

Spirit Fundamentalisme Dalam Pemikiran Tentang Sains Islam



Ach. Maimun Syamsuddin
Lahir di Sumenep, 4 Maret 1975, setelah
lulus Sekolah Tinggi Ilmu Keagamaan
Annuqayah (1998) melanjutkan ke Program
Studi Agama dan Filsafat Pascasarjana UIN
Sunan Kalijaga Yogyakarta, lulus 2003.
Sekarang mengajar di STIK Annuqayah
Guluk-Guluk Sumenep

Konteks Awal

Wacana tentang sains Islam merupakan metamorfosis dari isu tentang relasi Islam dengan sains yang akar persoalannya bisa dilacak pada awal abad XVII. Hal itu terkait dengan kontak Islam dengan Barat dalam keseluruhan dunia Islam di awal era Islam modern. Sejak saat itu, dunia Islam terjangkiti apa yang disebut Muzaffar Iqbal

dengan *catching up syndrome* (sindrom pengejaran ketertinggalan).¹ Secara khusus, wacana tersebut tidak bisa dilepaskan dari upaya Turki Usmani untuk memodernisasi diri setelah pelbagai kekalahan dalam perang melawan Eropa. Kegagalan menguasai Wina (1683 M) sebagai gerbang Eropa sebelah timur merupakan titik awal yang diikuti oleh kegagalan mempertahankan beberapa wilayah di kawasan Eropa Timur sehingga lepas ke tangan Bangsa Eropa. Melalui perjanjian Carlowitz (1699 M), Hongaria pindah ke kekuasaan Austria, Padolia ke Polandia dan Azov ke Rusia.²

Penguasa Turki Usmani berkesimpulan bahwa faktor yang menyebabkan rentetan kekalahan tersebut adalah ketertinggalan teknologi militer dari Eropa. Satu-satunya jalan adalah mengejar ketertinggalan yang dilakukan dengan mengirim duta untuk melihat dari dekat sejauh mana kemajuan Eropa kala itu. Celebi Mehmed diutus ke Perancis (1720 M). Berdasar laporan duta tersebut dalam bukunya *Sefaretname*, Sultan Ahmad III (1703-1730 M) memulai pembaruan di Turki dengan mengadopsi sains dan teknologi Barat. Itu dilakukan dengan

¹Muzaffar Iqbal, *Islam and Science*, Berlington: ASHGATE, 2002, hlm. xv, xix, 202-3.

²Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), cet. 12, hlm. 15.

mengirim orang ke Barat dan mengundang ahli dari Barat terutama untuk mengajarkan strategi dan penggunaan peralatan perang modern. Upaya itu dilanjutkan dengan mempelajari dan menyebarkan sains Barat melalui penerjemahan. Ibrahim Mutafarrika—seorang muallaf asal Hungaria—adalah tokoh penting dalam upaya penerjemahan buku-buku sains serta penyebarannya melalui percetakan. Tapi upaya awal ini digagalkan oleh korp elit militer Janissary yang didukung oleh Tarekat Bektasyi melalui kudeta.³

Baru di tangan Sultan Salim III (1789-1808 M) upaya modernisasi itu dilanjutkan kembali setelah menumpas pemberontak. Proyek itu dilanjutkan dengan lebih intensif oleh Sultan Mahmud II (1808-1839) dengan mendirikan sekolah teknik, militer dan kedokteran. Usaha sejenis juga dilakukan oleh Muhammad Ali Pasya di Mesir pasca Napoleon. Kepergian Napoleon yang mendirikan laboratorium ilmiah di Mesir menjadi tonggak modernisasi. Selain sekolah teknik, militer dan kedokteran, juga di sekolah pertambangan dan pertanian modern serta apoteker.⁴ Dalam perkembangannya, adopsi sains dan teknologi yang berkuat dalam ilmu-ilmu alam merambah ke ilmu lain sebagai dampak

penerjemahan buku-buku Barat serta pengiriman pelajar ke Barat. Pemikiran politik ketatanegaraan, filsafat, sastra dan lainnya juga turut mempengaruhi masyarakat Islam. Pengaruh itu sangat nyata di Turki. Antara lain masuknya unsur-unsur hukum Barat, khususnya Perancis, perubahan struktur pemerintahan, pembatasan wewenang Syekh hanya pada hukum Islam, perubahan Sadrazam dengan wewenang sangat luas diganti perdana menteri yang hanya membawahi para menteri. Pemikiran Barat secara umum, seperti politik, juga marak di Mesir sejak al-Tahtawi hingga Abduh dan murid-muridnya, sekalipun pada mulanya Muhammad Ali melarang para pelajar yang dikirim ke Eropa belajar selain ilmu teknik atau sains kealaman.⁵

Mengejar ketertinggalan dalam bidang sains dan teknologi merupakan upaya membangun kembali kejayaan peradaban Islam. Corak modernisasi semacam ini menyiratkan pandangan bahwa sains dan teknologi tidak mempengaruhi keyakinan keagamaan. Sains dan teknologi adalah alat yang netral, dapat digunakan oleh siapa saja sekalipun berbeda agama dan budayanya. Pandangan ini ditegaskan oleh banyak pemikir yang dapat disebut instrumental. Jamaluddin al-Afgani (1839-1897)

³Harun Nasution, *Pembaharuan*, hlm. 16 dst. Lihat juga Ali Mufrodi, "Kerajaan Usmani", *Ensiklopedi Tematik Dunia Islam*, ed. Taufik Abdullah dkk. Jld. 2, hlm. 247.

⁴Ali Mufrodi, *ibid.*, hlm. 248.

⁵*Ibid.* Lihat juga Harun Nasution, *Pembaharuan*, hlm. 37-8.

⁶Mengikuti istilah Zainal Abidin Baqir. Lihat Zainal Abidin Baqir, "Pergolakan Pemikiran dalam Bidang Sains", dalam Taufik Abdullah dkk (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 137-159.

salah satunya. Sekalipun sangat anti Barat dalam hal imperialisme, ia tidak anti ilmu pengetahuan modern. Karena sains dan teknologi adalah alat yang diperlukan untuk kemajuan sedangkan tujuan yang ingin dicapai ditentukan oleh agama Islam. Islam tidak bertentangan dengan ilmu pengetahuan, bahkan sangat menganjurkan untuk meraihnya. Pandangan ini dilanjutkan oleh Muhammad Abduh (1849-1905) dan Rasyid Ridha (1865-1935). Pandangan ini tetap banyak dianut hingga akhir-akhir ini, terutama kalangan saintis, seperti Abdus Salam (1926-1996).⁷ Tidak hanya menyatakan, Salam bahkan membuktikan bahwa ia bisa bekerja sama dengan saintis Barat yang non-Muslim (Steven Winberg dan Sidney Glashow) dalam penelitian fisika yang mengantarkan mereka meraih nobel fisika tahun 1979.

Keyakinan kelompok instrumentalis berseberangan dengan kelompok restorasionis.⁸ Kelompok ini mengidentikkan sains dan teknologi dengan masyarakat Barat yang kafir dan imperialis. Karena itu, ia sesat dan dapat menyesatkan umat Islam. Itu terlihat dengan jelas pada masa kini antara lain dalam pernyataan Maryam Jameelah, seorang intelektual Yahudi Amerika yang masuk Islam, bahwa sains Barat tidak dibimbing oleh nilai moral,

tapi oleh materialisme murni dan kesombongan. Sains Barat modern telah sesat dari akarnya. Karena itu seluruh cabang dan buahnya juga sesat.⁹ Pandangan negatif terhadap sains modern ini sejatinya berada dalam matra pandangan negatif atas Barat dan modernitas yang dinilai membawa ideologi sekular. Modernisasi melalui sains dan teknologi berarti westernisasi dan sekularisasi. Dalam pandangan mereka, kebangkitan peradaban tidak bisa dilakukan dengan modernisasi yang instrumentalistik. Cita-cita itu hanya bisa diwujudkan dengan berpegang pada ajaran Islam yang asli dan menerapkannya secara menyeluruh dalam seluruh aspek kehidupan. Sikap seperti ini umumnya dianut oleh kelompok fundamentalis seperti Ikhwanul Muslimin (Mesir dan sekitarnya) dan Jamaat-e Islami (Pakistan).

Bucaillisme Sebagai Salah Satu Varian

Terlepas dari kontroversi dalam hal menerima dan menolak akuisisi dan adopsi sains modern untuk proyek modernisasi, kehandalan sains mempesona kelompok cendekiawan muslim tertentu. Kekaguman malu-malu dan kebanggaan sebagai muslim memperlihatkan sikap lain, yakni menolak sains dan teknologi sebagai temuan baru. Karena segala yang dikata-

⁷Uraian lebih lengkap bisa dilihat dalam Zainal Abidin Baqir dalam "Pergolakan Pemikiran".

⁸Istilah ini digunakan oleh Eqbal Ahmed yang dikutip Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas*, terj. Sari Meutia, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 100.

⁹Dikutip oleh Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar....*, hlm. 102.

kan sains modern sebenarnya telah dikatakan Islam melalui Al-Quran dan Hadis 14 abad lalu. Hal itu ditunjukkan dengan memperlihatkan keselarasan Al-Qur'an dan Hadis dengan sains modern. Berbagai temuan modern ditunjukkan ayat-ayatnya sehingga dapat membuktikan bahwa temuan itu selaras dengan pernyataan Al-Qur'an. Artinya, kebenaran Al-Qur'an dapat dibuktikan secara ilmiah dan teore itu sudah lebih dulu ada dalam Islam. Itulah, menurut mereka, satu dimensi kemukjizatan Al-Qur'an karena telah berbicara tentang kebenaran ilmiah jauh sebelum sains modern membicarakannya.

Model pandangan seperti ini dikenal dengan Bucaillisme, dinisbatkan kepada Maurice Bucaille, seorang ahli bedah Perancis yang beralih menjadi spiritualis. Melalui bukunya yang sangat terkenal *La Bible, le Coran et la science*, ia berbicara tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan penciptaan alam raya, langit dan bumi, dunia binatang dan tumbuhan serta perkembangan janin manusia dalam rahim. Ayat-ayat itu dibahas berdasar temuan sains sehingga terlihat betapa Al-Qur'an sesuai dengan sains modern, tidak sebagaimana Injil yang pernyataannya banyak yang berseberangan dengan temuan ilmiah kontemporer. Dengan

bukti itu Bucaille menyimpulkan bahwa tidak mungkin Al-Qur'an buatan manusia yang hidup abad VII M dengan kandungannya yang bukan merupakan pemikiran manusia waktu itu dan terbukti benar beberapa abad sesudahnya.¹⁰

Model Bucaillisme ini banyak dianut melalui upaya-upaya pembuktian berbagai mukjizat Al-Qur'an dan Hadits dengan sains modern. Bahkan muncul konferensi internasional tentang kemukjizatan Al-Qur'an dan Hadits pada 18 Oktober 1997 yang diprakarsai oleh International Islamic University Islamabad dan Hay'atul I'jaz al-'Ilmi fil Qur'an was Sunnah (Mekkah). Semua bahasannya berkisar pada penjabaran bagian-bagian tertentu dari Al-Qur'an dan Hadits melalui temuan ilmiah sebagai pembuktian kebenarannya.¹¹ Harun Yahya adalah salah satu model paling fenomenal masa terkini.

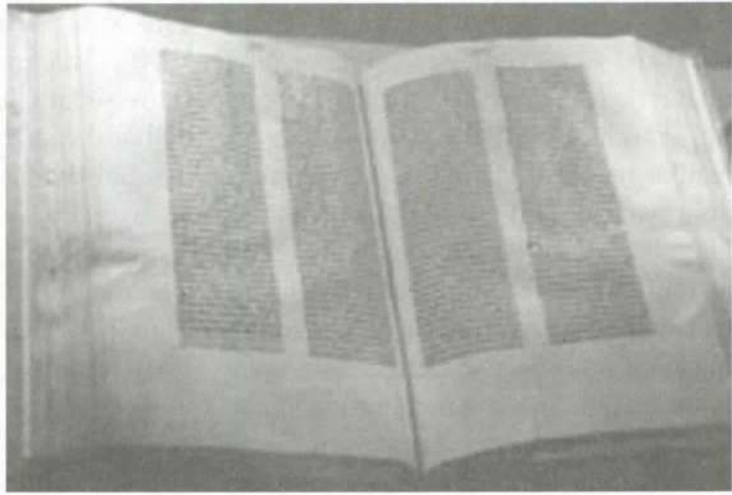
Bucaillisme dapat dikelompokkan dalam *tafsir ilmi* yang telah muncul dalam dunia Islam sebelum Bucaille menulis bukunya. Setidaknya, yang dikenal sebagai penulis *tafsir ilmi* pertama dalam sejarah Islam modern adalah Muhammad ibn Ahmad al-Iskandarani, seorang fisikawan Mesir, dengan dua karya terkenalnya *Kasyful Asrari an-Nuraniyyah al-Qur'aniyyah* (1880) dan *Tibyanul Asrarir Rabbaniyyah* (1883).¹² Model ini diikuti

¹⁰Maurice Bucaille, *Bibel, Quran dan Sains Modern*, terj. H. M. Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), cet. ke-9, hlm. 141.

¹¹Hoodbhoy, *Ikhtiar...*, hlm. 236; Muzaffar Iqbal, *Islam and Science*, hlm. 286.

¹²Judul lengkap kedua bukunya adalah *Kasyful Asrarin Nuraniyyah al-Qur'aniyyah fi Ms Yata'allaqu bil Ajram as-Samawiyyah wa al-Ardhiyyah wa al-Hayawanat wan Nabat wal Jawahiril Madaniyyah* (3 volume) dan *Tibyanul Asrarir Rabbaniyyah fin Nabati wal Ma'adin wal Khawasil Hayawaniyyah*. Muzaffar Iqbal, *Islam and Science*, hlm. 281.

oleh pemikir lain seperti Ahmad Mukhtar al-Ghazi, Abdallah Fikri Basha dan Muhammad Taufik Sidqi.¹³ Tapi dalam pelacakan J.J.G. Jansen, *tafsir 'ilmi* sebenarnya bukan genre tafsir yang baru muncul pada abad modern terkait kontak Islam dan Barat modern. Karena ia telah ada sejak abad XIII melalui karya Ibn Abi Fadl al-Mursi (1257)



erabaru.or.id

yang memperlihatkan bahwa Al-Qur'an tidak hanya mengandung ilmu-ilmu pada zamannya, tapi juga mengandung ilmu pada zaman sesudahnya. Prinsip ini didukung oleh Al-Ghazali melalui *Jawahirul Qur'an*-nya.¹⁴ Secara umum *tafsir 'ilmi* didasarkan pada Q.S. An-Nahl: 89 dan Al-An'am: 83 serta beberapa Hadits Nabi saw serta pandangan sahabat terkemuka seperti Ibnu Abbas.¹⁵ Dalam perkembangannya, *tafsir ilmi* muncul dalam bentuk penjelasan-penjelasan ilmiah atas hal-hal yang bersifat supernatural, bukan sekedar pada penjelasan ayat-ayat Al-Qur'an, seperti penjelasan ilmiah Isra' Mi'raj melalui teori relativitas Einstein, penjelasan unsur kimia jin untuk energi alternatif, pengukuran posisi Tuhan

melalui topologi matematika dan lainnya. Semua upaya penjelasan itu bernaung di bawah bendera sains Islam yang berbeda dengan sains Barat.¹⁶

Kehadiran Bucaillisme dan *tafsir 'ilmi* memang tidak lepas dari kontroversi sebagaimana gagasan tentang akuisisi sains Barat. Bucaillis kontemporer yang menyebut kajiannya sebagai bentuk sains Islam ditentang oleh banyak saintis Muslim seperti Hoodbhoy yang menolak sains Islam secara umum, bahkan Golshani sendiri yang setuju dengan sains Islam. Menurut Hoodbhoy, sains Islam yang merupakan perkembangan dari mode Bucaillis tidak memenuhi syarat untuk disebut sains karena: (1) objek kajiannya di luar wilayah sains, (2) tidak bisa

¹³J.J.G Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Quran Modern*, terj. Hairus Salim dan Syarif Hidayatullah, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 69.

¹⁴Jansen, *Diskursus*, hlm. 59.

¹⁵Jansen, *Diskursus*, hlm. 56-7.

¹⁶Hoodbhoy, *Ikhtiar...*, hlm.235.

diverifikasi dan (3) tidak memberikan teori baru selain penjelasan sesuatu yang telah terjadi.¹⁷ *Tafsir ilmi* seperti juga yang dipraktikkan Bucaille dinilai banyak pemikir masih problematis. Karena pada dasarnya upaya itu cenderung mekanistik dan tidak kreatif karena sekadar menunggu temuan ilmiah lalu dicarikan ayat-ayatnya.¹⁸ Bahkan menurut Golshani, upaya ini tidak sejalan dengan semangat dasar Al-Qur'an yang mendorong kajian atas alam, bukan hanya menunggu temuan orang lain.¹⁹ Sisi negatif yang lain dari Bucaillisme dan *tafsir ilmi* secara umum adalah resiko perubahan atau kesalahan suatu teori yang terlanjut dipakai sebagai penjelasan suatu ayat. Karena hal itu akan berarti kesalahan ayat tersebut.²⁰ Kritik Amin al-Khuli atas *tafsir ilmi* karena ia dinilai mengidap berbagai kerapuhan—yaitu: (1) kerapuhan leksikologis, (2) kerapuhan filologis, (3) kerapuhan teologis dan (4) kerapuhan logis—banyak mendapat sambutan dan menjadi rujukan.²¹

The New Nexus

Wacana yang menyentuh aspek sains secara lebih fundamental dapat dilihat dalam pemikiran sains Islam yang dikenal dengan proyek islamisasi sains atau disebut Muzaffar Iqbal sebagai “jaringan baru” (*new nexus*) dalam konteks wacana hubungan Islam dan sains.²² Mereka tidak hanya melihat sains sebagai instrumen yang netral karena menekankan pada sisi temuan, juga tidak sekedar menekankan kehandalan temuannya untuk membuktikan kebenaran wahyu. Di antara tokoh terkemukanya adalah Syed Muhammad Naquib al-Attas (l. 1931), Seyyed Hossein Nasr (lahir 1933), Ismail R. al-Faruqi (1921-1986), Ziaudin Sardar (lahir 1951) dan Mehdi Golshani (lahir 1940).

Para pemikir ini tidak melihat sains hanya sebagai kumpulan teori atau temuan yang diterapkan dalam bentuk teknologi berikut metode khasnya. Tapi sains juga terdiri dari pandangan dunia yang mendasarinya. Di sinilah dasar kritik atas sains

¹⁷ Hoodbhoy, *Ikhtiar...*, hlm. 138-9.

¹⁸ Fazlur Rahman, “Islamization of Knowledge: A Response”, *The American Journal of Islamic Social Science*, 1, 1998.

¹⁹ Mehdi Golshani, *Issues in Islam and Science*, (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2004), hlm. 153-154.

²⁰ Hoodbhoy, *Ikhtiar...*, hlm. 123-124. Terhadap argumen penolakan ini Bucaille sebenarnya telah mengantisipasi dengan menyatakan bahwa hanya memilih temuan ilmiah yang telah dianggap fakta sehingga tidak mungkin berubah, seperti proses perkembangan janin dalam rahim. Lihat Maurice Bucaille, *Babel, Qura'an*, hlm. 139.

²¹ Amin al-Khuli, *Manahij Tajdid fin Nahw wal Balaghah wat Tafsir wal Adab*, (Kairo: Dar al-Ma'rifah 1961), seperti dikutip Jansen, *Diskursus Tafsir*, hlm. 86.

²² Muzaffar Iqbal, *Islam and Science*, hlm. 293 dan seterusnya.

modern, bahwa sains modern tidak bisa dilepaskan dari pandangan dunia masyarakat Barat yang melahirkannya. Menurut Nasr, karena pandangan dunia sekularistik dan materialistik yang ada di baliknya, sains modern menimbulkan dampak destruktif terhadap lingkungan dan mengakibatkan krisis spiritual bagi manusia modern. Yang ditekankan Nasr dalam gagasannya tentang sains Islam adalah memasukkan pandangan dunia Islam sebagai dasar sains, yakni pandangan dunia yang melihat dimensi sakral segala sesuatu sebagaimana telah dilakukan oleh para ilmuwan muslim di era keemasan Islam. Sains yang mempertimbangkan sakralitas ini yang juga ia sebut sains tradisional. Dalam konteks ini Nasr membuat dikotomi antara sains modern sebagai *secular science* dan sains tradisional sebagai *sacred science*.²³ Gagasan Nasr banyak dikritik karena nuansa mistik-filosofisnya sangat kental dan terlalu memuja sains Islam zaman keemasan.²⁴ Yang juga patut dicermati bahwa dalam perkembangannya gagasan sains Islam Nasr semakin tidak tampak karena semakin universal menjadi sains tradi-

sional lintas agama sesuai dengan paradigma filsafat perennialnya.²⁵ Seperti Nasr, S. Muhammad Naquib al-Attas menolak sains Barat karena mengandung pandangan dunia sekuler dan menegaskan perlunya sains Islam. Attas tetap kokoh dengan keyakinan bahwa Islam menyajikan yang *haq*, kebenaran yang absolut secara ontologis dan epistemologis.

Berbeda dengan Sardar yang memproyeksikan sains Islam kontemporer, yaitu sains yang sepenuhnya didasarkan pada nilai-nilai Islam bukan sekedar yang pernah terjadi dalam sejarah Islam seperti diidolakan Nasr. Gagasan Sardar juga seperti Nasr, berangkat dari kritik tajam atas sains modern yang tidak netral, tapi dengan banyak memanfaatkan kritik para pemikir Barat sendiri. Upaya membangun sains yang sepenuhnya baru itu memperlihatkan penolakan Sardar atas ide untuk sekedar menambahkan etika pada sains Barat atau model sains Islam seperti Bucaillisme yang ia kritik karena menyandarkan kebenaran mutlak wahyu pada kebenaran tentatif sains. Sebagai upaya menciptakan sains yang berbeda, Sardar tidak hanya berbicara pada tataran

²³Tentang gagasan sains Islam dan kritiknya terhadap sains modern dapat dilihat dalam berbagai karya Nasr, antara lain *Science and Civilization in Islam*, New York: A Plume Book, 1970; *Islam and the Plight of Modern Man*, (London: Longman Group, 1975); *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Themes & Hudson, 1978; *Knowledge and the Sacred*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

²⁴Seperti dikatakan F. Rahman, bahwa yang harus dipertimbangkan adalah pandangan dunia Al-Qur'an. Sekalipun merupakan warisan zaman keemasan tapi tidak sejalan dengan pandangan dunia Al-Qur'an, suatu ilmu juga harus ditolak karena tidak bisa dikatakan Islami. Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge."

²⁵Ini terutama terlihat dalam bukunya yang tergolong akhir *Religion and the Order of Nature*, (New York: Oxford University Press, 1996).

pandangan dunia Islam, tapi juga merambah ke upaya perumusan epistemologi yang tipikal Islam. Karena itu, oleh Zaki Kirmani, ia digolongkan pada kubu fundamentalis dalam wacana sains Islam.²⁶ Upaya ini dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan umat Islam sendiri baik secara jasmani atau rohani karena sains modern dinilai tidak sesuai. Inilah yang disebut dengan "kontemporerisasi sains Islam."²⁷ Tapi gagasan Sardar tentang sains Islam tidak memperlihatkan bentuk praktisnya dan tampak belum melakukan rekonstruksi radikal atas sains modern.²⁸ Ini searah dengan kritik yang lain bahwa Sardar terlalu melihat sains dari sisi sosiologis dan kurang filosofis sehingga tidak menyentuh secara serius aspek ontologi dan epistemologi.²⁹

Penekanan yang berbeda terlihat dalam pemikiran Ismail R. Faruqi, seorang pemikir Islam kelahiran Palestina. Seperti para pemikir sains Islam lainnya, Faruqi menilai sains Barat bukan sekedar instrumen yang netral. Karena sains Barat memberikan dampak westernisasi dan deislamisasi. Karena itu upaya membangkitkan kembali peradaban Islam tidak bisa dilakukan hanya dengan mengakuisisi dan mengadopsi sains modern. Justru

kegagalan berbagai usaha modernisasi Islam terletak dalam akuisisi dan adopsi sains modern begitu saja melalui dunia pendidikan seperti yang dilakukan Sayid Ahmad Khan dan Muhammad Abduh. Maka Faruqi melihat bahwa problem dasarnya terletak pada dunia pendidikan dengan pemisahan sekolah agama dan non agama atau sekadar menambahkan pelajaran non-agama ke sekolah agama. Dengan demikian, usaha yang harus dilakukan adalah islamisasi sains yang mengarah pada tiap disiplin sains. Dalam hal ini, Faruqi mengajukan 12 langkah konkret islamisasi dengan tujuan: (1) penguasaan disiplin ilmu modern, (2) penguasaan khazanah Islam, (3) penentuan relevansi Islam bagi tiap bidang sains modern, (4) pencarian sintesa kreatif, (5) pengarah aliran pemikiran Islam ke jalan yang sesuai pola rencana Allah. Terlihat jelas bahwa titik tekan gagasan Faruqi adalah islamisasi yang langsung mengarah pada tiap disiplin dan merupakan program yang amat pragmatis untuk memenuhi kebutuhan masyarakat muslim. Hal ini diwujudkan dengan membantuk IIIT (International Institute of Islamic Thought) yang mensosialisasikan kurikulum universitas yang dicipta-citakan.³⁰ Karena

²⁶Zaki Kirmani, "Islamic Science Debate: Entering the New Millenium", *Hamdard Islamicus*, Vol. XXII, No. 4. tahun 2000.

²⁷Gagasan sains Islam Sardar terutama bisa dilihat dalam bukunya *Exploration in Islamic Science*, (London and New York: Mansell Publishing Ltd., 1989).

²⁸Zainal Abidin Bagir, "Pergolakan Pemikiran", hlm. 152.

²⁹Muzaffar Iqbal, *Islam and Science*, hlm. 301-302.

³⁰Gagasan Faruqi terutama bisa dilihat dalam bukunya *Islamization of Knowledge, General Principle and Workplan*, (Washington D.C.: International Institute of Islamic Thought, 1982).

sifatnya yang pragmatismis, gagasan Faruqi tidak berbicara aspek filosofis sains secara mendalam. Demikian juga hasil dari program konkretnya justru tidak sederhana dan menjadi rumit sehingga beberapa produknya terlihat tidak berarti untuk sebuah proyek besar, misalnya dengan sekadar menuliskan *basmalah* pada awal tiap buku teks.³¹

Golshani yang berada dalam barisan penggagas sains Islam “jaringan baru” juga memperlihatkan penolakannya terhadap kalangan instrumentalismis yang menilai sains adalah instrumen yang netral. Tapi ia juga tidak anti-sains modern dalam pengertian menolak sepenuhnya sains modern berikut teknologinya akibat pandangan negatif atas segala yang berasal dari Barat seperti terlihat di kalangan restorasionis. Golshani memperlihatkan apresiasi positif melalui kritik dan usaha meletakkan dasar-dasar sains yang sesuai dengan Islam. Karena itu, ia digolongkan pada jajaran pemikir “*science in Islamic perspective*”.³² Kritik Golshani banyak memberikan perhatian aspek metafisik yang mendasari sains modern sebagai salah satu bentuk penting ketidaknetralannya. Karena itu ia juga disebut penganut “pandangan metafisik” (*metaphysical view*) bersama Nasr, yang berbeda dengan Faruqi yang

pragmatismis dan Sardar yang fundamentalis.³³ Tapi ia tetap berbeda dengan Nasr yang kemudian memperluas gagasannya pada sains tradisional yang mencakup semua tradisi dunia yang dinilainya memiliki kesamaan prinsip.

Karena berbicara pada tingkat fundamental dan filosofis sains, Golshani jelas berbeda dengan kalangan Bucaillis yang sekadar melakukan penyesuaian atau melakukan penelitian atas obyek supra-fisik. Golshani secara tegas menolak kelompok Bucaillis untuk disebut sebagai sains Islam sebagaimana argumen penolakan Sardar dan Hoodbhoy, yaitu karena: (1) tidak memenuhi syarat untuk disebut sains disebabkan oleh ketidakmungkinan melakukan verifikasi dan (2) mengandung resiko karena menyandarkan kebenaran mutlak wahyu pada kebenaran relatif sains. Penolakan Golshani juga terlihat pada kelompok fundamentalis yang berambisi membuat sistem sains baru yang berbeda dengan sains modern. Karena hal itu tidak mungkin dan pada aspek-aspek tertentu sains modern dapat diterima oleh Islam, seperti metode ilmiahnya.³⁴

Fundamentalisme: Spirit Bersama

Sekalipun secara umum gagasan tentang sains Islam sangat beragam dan

³¹Zainal Abidin Baqir, “Pergolakan Pemikiran”, hlm. 150.

³²Zaki Kirmani, “Islamic Science Debate”.

³³Muzaffar Iqbal, *Islam dan Science*, hlm. 306.

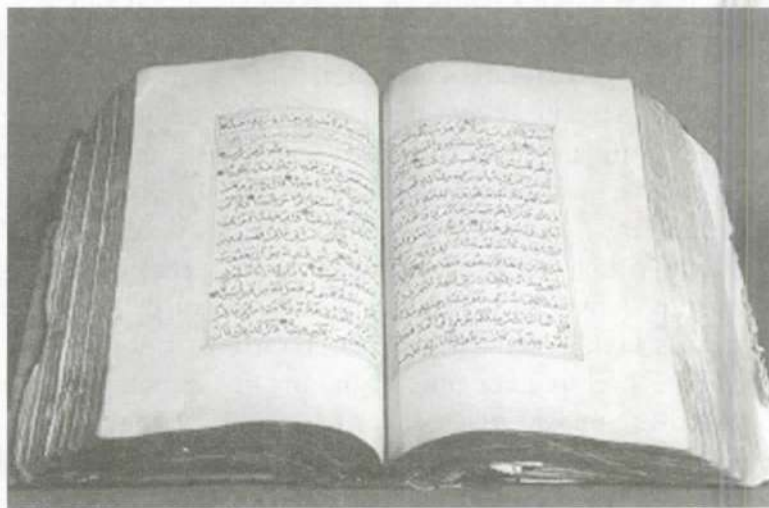
³⁴Pemikiran Attas dapat dilihat antara lain dalam *Islam and Philosophy of Science*, (KL: ISTAC, 1989); *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*, (KL: ISTAC, 1995); Mehdi Golshani dalam *The Holy Qur'an and the Sciences of Nature*, (New York: Global Publications, 1998); *Issues in Islam and Science*, (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2004).

kontroversial, satu hal yang dapat dilihat seragam dalam keseluruhan bangunan gagasan tersebut, yaitu: spirit fundamentalisme. Yang dimaksud di sini adalah semangat dasar semua gerakan fundamentalistik dengan bentuknya yang berbeda-beda, mulai dari yang keras hingga yang lunak atau ragam penekanannya seperti politik dan pemikiran. Dari semuanya, semangat dasar yang dibawa semua bentuk gerakan fundamentalisme adalah oposisionalisme dan penegasan identitas Islam.

Spirit oposisionalisme, seperti disebut Marty,³⁵ adalah perlawanan terhadap Barat atas dasar agama yang menjadi karakter umum fundamentalisme Islam. Itu disebabkan oleh pandangan bahwa Barat merupakan musuh yang selalu mengancam baik secara teologis ataupun kultural. Penilaian ini merupakan wujud nyata dari sikap dasar kelompok fundamentalis berupa penetapan garis demarkasi yang tegas antara “kita” dan “mereka”, antara “benar” dan “salah” dan akhirnya antara “yang selamat” dan “yang celaka”. Maka apapun yang datang

dari Barat selalu dipandang negatif dan mengancam, termasuk sains dan teknologi.

Perlawanan paling menonjol atas sains dan teknologi tampak dalam kritik dan penolakan atas keduanya yang argumen utamanya adalah kesesatan teologis. Argumen ini dilengkapi dengan dua argumen tambahan yaitu: kepicikan epistemologis dan destruksi ekologis, sebagai dampak dari problem kesesatan teologis. Alasan kepicikan teologis didasarkan pada asumsi sains “sarat nilai” (*value-laden*). Di balik sains modern yang tampak netral terdapat nilai-nilai yang diidentifikasi dengan pandangan dunia, ideologi, metafisika atau pranggapan filosofis. Nilai yang inheren dalam sains



³⁵Marty menyebut *oppositionalism* sebagai prinsip pertama fundamentalisme, selain anti hermeneutika dan pluralisme-relativisme serta penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis agama. Lihat Martin E. Marty, “What is Fundamentalism? Theological Perspective,” dalam Hans Kung & Jurgen Moltmann (eds.), *Fundamentalism as a Ecumenical Challenge*, (London: 1992), hlm. 3-13.

dan teknologi modern yang dianggap berseberangan dengan Islam adalah pandangan-pandangan sekularistik, materialistik, naturalistik, bahkan ateistik. Semua penggagas sains Islam berpandangan sama tentang hal ini, sebuah pandangan prinsip kalangan fundamentalis yang merupakan bagian atas panolakan Barat secara keseluruhan. Attas, Faruqi, Nasr, Sardar dan Golshani sebagai jajaran pemikir tentang sains Islam sejalan dengan Maududi tentang ketidaknetralan sains modern.³⁶ Walaupun demikian, kritik yang didasarkan pada penolakan karena argumen teologis ini memiliki aksentuasi yang berbeda-beda, dari yang ekstrem hingga yang moderat, dari menolak bagian-bagian tertentu hingga yang secara keseluruhan.

Kritik berbasis teologis ini umumnya dilengkapi dengan kritik pada aspek-aspek lainnya, seperti epistemologis dan aksiologis. Kritik epistemologis terutama ditunjukkan pada sumber atau metode pengetahuan sains modern yang hanya mengandalkan rasio dan indera melalui metode ilmiah yang bertumpu pada logika

dan eksperimentasi. Sains modern, menurut semua penggagas sains Islam, mengingkari intuisi sebagai alat potensial memperoleh pengetahuan, bahkan pada medan tertentu merupakan alat –yang juga disebut *intellectus*—paling handal seperti sering ditekankan Nasr.³⁷ Bahkan sains modern dinilai mengingkari wahyu, karena tidak menjadikannya sebagai sumber pengetahuan yang diyakini mutlak kebenarannya, seperti yang selalu ditegaskan Attas.³⁸ Demikian halnya dengan kritik aksiologis dengan menunjukkan efek destruktif secara ekologis sains modern. Dalam hal ini, sains modern dipandang tidak mengindahkan prinsip moral dan tanggung jawab karena hanya berpikir tentang keuntungan dengan eksploitasi maksimum atas sumber daya alam. Kritik ini tampak dalam gagasan Sardar,³⁹ Nasr⁴⁰ dan Golshani,⁴¹ sedang Attas dan Faruqi tidak berbicara eksplisit tentang hal ini.

Semangat kedua, penegasan identitas Islam, merupakan konsekuensi dari prinsip pertama di atas. Dengan berbagai persoalannya, sains modern-Barat ditolak dan alternatifnya adalah sains beridentitas

³⁶Abul A'la al-Maududi, "Moudoodi on Science", terj. Rafat, dalam *Journal of Islamic Science*, 10: 2, 1998, hlm. 81.

³⁷Nasr, *Knowledge and*, hlm. 2. Lihat juga Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, (London: Longman Group, 1975), hlm. 15

³⁸Attas, *Prolegoma to the Metaphysics of Islam*, (KL: ISTAC, 1995), hlm. 118.

³⁹Ziauddin Sardar, "Redirecting Science toward Islam: An Examination of Islamic and Western Approaches to Knowledge and Values", *Hamdard Islamicus*, vol. IX/No. 1/Spring 1986.

⁴⁰Nasr, *Religion and the Order of Nature*, (Oxford University Press, New York, 1996), hlm. 5.

⁴¹Golshani, *Issues in Islam and Science*, (Teheran: Institute for Humanities and Cultural Studies [IHCS], 2004), hlm. 106.

Islam yang tentu didasarkan pada ajaran Islam. Semangat ini didasarkan pada keyakinan bahwa Islam merupakan sistem ajaran komprehensif dan dapat berkembang sendiri (*mutakamil bi dzatihi*) seperti ditegaskan Al-Banna, termasuk dalam sains dan teknologi.⁴² Sementara sains modern yang membuat kalangan tertentu umat Islam terpesona karena kecanggihannya tidak sesuai dengan “kebutuhan” umat Islam yang sebenarnya. Penegasan identitas Islam dalam aspek ini sejatinya merupakan semangat umum fundamentalis yang juga dicerminkan dalam aspek lain dari negara hingga pakaian atau penampilan. Semangat ini merupakan upaya identifikasi diri untuk menegaskan perbedaan dengan kelompok lain yang dilanjutkan dengan identifikasi kebenaran dan keselamatan.

Semangat penegasan identitas Islam ini terlihat dalam gagasan sains Islam sebagai sains yang berbeda dengan sains Barat modern. Semuanya sepakat bahwa Islam memiliki konsep sendiri yang khas dalam bidang ilmu pengetahuan. Upaya merumuskan sains yang didasarkan pada Islam merupakan proses pembacaan yang tidak bisa menghindari keragaman kecenderungan, latar belakang, perspektif dan lainnya dalam diri seorang pemikir. Karena itu muncul model sains Islam yang beragam. Keragaman model sains Islam ini,

di balik kesamaan semangat fundamentalistiknya, memperlihatkan nilai fundamentalistiknya yang berbeda, sebagaimana variasi penolakan atas dasar kritiknya. Kelompok Bucaillis menolak sains Islam dengan menampilkan medan kajian khas yang “mengambil inspirasi” dari Al-Quran dan Hadis, seperti tentang jin sebagai potensi energi alternatif, derajat kemunafikan yang dapat diukur secara matematis, fungsi gunung sebagai pasak agar permukaan bumi tak bergerak (menolak gravitasi Newton), bahkan pengukuran sudut Tuhan.⁴³ Mereka menolak sains pada tingkat tema dan teore dengan mengajukan tema kajian dan memunculkan teore khas yang tidak dibicarakan dalam sains modern. Walaupun menerima, mereka tidak mengakui suatu teore sains sebagai temuan baru, dengan menunjukkan pernyataannya dalam Al-Qur’an atau Hadits. Walaupun, seperti dikatakan Hoodbhoy, tema dan teore itu patut dipertanyakan sebagai sains karena ketiadaan kemungkinannya untuk difalsifikasi sebagai prinsip sains.⁴⁴

Pada level yang berbeda, Sardar dengan kelompok Ijmalinya menegaskan penolakan sains Barat karena berbagai kelemahannya serta penyusunan kerangka sains Islam yang khas, yang berbeda dengan sains modern. Penolakan Sardar mencakup keseluruhan bangunan dasar

⁴²Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 116.

⁴³Lihat uraiannya dalam Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan*, hlm. 235 dst.

⁴⁴Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan*, hlm. 245.

sains, khususnya kerangka epistemologinya, bukan pada tingkat tema atau teori yang ditemukan. Maka identitas Islam ditekankan sedemikian rupa sehingga melahirkan jenis sains yang khas sehingga dapat mencapai tujuan pembangunan peradaban Islam. Walaupun demikian, Sardar sendiri tidak dapat merumuskan seperti apa model sains yang sepenuhnya berbeda, khususnya pada aspek epistemologis, kecuali hanya pada prinsip-prinsipnya saja.⁴⁵ Karena tidak mungkin menghindari logika dan eksperimentasi—karena keduanya merupakan andalan sains modern—untuk menampilkan kerangka dasar sains yang berbeda.

Faruqi, dalam konteks ini, berbeda dengan Sardar. Pada prinsipnya, Faruqi juga memperlihatkan penolakan terhadap sains Barat, pada aspek-aspek tertentu. Melalui proyek islamisasinya, Faruqi sebenarnya melakukan “penyaringan” atas produk berupa kesimpulan atau teori dan proses berupa metodologi sekaligus. Dengan itu, Faruqi tidak menolak keseluruhan sains baik dalam tingkat produk atau proses, tapi menyeleksi dan mengolah melalui penyesuaian dengan ajaran Islam sehingga suatu disiplin dapat disebut “islami”. Penyaringan itu pula yang

dilakukan oleh Nasr dan Attas. Kedua ilmuwan ini menolak pandangan dunia sekuler yang mendasari sains modern sehingga sains modern diidentifikasi dengan sains sekuler. Dalam hal ini keduanya tidak menolak produk sains dalam bentuk teori atau pun hasil dalam bentuk teknologi. Yang harus dilakukan adalah mengganti pandangan dunia sekuler dengan pandangan dunia Islam. Itu tidak bisa dilepaskan dari kerangka epistemologinya yang harus mengakui validitas hasil intuisi dan wahyu sebagai kebenaran mutlak.

Penolakan atas pandangan dunia ini juga dinyatakan Golshani. Tapi yang ditegaskan Golshani sebagai fisikawan aktif adalah bahwa pandangan dunia sekuler merupakan sesuatu yang *extra-scientific* dan pandangan sekuler adalah pandangan dominan, bukan satu-satunya. Karena itu, penolakan dan kritik tidak bisa dilakukan secara menyeluruh kepada sains modern. Karena tidak semua sains modern dibangun dari pandangan sekuler. Demikian halnya secara epistemologis, sains modern telah memiliki metode yang baku sehingga tidak perlu membangun metode baru yang sama sekali berbeda. Golshani justru menegaskan aspek lain

⁴⁵Prinsip yang dimaksud adalah nilai-nilai Islam yang harus menjadi acuan dalam proses kerja sains, yaitu: *tauhid*, *‘adl*, *‘ibadah* dan *khilafah*, *taqwa*, *halal*, *haram*, *istishlah*, *zhulm* dan *dliya*. Misalnya prinsip *tauhid* dalam epistemologi adalah pandangan tentang kesatuan pengetahuan dan moral, agama dan sains, materi dan metafisika. Keduanya harus merupakan kesatuan dan berbeda dengan sains modern yang cenderung memisahkan. Lihat Ziaudin Sardar, “Argumen for Islam Science”, dalam Rais Ahmad dan S. Naseem Ahmad, *Quest for New Science*, (Aligarh: Centre for Studies on Science, 1984), hlm. 31. dst.

yang tidak terjamah oleh pemikir sebelumnya, yakni interpretasi filosofis atas kesimpulan-kesimpulan ilmiah atau teori. Bukan kesimpulan atau teori yang mesti ditolak, tapi interpretasi filosofisnya yang memang tidak ditarik langsung dari data. Maka pra anggapan metafisik menjadi penting untuk mengarahkan interpretasi filosofis yang sebenarnya adalah bukan sains itu sendiri. Pada pra anggapan metafisik dan interpretasi filosofis inilah agama memainkan peran dalam rangka memfungsikan sains sebagai media mencapai pengetahuan yang menguatkan iman. Dari pra anggapan metafisik ini pula, penerapan sains mendapat pedoman yang bertumpu pada moral sehingga dapat menghindari efek negatif berupa destruksi ekologis. Semangat penegasan identitas Islam dalam gagasan ini diwujudkan dengan me-replace pra anggapan metafisik yang tidak sesuai dengan Islam serta revisi atas interpretasi filosofisnya. Kerangka metodologis dan aktivitas ilmiah bisa jadi sama antara yang Islam dan non-Islam.⁴⁶

Pada dasarnya gagasan di atas merupakan bentuk integrasi agama dan

sains dengan memasukkan unsur-unsur agama ke dalam sains. Tapi upaya tersebut hanya interaksi satu arah (*one way interaction*), dari agama ke sains dan tidak sebaliknya, yang umum digagas oleh kelompok yang disebut Stenmark *religious expansionist*.⁴⁷ Dengan kritik dan tawaran berupa sains Islam, para pemikir di atas menghadirkan model sains yang partisan secara ideologis (*ideologically partisan*). Gagasan sains Islam mungkin dapat membuat umat Islam enjoy, tapi sebaliknya dapat membuat orang non-Islam risih. Bahkan pada tingkat tertentu beberapa model gagasan sains Islam justru bisa membuat sains tidak tumbuh sehat karena cenderung eksklusif dan terikat pada ideologi tertentu. Ini yang ditentang Abdus Salam, satu-satunya muslim peraih nobel fisika, karena keyakinannya bahwa sains adalah warisan bersama umat manusia (*shared heretage of mankind*).⁴⁸ Dengan agak simplikatif, sebagaimana umumnya klasifikasi, variasi spirit fundamentalisme dapat dipetakan sebagai berikut:

⁴⁶Ulasan selengkapnya dalam dilihat dalam Golshani, "How to Make Sense of Islamic Science", *The American Journal of Islamic Social Science*, jld. 17, no. 3, 2002, hlm. 1-21, yang menjadi salah satu bab dalam bukunya *Issues in Islam and Science*, hlm. 43-79.

⁴⁷Mikael Stenmark, *How to Relate Science and Religion, A Multidimensional Model* Cambridge: William B. Berdmans Publishing, 2004, hlm. 9.

⁴⁸Abdus Salam, "Renaissance of Sciences in Arab and Islamic Lands", paper untuk United Nations University Symposium on Scientific Creativity in Arab and Islamic Countries (Kwait, Maret 1981), hlm. 7.

PEMIKIR	PERLAWANAN	PENEGASAN IDENTITAS
Bucailis: Maurice Bucaille, Muhammed Muttalib, Arsyad Ali Beg, dll.	Menolak teori ilmiah sebagai temuan baru, karena sebenarnya sudah ada dalam Al-Qur'an dan Hadis (<i>Penolakan pada tingkat produk</i>).	Membangun teori baru dengan membahas tema-tema yang diambil dari Al-Qur'an dan tidak dibahas sains modern (<i>Penyesuaian teori dengan Al-Qur'an dan Hadis dan membuat produk yang sama sekali berbeda</i>).
Rekonstruksionis: Ziaudin Sardar dan para simpatisan kelompok Ijmali.	Kerangka dasar sains modern tidak memenuhi kebutuhan umat Islam (<i>Penolakan pada tingkat kerangka dasar</i>).	Membangun dasar-dasar sains, khususnya epistemologi yang sama sekali baru dan berbeda (<i>Membuat dasar sains khas Islam</i>).
Adaptasionis: Ismail Faruqi dengan IJIT-nya.	Dasar dan beberapa teori sains modern tidak sesuai dengan Islam (<i>Penolakan dasar dan seleksi teori, tidak menolak keseluruhan teori</i>).	Melakukan penyaringan dan penyesuaian dasar dan teori yang tidak sesuai dengan Islam dalam tiap disiplin ilmu (<i>Membangun disiplin ilmu baik dasar atau produk yang telah mengalami penyesuaian dengan Islam</i>).
Tradisionalis: Seyyed Hossein Nasr, Syed M. Naquib al-Attas, Usman Bakar, dll.	Sains Barat didasari oleh filsafat sekuler (<i>Penolakan seluruh sains Barat karena ketidaksesuaian dasar metafisik, bukan penolakan teori</i>).	Merumuskan sains Islam berupa sains yang didasarkan pada metafisika Islam (<i>Membangun kerangka paradigmatis yang sesuai dengan metafisika Islam</i>).
Akomodasionis: Mehdi Golshani	Sains Barat didominasi oleh pandangan metafisik yang tidak sesuai dengan Islam (<i>Penolakan sebagian dasar sains modern, bukan keseluruhan dasar, tidak menolak metode dan teori</i>).	Sains Islam adalah sains yang didasarkan pada pandangan dunia Islam, melahirkan interpretasi filosofis yang sesuai pandangan dunia Islam dan penerapan yang sejalan dengan moralitas Islam (<i>Penggantian pandangan dasar dan interpretasi filosofis yang tidak cocok saja serta mengarahkan penerapan sesuai dengan cita-cita Islam</i>).