) aliran idealisme-rasionalis, aliran yang menekankan akal, ide, kategori, form sebagai sumber mencapai pengetahuan ilmiah, dalam hal ini indra dinomorduakan. 2) Aliran realisme-empiris yang menekankan pada objek empiris melalui penginderaan, dan c). Aksiologis, pada dasarnya ilmu harus dimanfaatkan bagi kemaslahatan manusia

Share this article:



Rate this blog entry:

- 1
- 2
- 3
- 4
- 5
- 6

7

8

9

10

9

---

[KONSTRUKSI SOSIAL PARA PEZIARAH GUNUNG KAWI ATAS ...](#)

[Islamic Law of Inheritance](#)

## About the author



**[Dr. H. Roibin, M.HI](#)**

[View author's profile](#) [More posts from author](#) [Message Author](#)

### BIODATA PENULIS

ROIBIN, lahir di Nganjuk pada 18 Desember 1968. Pendidikan dasarnya di tempuh di SDN Warujayeng IV Kec. Tanjunganom (1977-1983). Selanjutnya meneruskan ke SMPN I Tanjunganom (1983-1986). Pada tingkat selanjutnya, meneruskan ke Madrasah Aliyah Negeri (MAN) Nglawak Kertosono (1986-1989). Setelah itu ia melanjutkan ke IAIN Sunan Ampel Malang pada fakultas Tarbiyah jurusan Bahasa Arab (1989-1994). Sedangkan gelar magisternya diperoleh dari UNISMA dengan konsentrasi Hukum Islam. Karir studi doktoral (S-3) nya di selesaikan di IAIN "SA" Surabaya pada tahun 2008 dengan konsentrasi keilmuan "Antropologi Hukum Islam".

Kini, selain aktif sebagai dosen tetap di almamaternya (UIN Malang, sejak 1994-sekarang) ROIBIN juga aktif melakukan kajian-kajian, seminar dan penelitian di berbagai lintas Perguruan Tinggi. Di antara penelitian yang pernah dilakukan adalah penelitian kompetitif STAIN Malang "Pernikahan Dini (Kontradiksi Antara Hukum Syar'i dan Hukum Positif) (1999), penelitian kompetitif di kalangan dosen STAIN Malang "Fenomena Haji di Kalangan Masyarakat Petani Santri Gondanglegi" (2002), penelitian kompetitif STAIN Malang "Pemikiran Hukum Islam di Tengah Perubahan Sosial Budaya" (2002), penelitian Pemda Pasuruan "Managemen dan Pemberdayaan Pesantren di Pasuruan" (2004), penelitian dari Pemda Pasuruan (2004) "Ketergantungan Masyarakat terhadap Keberadaan PSK (Kasus di Tretes Pasuruan)", penelitian dari Litbang "Pemetaan Kurikulum Nasional" (2005), penelitian kompetitif UIN Malang "Pergeseran Tafsir Wanita Perspektif Islam Kontemporer" (2005), penelitian kompetitif UIN Malang "Perubahan Perilaku Sosial Akademik di Kalangan para Aktifis OMIK UIN Malang" (2005), penelitian kompetitif UIN Malang "Praktik Poligami di Kalangan Kyai Pesantren Jawa Timur" (2007). Penelitian individu tentang "Mitos Pesugihan dalam Tradisi Keberagamaan Masyarakat Islam Kejawen (Studi

Konstruksi Sosial Mitos Pesugihan di Kalangan Para Peziarah Masyarakat Muslim Kejawen” (2008).

Adapun beberapa karya ilmiah yang telah terbit di beberapa jurnal, majalah, maupun Koran antara lain:

- 1) Menengok Dimensi Spiritualitas dan Moralitas di Tengah Kemajuan Iptek, Majalah Tarbiyah ((1996), 2)
- Wilayatu al-Faqih Ayatullah Khumaini, Jurnal STAIN Malang (1998), 3).
- Agama dan Tantangan Masyarakat Indonesia Baru, Jurnal Ulul albab STAIN Malang (1999), 4).
- Islam: Antara Idealita dan Realita, Jurnal Ulul Albab STAIN Malang (1999), 5).
- Islam dan HAM (Antara Ansolutisme dan Relatifisme), Jurnal Ulul Albab STAIN Malang (1999), 6).
- Spiritualisme: Problem Sosial dan Keagamaan Kita, Majalah El-Harakah (2000), 7).
- Upaya Memperkecil Pintu Kesenjangan Sosial, Tabloid Gema STAIN Malang (2000), 8).
- Berhaji Meriah Berzakat Susah, Jawa Pos Kajian Utan Kayu (2003), 9).
- Menuju Pendidikan Berbasis Kerukunan, El-Harakah (2003), 10).
- Membangun Kerangka Epistemologi Pengembangan Ilmu, dalam buku”Memadu Sains dan Agama” (2004), 11).
- Rekonstruksi Pemikiran Ulul albab, Radar Malang (2005), 12).
- Mitos dalam Tradisi Keagamaan Masyarakat Islam Kejawen, Jurnal Lorong (2005), 13).
- Reformulasi Epistemologi dalam Islam, Jurnal Terakreditasi, Akademika IAIN “SA” Surabaya (2005), 14).
- Pembacaan Teoretik Perilaku Politik Ikhwanu al-Muslimin, Jurnal el-Qisth Syari’ah UIN Malang (2005), 15).
- Pembacaan Kontekstual Fazlur Rahman atas Sunnah dan Hadits (Dialektika Pemikiran Tradisionalis dan Modernis), Jurnal LKQS UIN Malang (2007), 16).
- Kyai, Santri dan Kitab Kuning, Majalah INOVASI UAPM UIN Malang (2008), 17).
- Menuju Pendidikan Berbasis Humanisme, Jurnal STAIN Jember (2008)