

SAINS MODERN DAN URGENSI SENTRALITAS NILAI TRANSENDEN DALAM PENGEMBANGAN ILMU PENGETAHUAN

Afith Akhwanudin¹

¹ IAIN Pekalongan, afith.pekalongan@gmail.com

Abstract: Originally the Western sciences and civilization rooted in Oriental traditions. Nevertheless, Western renaissance, the Scientific Revolution has indicated a contrary paradigm in the sciences of nature. A new and alien paradigm which is totally different in its perspective and *Weltanschauung* from the sciences of the great Oriental traditions. The West arose with the materialistic paradigm resulted in the secularization of the cosmos. It was regarded as the beginning of the Enlightenment dissolved Dark Age scientific stagnation. Modern people have been hollowed, isolated from others by individualism then self-separated from God by egocentrism. Western objectivity negated transcendental aspects; thus, non-observable means no exist. Metaphysics, Cosmology, Epistemology, Psychology, and Ethics are not elaborated anymore to convince the Real. Such a paradigm would put worldly benefits before humanity for the sake of growth and progress. These profane sciences result in radical separation of philosophy and theology, knowledge and faith, religion and science, as well as theology and all aspects of human life. Desecration of contemporary sciences is the product of modern worldview which negated transcendent values in scientific activity. This desecration became the turning point of traditionalist thinkers' criticism with a theistic worldview to restore spiritual values in sciences. Thus, worldview could produce *tawhid* based scientific epistemology creates unity between religion and science, knowledge and values as well as the material and metaphysical then makes the humanity before the science.

Keywords: Modern science, spiritual crisis, world view

Abstrak: Pada awalnya, peradaban dan sains Barat berakar kepada tradisi Timur. Meski demikian, Renaisans Barat sebagai bentuk revolusi sains mengindikasikan paradigma yang berbeda dalam studi-studi alam. Suatu paradig baru dan asing yang sepenuhnya berbeda baik perspektif dan pandangan dunia dari sains tradisi Timur. Barat berkembang dengan paradig materialistik yang berakibat pada sekularisasi alam. Hal tersebut dianggap sebagai awal dari Abad Pencerahan menembus stagnasi keilmuan Dark Age. Manusia modern menjadi manusia yang kesepian karena terpisah dari manusia lainnya karena individualisme, dan terpisah dari Tuhan karena egosentrisme. "Objektivitas" Barat telah menegasikan aspek-aspek transenden, karena apa yang non-observable dianggap tidak ada. Metafisika, Kosmologi, Epistemologi, dan Etika tidak lagi ditekuni untuk mengenal Tuhan. Paradigma yang demikian bisa mendahulukan kepentingan duniawi dari kemanusiaan atas nama perkembangan dan kemajuan. Sains profan tersebut berakibat kepada pemisahan secara radikal antara filsafat dan teologi, pengetahuan dan iman, agama dan sains, serta teologi dengan semua aspek kehidupan manusia. Desakralisasi sains kontemporer adalah produk dari pandangan dunia 'manusia modern' yang menegasikan nilai-nilai transenden dalam aktivitas ilmiah. Hal tersebut yang kemudian menjadi titik balik kritik para pemikir tradisional dengan pandangan dunia yang teistik untuk mengembalikan nilai-nilai spiritual transcendental dalam sains. Pandangan dunia yang dapat menghasilkan epistemologi ilmiah berlandaskan tauhid yang menyatukan agama dan ilmu, pengetahuan dan nilai serta material dan metafisika dan menempatkan kembali kemanusiaan sebagai bagian dari ilmu pengetahuan.

Keyword: Sains Modern, Krisis Spiritual, Pandangan Dunia.

A. PENDAHULUAN

Kekeringan sains modern dari nilai-nilai transenden yang meyakini adanya keterkaitan dan kesatuan alam; manusia, tuhan dan lingkungan, telah menjadi perhatian para peneliti. Husain Heriyanto dalam tulisannya *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead*, mengkaji bagaimana pentingnya kehadiran diskursus yang mengkaji secara dalam nilai aksiologi dalam paradigma ilmu pengetahuan, khususnya dalam pandangan dua tokoh Mulla Shadra dan Whitehead.¹

Kajian lebih awal telah dilakukan oleh Langdon Gilkey pada tahun 1993 yang juga mengkaji bagaimana hubungan sains mengkaji realitas dan hubungannya dengan nilai-nilai sakral serta keterkaitannya dengan agama.² Kegelisahan yang menjadi topik sentral oleh para cendekiawan di seluruh dunia tentang bagaimana sains modern dalam memandang fenomena yang tampak dengan yang ada di belakang yang tampak, serta bagaimana konsekuensi dari paradigma tersebut terhadap isu-isu kemanusiaan.³ Penulis dalam artikel ini mengkaji bagaimana ketidakhadiran pertimbangan-pertimbangan metafisika dalam paradigma ilmu pengetahuan modern memberikan dampak kesadaran keterpisahan antara sains dengan pertimbangan kemanusiaan dalam sains. Hilangnya nilai-nilai tersebut merubah ilmu pengetahuan yang sejatinya demi masalah kehidupan manusia justru menjadi sebab krisis bagi kehidupan.

Peradaban Barat modern⁴ adalah pihak yang dianggap harus bertanggungjawab atas terjadinya krisis dan dekadensi humanistik. Desakralisasi

¹ Husain Heriyanto, *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead*, (Jakarta: Teraju, 2003)

² Langdon Gilkey, *Nature, Reality and the Sacred the Nexus of Science and Religion*, (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993)

³ Harry Oldmeadow (ed.), *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, (Indiana: World Wisdom Inc., 2005)

⁴ Barat sebagai peradaban modern yang mengaku sebagai pemilik kebijakan barometer kemajuan peradaban lain sejatinya tidak memiliki dimensi yang asli (*origins*), baik dalam bentuk kebudayaan atau agama. Meski mengaku memiliki warisan dari kebudayaan Yunani-Romawi dan

sains⁵ sebagai dampak dari Renaisans di Barat telah melahirkan paradigma materialistik, bahkan di era post-positivisme, segala sesuatu harus terukur pada kebenaran logis empiris, melalui proses verifikasi. Aktivitas ilmiah kemudian melepas unsur metafisika pada alam, baik bernuansa materialisme atau naturalisme.⁶ Paradigma yang demikian mengakibatkan dimensi spiritual humanistik dalam ajaran tradisional ikut terdistorsi oleh pola pikir yang rasional dan materialistik.

“Objektivitas” ilmuwan Barat telah menegaskan aspek-aspek transendensi, karena apa yang *non-observable* bisa dianggap tidak ada.⁷ Aspek-aspek teologis dan filsafat tentang masalah metafisika secara sistematis terpisah

Yahudi-Kristen, namun dalam sejarahnya melalui “hutang budi” peradaban Islam. Lihat detail, Roger Garaudy, *Janji-janji Islam*, terj. H. M. Rasjidi, (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1982), hlm. 23-24.

⁵ Kata “science” sebagai pengganti “ilmu” memiliki keterbatasan arti dalam bahasa Inggris jika dibanding dengan kata-kata tersebut dalam bahasa Perancis (*science*), Jerman (*Wissenschaft*), meski hampir sama dengan penggunaan yang sama dalam bahasa Latin (*Scientia*) untuk menunjuk pada hal yang lebih universal. S. H. Nasr, *The Need for a Sacred Science*, (London: Curzon Press, 1993), hlm. 111. Mengikuti argumentasi yang disampaikan oleh Syed Naquib Al-Attas dalam bukunya *Islam dan Filsafat Sains*, penggunaan sains sebagai terjemahan dari “science” dan ilmu lebih tepat, pengetahuan, atau pengenalan sebagai terjemahan “knowledge”, sesuai dengan konteksnya. Hal tersebut untuk menghindari kerancuan penggunaan kata-kata tersebut dalam bahasa Indonesia selama ini. Secara umum alternatif yang ditawarkan Jujun S. Suriasumantri dalam bukunya, (*Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1987), hlm. 293-296 dan “Tentang Hakikat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi” dalam Jujun S. Suriasumantri (Ed.), *Ilmu dalam Perspektif* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009), hlm. 9, lebih diterima. Jujun menterjemahkan *science* menjadi ilmu dan *knowledge* menjadi pengetahuan, namun secara semantik *knowledge* lebih tepat diterjemahkan menjadi “ilmu” sebagai istilah generik sebagaimana dalam bahasa Arab, sedangkan *science* yang merupakan spesies ilmu mesti diterjemahkan menjadi “ilmu pengetahuan”. Analisa yang dilakukan Naquib mengkaitkannya dengan pembatasan ilmu-ilmu pada bidang tertentu (yang terkait dengan agama, nilai, moral) dan memandangnya sebagai bagian dari proses sekularisasi. Lihat detail, Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam dan Filsafat Sains*, terj. Saiful Muzani, (Bandung: Penerbit Mizan, 1995), hlm. 20-23.

⁶ Lihat, Ach. Maimun Syamsuddin, *Integrasi Multidimensi Agama & Sains*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), hlm. 169.

⁷ Gaston Berger menjelaskan sikap-sikap moral kelompok-kelompok yang meninggalkan nilai-nilai transenden tersebut; 1) kelompok *suffisance* (puas), orang-orang positivis yang merasa puas dengan fakta-fakta, dan cenderung saintisme; 2) kelompok orang-orang yang pasrah, mengakui bahwa dunia ini tidak sempurna, tidak koheren, namun tetap perlu menerimanya, sebab itu adalah satu-satunya yang ada; dan 3) kelompok orang-orang yang tabah, yang menolak kepuasan dan anggapan bahwa dunia ini absurd, mereka yang ingin merubah dunia tapi tidak mengetahui mana yang dapat memberi arti. Lihat detail, Roger Garaudy, *Mencari Agama pada Abad XX, Wasiat Filsafat*, terj. H. M. Rasjidi, (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1986), hlm. 61-62.

dari sains di Barat sejak Revolusi Keilmuan (*Scientific Revolution*).⁸ Studi agama pun didekati dan dikaji dengan pendekatan sekuler, sehingga begitu nyata dalam ilmu pengetahuan modern di Barat terpisahnya antara pengetahuan dan iman, agama dan sains, serta teologi dengan semua aspek kehidupan manusianya. Hal ini menimbulkan banyak kekacauan sebagai akibat terpisahnya manusia dengan kemanusiaannya.⁹

Manusia dewasa ini semakin menyadari bahwa krisis alam yang terjadi sekarang tidak hanya disebabkan alasan material, tapi juga karena kesadaran transendental; cara pandang manusia terhadap alam ini.¹⁰ Kesadaran yang demikian pada mulanya tidak muncul dari wawasan rohani, melainkan dari kecemasan materialistik yang ditimbulkan oleh krisis lingkungan, krisis bahan baku, pangan dan ancaman kesehatan.¹¹ Salah satu wujud nyata dari krisis lingkungan adalah banyaknya kerusakan lingkungan alam yang disebabkan sikap dominasi manusia terhadap alam. Penebangan hutan secara liar, eksploitasi sumber daya alam secara berlebihan, pengembangan teknologi senjata perang adalah sikap nyata dari filosofi *knowledge is power* yang tidak lagi memperhatikan keselarasan alam.

Secara tidak sadar sebenarnya krisis alam tersebut merupakan refleksi krisis kemanusiaan masa kini. Manusia modern tidak lagi sadar bahwa dirinya adalah bagian dari alam, namun justru menganggap dirinya sebagai entitas yang terpisah dari alam dengan kemampuan (*faculty*) akal yang tidak dimiliki makhluk

⁸ S. H. Nasr, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, (Petaling Jaya: Mekar Publisher, 1994), hlm. 181-182.

⁹ A. Singgih Basuki, *Agama Ideal: Perspektif Perennial*, (Yogyakarta: Gress Publishing, 2012), hlm. 55-56.

¹⁰ Budhy Munawar-Rachman, "Kata Pengantar", dalam, Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2003), hlm. 2.

¹¹ E. F. Schumacher, *A Guide for the Perplexed*, (London: Jonathan Cape, 1977), hlm. 152.

lain mana pun di alam ini.¹² Inilah suatu bentuk krisis akibat dari *absence of principle, both in the intellectual and social realms*.¹³

Pola pikir dan sains pengetahuan yang demikian merupakan konsekuensi dari *framework* dan *worldview* Barat yang telah melepas nilai-nilai spiritual. Menurut Alparslan Acikgenc, para pemikir atau juga saintis akan bekerja sesuai dengan perspektifnya yang terkait dengan *framework* dan pandangan hidup yang dimilikinya.¹⁴ Hasil penelitian (*research*) dan kebijakan yang dihasilkan akan dipengaruhi oleh kedua hal tersebut. Barat yang sudah bercorak rasionalisme materialistik akan menghasilkan sains positivistik yang lepas dari nilai-nilai spiritual. Hal tersebut karena rasionalisme mengedepankan akal dalam suatu pengetahuan yang menghasilkan asumsi bahwa kebenaran hanya tercapai oleh akal secara logis. Konsekuensi lainnya adalah tersingkirnya pengetahuan kosmologi¹⁵ sebagai sebuah doktrin metafisis yang menjelaskan keterkaitan antara materi dengan wahyu.¹⁶

¹² Emanuel Wora, *Perennialisme: Kritik atas Modernisme dan Postmodernisme*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2006), hlm. 1-2.

¹³ Rene Guenon, *The Crisis of the Modern World*, trans. Arthur Osborne, Marco Pallis, Richard C. Nicholson, (New York: Sophia Perennis, 2001), hlm. 11.

¹⁴ Alparslan Acikgenc, "Holistic Approach to Scientific Tradition", *Islam & Science* Vol, I No. 1, 2003, hlm. 102.

¹⁵ *Cosmos (Greek); "Order", implying the ideas of unity and totality. Cosmology is thus the science of the world inasmuch as this reflects its unique cause, "Being"*.

Titus Burckhardt, *Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred Art*, trans. William Stoddart, (Albany: State University of New York Press, 1987), hlm 17.

¹⁶ Untuk menghindari distorsi pemahaman Barat tentang 'wahyu' yang sering dipahami secara dangkal sebagai bagian dari 'pengalaman keagamaan atau mistis', Adnan Aslan menjelaskan perbedaan antara keduanya; *pertama*, pengalaman mistis bersifat sukarela, dan jiwa sang mistikus bersifat aktif pada saat terjadi pengalaman tersebut. lain halnya wahyu yang tidak bersifat sukarela serta dengan pikiran yang bersifat pasif. *Kedua*, informasi yang dibawa oleh wahyu kenabian melahirkan agama baru, berisi doktrin tentang hakikat realitas dan ritual keagamaan serta hukum ilahi yang berupa perintah dan larangan. Pengalaman mistis, di sisi lain, tidak meletakkan dasar-dasar norma baru, biasanya mengkonsolidasikan norma moral dengan masyarakat tempat mereka tinggal. Sebagaimana hal tersebut menjadi ciri identik yang terakhir, para nabi sering memberontak norma keagamaan masyarakat mereka, sedangkan kaum mistikus mengkonsolidasikan norma keagamaan masyarakat mereka. Lihat detail, Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran, Pluralisme Agama dalam Filsafat Islam dan Kristen Seyyed Hossein Nasr dan John Hick*, terj. Munir, (Bandung: Penerbit Alifya, 2004), hlm. 98-106.

B. WAJAH SAINS MODERN

Barat sekarang ini dikritik dalam rangka mengangkat kembali nilai-nilai dari tradisi Barat yang telah hilang.¹⁷ Nilai-nilai moral yang dipisahkan ketika mewarisi pengetahuan dan sains peradaban Mesopotamia, Mesir, India sebagaimana tidak dapat dipisahkan dari peradaban Islam, bahkan peradaban sebelumnya, *Graeco-Alexandrian* (Yunani-Romawi). Hilangnya nilai-nilai ini yang menjadi latar belakang terjadinya *paradigm shift* sejak zaman Pencerahan di Barat.¹⁸ Dalam sains modern di Barat, alam dipandang sebagai sesuatu yang independen, kekal dan bekerja menurut sistemnya sendiri. Sebab akibat yang terjadi dalam mekanisme alam dipandang sebagai sesuatu yang alamiah.¹⁹ Tuhan tidak lagi mendapat tempat dalam mekanisme kerja alam semesta.

Desakralisasi ilmu pengetahuan Barat yang bermula sejak periode *Renaissance* berimplikasi kepada pemisahan secara radikal antara filsafat dan teologi,²⁰ rasio dan iman, mistisisme dan gnosis. Pada masa modern, desakralisasi dapat ditelusuri dalam pemikiran *cogito* Descartes, “keraguan” Hume, dan filsafat Kant yang agnostik.²¹ Termasuk dalam hal ini, para filosof dan ilmuwan seperti Auguste Comte hingga Nietzsche adalah orang-orang yang terlibat dalam penegasan pandangan dunia sekuler Barat dengan pemikiran-pemikiran dalam bentuk Positivisme, Rasionalisme, Empirisme, Naturalisme, hingga Ateisme.²²

¹⁷ S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 8.

¹⁸ S. H. Nasr, *The Need for a Sacred Science...*, hlm. 37.

¹⁹ Hal tersebut sebagaimana diungkapkan Naquib al-Attas;

Everything existent is a progression, a development or evolution of what lies in latency in eternal matter. The world seen from this perspective is an independent, eternal universe, a selfsubsistent system evolving according to its own laws.

Syed M. Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm. 115.

²⁰ Hossein Sheykh Rezae, Muhammad Mansur Hashemi, “Knowledge as a Mode of Being: Mulla Sadra’s Theory of Knowledge”, *Sophia Perennis*, No. 4, Autumn 2009, hlm. 21

²¹ S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred...*, hlm. 35-36.

²² Zakiyuddin Baidhawi mendefinisikan dua jenis Ateisme; 1) ateisme sebagai kepercayaan kepada sesuatu yang personal tapi bukan Tuhan; dewa-dewa pada masa India dan

Sosok Descartes adalah *the key figure of the development of materialistic philosophy* yang membuat pemisahan antara pikiran (*mind*) dan materi (*matter*), sebagai hubungan antara *res cogitans* (pengamat yang berpikir) dengan *res extensa* (realitas luar yang diamati).²³ Hal yang demikian berlanjut dengan Francis Bacon (1561-1626), yang memperkenalkan metode induktif sebagai kritik tajamnya terhadap deduksi Aristoteles yang mengambil sumber data yang tidak valid dalam mencapai kesimpulan sehingga tidak menghasilkan apa-apa hanya sekedar alat untuk konsekuensi logis dari apa yang sudah diketahui.²⁴ Dengan metode induktif, Bacon menjadikan kesimpulannya bersifat probabilitas dan statis tergantung pada data dalam mengeneralisasikan masalah.²⁵

Bacon juga melahirkan epistemologi modern “knowledge is power” yang menyatakan bahwa tujuan dari ilmu pengetahuan tidak hanya untuk memahami alam semesta, namun juga untuk mengontrolnya. Dengan demikian, menaklukkan alam dan mengeksploitasinya tidaklah dapat dianggap sebagai kesalahan. Ilmu pengetahuan kemudian menjadi bentuk dari “the love of power and wealth” bukan “the love of pure knowledge”.²⁶

Demikian tradisi materialistik ini bergulir dengan munculnya pandangan-pandangan materialis baik Galileo Galilei, Isaac Newton, dilanjutkan dengan gelombang Positivisme yang dicetuskan August Comte (1798-1857). Bagi Comte tidaklah berguna melacak asal dan tujuan akhir seluruh alam semesta ini atau melacak hakikat yang sejati dari segala sesuatu. Tujuan terpenting dalam

Yunani kuno; 2) ateisme sebagai keyakinan kepada sesuatu yang impersonal dan bukan Tuhan, seperti pada kepercayaan Lao Tze, Konfusianisme, Budha dan Isaac Newton; 3) ateisme sebagai pengingkaran terhadap agama, seperti kepercayaan terhadap pandangan humanistik (Fevrbach), Agama sebagai ilusi dan candu (Marx); dan 4) ateisme karena perbedaan cara bertuhan meski dalam satu agama tertentu. Lihat detail, Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama*, (Jakarta: PSAP, 2005), hlm. 90-105.

²³ Emanuel Wora, *Perennialisme: Kritik atas Modernisme...*, hlm. 40.

²⁴ Roger Scruton, *A Short History of Modern Philosophy*, (London: Routledge, 1984), hlm. 22.

²⁵ O. Louis Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1996), hal. 28-30

²⁶ S. H. Nasr, *A Young Muslim's Guide to the Modern World*, (Petaling Jaya: Mekar Publisher, 1994), hlm. 187.

penelitian adalah menemukan hukum-hukum kesamaan dan urutan yang terdapat pada fakta-fakta dengan pengamatan dan dengan memakai akal. Tahap tertinggi adalah positif (ilmiah) bukan teologis atau metafisis.

Dampak negatif tersebut dapat ditelusuri pada pemikiran para ilmuwan besar Barat terutama pada bidang-bidang Astronomi, Biologi, Psikologi, dan Sosiologi yang diwakili Pierre Simon de Laplace, Charles Darwin, Sigmund Freud, Emile Durkheim, dan Karl Marx.²⁷

Dalam bidang Astronomi, misalnya, ada Pierre Simon de Laplace (1749-1827) yang percaya penuh dengan determinisme mekanistik. Dalam buku karyanya “*Celestial Mechanics*” dia menjelaskan stabilitas mekanis alam semesta berdasarkan hukum mekanika yang deterministik, tanpa sedikitpun menyinggung (kesertaan) Tuhan dalam sistem alam. Ia juga menyatakan tidak dibutuhkannya hipotesis semacam itu (peran Tuhan) dalam kegiatan ilmiah.²⁸

Ilmuwan besar lainnya adalah Charles Darwin (1809-1882) yang terkenal dengan teori evolusi dan seleksi alam dalam bukunya, *The Origins of Species* (1859), dan terjabarkan dalam *The Descent of Man* (1871).²⁹ Dia menjelaskan bahwa munculnya spesies-spesies pada tumbuhan dan hewan adalah sebagai bentuk usaha untuk tetap hidup (*survive*), dan alam berkembang secara evolutif dari tingkat yang rendah ke tingkat yang lebih tinggi dengan mengesampingkan peran Tuhan di dalamnya. Mereka inilah yang dikenal dengan kaum naturalis, yang menganggap bahwa alam ini otonom, bisa beroperasi secara mandiri terlepas dari Sang Pencipta. Kecenderungan ini kemudian bersambut dengan lahirnya kaum materialisme yang percaya bahwa yang prinsipil atau fundamental

²⁷ Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu Panorama Filsafat Islam*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2002), hlm. 88.

²⁸ *Ibid.*, hlm. 88

²⁹ John Kent, “Religion and Science”, dalam Ninian Smart (Ed). *Nineteenth Century Religious Thought in the West, Vol. III*, (New York: Cambridge University Press, 1998), hlm. 6-7.

adalah materi, Tuhan tidak lagi dipandang sebagai Pencipta, tetapi justru diciptakan oleh pikiran manusia.³⁰

Teori Evolusi juga memberikan efek yang besar terhadap pemisahan ilmu dari agama, dan menjadikan kajian terhadap penciptaan tanpa memiliki rasa (*sense*) terhadap nilai-nilai religius. Terlebih pemikiran ini bukan hanya di bidang Biologi namun juga terhadap kajian-kajian keilmuan lainnya, termasuk kajian non-saintifik, sehingga hampir setiap orang di dunia modern membicarakan segi praktis dari segala hal menggunakan istilah evolusi.³¹ Hal tersebut sebagaimana tampak dalam “First Principle” karya Herbert Spencer (1820-1904). Dalam buku tersebut, teori evolusi tidak hanya diterapkan pada perkembangan bumi dan kehidupan, tetapi juga pada perkembangan hukum, masyarakat, dan bahasa. Dalam kerangka semacam itu, agama dilihat sebagai sisa-sisa kehidupan primitif.³²

Dalam bidang Psikologi, Sigmund Freud (1856-1939), bapak Psikoanalisa dari Austria, menyebut agama sebagai ilusi yang muncul atas dasar ketidakberdayaan dalam menghadapi tantangan alam. Tuhan adalah sebuah persona yang muncul sebagai harapan-harapan akan yang Mahakuasa, Mahaadil, dan lain sebagainya. Sedangkan di bidang Sosiologi, ada Sosiolog Perancis, Emile Durkheim (1858-1917), dan Sosiolog Jerman, Karl Marx (1818-1883). Mereka secara substansial ingin membangun ilmu kemanusiaan dan masyarakat secara ilmiah dengan mempelajari fenomena alam dan kemasyarakatan seperti apa adanya, secara fisik tanpa terkait dengan dogma-dogma agama.

Maka sebuah kata yang tepat bagi Renaisans yang mewakili seluruh program peradaban modern adalah sebagai suatu bentuk “Humanisme”, manusia mereduksi segala sesuatu sepenuhnya pada proporsi manusia,³³ menjadikan ilmu

³⁰ Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu...*, hlm. 146.

³¹ S. H. Nasr, *A Young Muslim's Guide...*, hlm. 184.

³² Eric J. Sharpe, *Comparative Religion*, (London: Duckworth, 1975), hlm. 27.

³³ Rene Guenon, *The Crisis of the Modern World...*, hlm. 17.

pengetahuan di Barat menjelma menjadi dunia fisik yang tertutup pada batasan positivistik.³⁴

Hal tersebut tentu sangat berbeda dengan fakta sejarah sains di dunia Islam. Kita bisa menyebutkan ratusan ilmuwan Muslim, pemikir-pemikir yang mengintegrasikan berbagai aspek keilmuan tanpa meninggalkan keimanan mereka. Sejarah mencatat al-Khawârizmi (w. 833 M), sang penemu angka nol dan perumus aljabar, Ibnu Sînâ, sang ahli kedokteran, al-Biruni (w. 1038 M), ahli Fisika, Ibnu Haithâm (w. 1038) pakar optik serta banyak saintis Muslim lainnya yang tidak ada seorang pun menjadi ateis atas nama ilmu pengetahuan, bahkan mereka adalah orang-orang yang sangat religius.³⁵ Terlebih jika melihat kembali perkembangan ilmu pengetahuan pada masa khalifah Harun al-Râsyid (786-809) dan khalifah al-Ma'mûn (814-833) yang menggiatkan penerjemahan dari bahasa Yunani, Syriac, Pahlavi, dan Sansekerta ke bahasa Arab. Dengan pendirian *Bayt al-Hikmah*, bahasa Arab telah menjadi bahasa ilmu pengetahuan dengan koleksi karya di bidang Matematika, Ilmu Alam, Astronomi, Ilmu Kedokteran, Ilmu Farmasi, Sejarah, Kimia.³⁶

Kenyataan tersebut menunjukkan bahwa pada peradaban tradisional, sains merupakan bagian tak terpisah dari 'Yang Suci'. Ketakterikatan sains dari agama akan menjadikannya kekuatan tak terkendali yang menimbulkan ancaman bagi manusia. Fenomena sains di Barat sangat berbeda jauh dengan sains tradisional Islam. Tradisi pemikiran Islam yang terikat dengan nilai-nilai spiritual seperti demikian masih tetap hidup hingga sekarang. Pernyataan tersebut sekaligus menjadi sebuah jawaban reaksi terhadap sebagian orientalis yang

³⁴ "The modern West is the first society to view the physical world as a closed system". Huston Smith, *Forgotten Truth the Common Vision of the World's Religions*, (New York: HarperCollins Publishers, 1992), hlm. 96.

³⁵ Mulyadi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu...*, hlm. 97.

³⁶ S. H. Nasr, *A Young Muslim's Guide...*, hlm 87.

mengatakan telah matinya kegiatan intelektual Islam pasca kematian Ibnu Rusyd (595 H/1198).³⁷

Inilah *paradigm shift* yang muncul pada masyarakat modern. Adanya perubahan pandangan sikap terhadap sains, dari “sains untuk pemahaman” menjadi “sains untuk manipulasi” sebagaimana disampaikan oleh E. F. Schumacher dalam bukunya *A Guide for the Perplexed* (1977). Pada pandangan pertama, manusia memiliki tanggung jawab sebagai “pengurus dunia” karena kewajibannya sebagai makhluk yang mulia diciptakan dalam citra Tuhan. Pandangan yang kedua melihat manusia sebagai produk kebetulan dari evolusi sebagai binatang tertinggi,³⁸ yang diarahkan kepada kekuasaan material dan eksploitasi dan manipulasi alam atas dasar itu.³⁹ Pandangan demikian memberikan dampak destruktif sains modern bagi umat manusia, yakni: (1) eksploitasi berlebihan terhadap sumber daya alam, (2) kesenjangan tajam antara kaya dan miskin, (3) polusi lingkungan, (4) rongrongan terhadap dimensi spiritual.⁴⁰

Inilah akibat dari Filsafat materialis yang muncul pada abad ke-14 dan ke-15 yang berakar pada pemikiran Aristoteles tentang Hylemorfisme yang pada dasarnya menerima dunia materi sebagai satu-satunya realitas sejati, sehingga pengetahuan kita harus didasarkan pada bukti inderawi.⁴¹ Pertimbangan diterimanya segala sesuatu secara ilmiah pada batasan tersebut hanya berlandaskan pada rasio dan bukti empiris.⁴²

³⁷ Pengertian berakhirnya Filsafat Islam setelah kematian Ibnu Rusyd ke dunia barat adalah berhentinya kontribusi dunia Islam terhadap pembentukan filsafat di dunia Barat. Tidak ada referensi lebih lanjut setelah Averroes, yang berkembang menjadi dunia Barat yang sebelumnya mengandalkan filosofi al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd. Lihat, S. H. Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy*, (Teheran: Iran Imperial Academy of Philosophy, 1978), hlm. 11-12.

³⁸ E. F. Schumacher, *A Guide for the Perplexed...*, hlm. 65.

³⁹ Mehdi Golshani, *Issues in Islam and Science*, (Tehran: IHCS, 2004), hlm. 84.

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 89-90.

⁴¹ Emanuel Wora, *Perennialisme: Kritik atas Modernisme...*, hlm. 40.

⁴² Ibrahim Kalin, “The Sacred Versus the Secular: Nasr on Science”, dalam Lewis Edwin Hahn, Randall E. Auxier, Lucian W. Stone (ed.), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, (Illinois: the Library of Living Philosophers, 2001), hlm. 455-456.

C. KRITIK ATAS *WORLDVIEW* SEKULAR

Sejak awal, Descartes telah menjadi arsitek utama *the mechanical philosophy* untuk melepaskan Barat dari “cengkeraman” *Dark Age* yang didominasi dengan logika dan metafisika Aristoteles.⁴³ Inilah awal dikotomi antara manusia dan alam, sekaligus sebagai legitimasi kekuasaan dan eksploitasi manusia atas alam.⁴⁴ Sebuah perpisahan yang kemudian memprakarsai revolusi sains (*scientific revolution*). Sekularisasi, yang biasa juga diartikan sebagai “westernisasi ilmu pengetahuan”, didorong oleh pandangan ideologis bangsa Eropa pada masa pencerahan (*enlightment*) yang cenderung rasional dan sekular serta tidak mempercayai hal-hal yang bersifat metafisis atau spiritual.⁴⁵ Inilah sebuah kesadaran bahwa ilmu tidak bebas nilai, namun sarat dengan muatan nilai dan ideologis dari masyarakat yang mengembangkannya.

Naquib al-Attas menegaskan bahwa sains tidak bebas nilai (*value free*), tapi justru sarat nilai (*value laden*).⁴⁶ Dalam hal ini sains Barat menganut metafisika sekularistik yang bertentangan dengan Islam. Hal tersebut juga diyakini oleh Golshani, sebagaimana dikutip Ach. Maimun, sains tidaklah bersifat netral karena adanya praanggapan metafisik (*metaphysical pre-supposition*) yang sering disebut metafisika atau asumsi filosofis. Praanggapan metafisik ini berdasar pada pandangan dunia tertentu bersumber dari agama atau filsafat yang dijadikan pedoman dalam segala aktivitas kehidupan suatu masyarakat.⁴⁷

Kegiatan ilmiah selalu disertai dengan praanggapan-praanggapan metafisik dari peneliti meskipun dia mungkin tidak menyadarinya.⁴⁸ Orang tidak

⁴³ Cemil Akdogan, *Science in Islam & the West*, (Kuala Lumpur: ISTAC-IIUM, 2008), hlm. 49-53.

⁴⁴ Emanuel Wora, *Perennialisme: Kritik atas Modernisme...*, hlm. 3

⁴⁵ Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu...*, hlm. 86.

⁴⁶ Syed M. Naquib al-Attas, *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1993), hlm. 38-40.

⁴⁷ Ach. Maimun Syamsuddin, *Integrasi Multidimensi Agama & Sains*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012), hlm. 158-159.

⁴⁸ Mehdi Golshani, *Issues in Islam and Science...*, hlm. 9.

bisa mengabaikan kenyataan bahwa semua teori sains, terutama teori-teori yang fundamental, melibatkan praanggapan-praanggapan metafisik yang berakar pada pandangan dunia para saintis yang bersangkutan.⁴⁹ Komitmen metafisik para ilmuwan memiliki pengaruh besar dalam pengembangan maupun penafsiran teori. Itu berlaku sejak pemilihan diantara berbagai teori, aplikasi dalam kegiatan ilmiah dan prosesnya, penafsiran data ilmiah, termasuk dalam penerapan hasil dari kajian ilmiahnya. Kajian kealaman hanya bisa membawa orang kepada Tuhan jika kerangka kerja metafisiknya bersesuaian. Jika tidak, kajian tentang alam tidak akan berarti apa-apa.

Dalam pandangan Islam, kriteria keterpujian suatu bidang ilmu adalah kebergunaannya, dan dalam makna yang luas adalah mampu membawa manusia kepada Tuhan. Usaha memperoleh dan mengaktualisasikannya dinilai sebagai ibadah, tanpa ada perbedaan antara ilmu-ilmu yang secara spesifik bersifat keagamaan dan ilmu-ilmu kealaman, baik berupa ilmu yang diwahyukan atau yang diperoleh melalui eksperimentasi, observasi, penalaran teoritis, dan intuisi.⁵⁰

Dengan pandangan hidup yang terikat dengan nilai-nilai tersebut menjadikan luasnya praktek eksperimentasi tidak menggiring pada sebuah empirisme dengan memandang pengalaman inderawi sebagai satu-satunya sumber pengetahuan. Epistemologi Islam tradisional memberikan semua pengamanan yang diperlukan untuk mencegah penyimpangan filosofis semacam itu.⁵¹ Seperti penggunaan logika dalam Islam tidak membawa pada semacam rasionalisme dan logisisme seperti yang ditemukan di Barat modern secara persis, karena penggunaan rasio tidak pernah dilepaskan dari keimanan pada wahyu Ilahi.⁵²

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 22.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 1-3.

⁵¹ Osman Bakar, *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Liputo, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995), hlm. 15.

⁵² *Ibid.*, hlm. 14.

Inilah perbedaan pandangan hidup antara Barat dan Timur, di mana sains di Barat telah menjadi *worldview*.⁵³ Ia menjadi satu-satunya jalan dan menutup kemungkinan jalan lain. Huston Smith menganalogikan struktur *worldview* modern seperti lorong (*modern's tunnel*) yang dari berbagai sudut memang menafikan nilai spiritual dan metafisika.⁵⁴ Dalam sains modern sesuatu yang hidup tidak dipandang atau dipahami sebagaimana yang hidup (*life as such*), namun semuanya didekati dengan penafsiran sebagaimana materi Fisika dan Kimia.⁵⁵ Moralitas pun akhirnya juga bisa dijelaskan oleh Biologi, yang mungkin bisa direduksi pada Fisika dan Kimia jika bersandar pada reduksionisme yang ketat.⁵⁶

Jika Sekularisme Barat telah menyuarakan perpisahan antara Tuhan dengan manusia, menjadikan segalanya yang usuli adalah manusia,⁵⁷ dimana manusia menjadi tolak ukur segala hal.⁵⁸ Berbeda dengan tujuan ilmu keislaman yang menunjukkan kesatuan dan keterkaitan semua yang ada. Dengan merenungkan kesatuan kosmos, manusia diarahkan mampu mencapai kesatuan prinsip ketuhanan. Karena itu, mengapa ilmuwan Muslim percaya bahwa pengetahuan rasional empiris akan mengantarkan pada penegasan kesatuan Ketuhanan.⁵⁹

Sains tradisional memahami Realitas Ilahi yang transenden melalui simbol-simbol yang ada, sedangkan sains modern bersifat kuantitatif menjadikan fenomena alam sebagai satu-satunya fakta tanpa berusaha melihat

⁵³ Huston Smith, *Why Religion Matters*, (New York: HarperCollinsSanFransisco, 2001), hlm, 4

⁵⁴ Hal-hal berikut lebih tepat sebagai faktor-faktor yang menyebabkan terpinggirkannya spiritualitas di dunia modern; kecenderungan *worldview* sains yang positivistik (*scientism*), perpektif dalam pendidikan yang lebih tinggi (*higher education*), peran media (*the media*), hukum yang positifistik (*the law*), detail, *ibid.*, hlm. 59-134

⁵⁵ E. F. Schumacher, *A Guide for the Perplexed...*, hlm. 29.

⁵⁶ Lihat, Mehdi Golshani, *Issues in Islam and Science...*, hlm.13-14

⁵⁷ S. H. Nasr, *Islamic Studies: Essays on Law and Society, the Science, and Philosophy, and Sufism*, (Beirut: Librairie Du Liban, 1967), hlm. 15.

⁵⁸ Huston Smith, *Why Religion Matters...*, hlm. 1.

⁵⁹ Azyumardi Azra, "Reintegrasi Ilmu-ilmu dalam Islam", dalam Zainal Abidin Bagir (Ed), *Integrasi Ilmu dan Agama*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2005), hlm. 209.

keterlibatan/keterkaitannya dengan Realitas Ilahi.⁶⁰ Yang Sakral, yaitu sumber kesatuan, stabilitas dan kepastian, tidak lagi mengatur kekuasaan dalam masyarakat modern. Seluruh segmen budaya dan kehidupan, termasuk agama, seni dan ilmu pengetahuan, telah terdesakralisasi dalam masyarakat modern.⁶¹ Inilah yang kemudian menjadikan sains Barat tidak dibimbing oleh nilai moral, tapi oleh materialisme murni dan kesombongan, sains Barat modern telah sesat dari akarnya sehingga seluruh cabang dan buahnya juga sesat.⁶²

Kajian ilmiah seharusnya baru bisa dianggap sebagai sumber pengetahuan yang universal dan esensial tentang manusia apabila juga mencakup nilai-nilai manusia yang universal dan permanen. Bukan dalam arti “Humanisme” positivistik yang justru melahirkan dehumanisasi yang lebih banyak. Karena bagaimana pun juga ilmu pengetahuan tidak terelakan dari tanggungjawab terhadap masyarakatnya, *noblesse oblige*.⁶³

Pandangan dunia agama-agama yang teistik mengarahkan penerapan sains harus menjamin kesejahteraan spiritual umat manusia dan mencegah penggunaannya yang merusak.⁶⁴ Hal ini karena dalam kebanyakan agama dunia memiliki konsep tentang hukum moral yang dikaitkan dengan tujuan penciptaan alam semesta, dan kebenaran suatu kegiatan manusia ditentukan atas dasar kesesuaiannya dengan tujuan tersebut. Diabaikannya unsur teleologi dalam sains modern telah berpengaruh terhadap tersingkirnya nilai-nilai moral dalam upaya ilmiah. Pada dasarnya agama itu harmoni dengan sains, tapi tidak harmonis dengan metodologi dan filsafat sains modern.⁶⁵

⁶⁰ S. H. Nasr, *Islamic Studies: Essays on...*, hlm. 36-37.

⁶¹ Adnan Aslan, *Menyingkap Kebenaran, Pluralisme...*, hlm. 68.

⁶² Ach. Maimun Syamsuddin, *Integrasi Multidimensi Agama...*, hlm. 70.

⁶³ E. F. Schumacher, *A Guide for the Perplexed...*, hlm. 65.

⁶⁴ Mehdi Golshani, *Issues in Islam and Science...*, hlm. 23.

⁶⁵ Syed M. Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam...*, hlm. 38.

D. MENUNGGU KEBANGKITAN SAINS SPIRITUAL

Ideologi Barat yang menjunjung tinggi individualisme telah memisahkan manusia dari dimensi kemanusiaan yang sesungguhnya.⁶⁶ Perkembangan dan kemajuan yang dikenalkan Barat dalam bentuk kebudayaan yang menyertainya adalah dislokasi manusia dan disintegrasi masyarakat. Manusia Barat telah kehilangan kesatuan dalam hubungannya dengan alam, masyarakat dan Tuhan. Di lain sisi, hasrat untuk kembali pada nilai eksistensi semakin mendesak bagi manusia Barat. Hal ini dikarenakan, dunia ilusi yang mereka ciptakan di sekelilingnya telah melupakan dimensi transenden dalam kehidupan mereka. Hilangnya nilai-nilai transenden telah mengakibatkan kekacauan struktur dan fungsi kehidupan masyarakat. Untuk menjawab segala hasrat tersebut, sudah seharusnya mereka kembali kepada nilai-nilai transenden yang bersumber dari tradisi-tradisi suci (agama) yang otentik⁶⁷ untuk mengembalikan pandangan yang suci (*sacred view*) terhadap alam.⁶⁸

Fenomena demikian tidak saja terjadi di dunia Barat tapi juga di dunia Timur secara umum dan dunia Islam secara khususnya. Hal tersebut karena kesalahan-kesalahan mereka dengan mengulangi apa yang telah dilakukan Barat. Mereka tenggelam ke dalam budaya konsumtif dengan menciptakan masyarakat kota industri dan peradaban modern yang lupa akan tradisi dan pesan-pesan suci. Dalam konteks dunia Muslim, arus modernisme tidak hanya menyerang Islam, namun juga terhadap peradaban negara-negara warisan Islam. Dominasi Barat

⁶⁶ Roger Garaudy, *Janji-janji Islam...*, hlm. 30.

⁶⁷ S. H. Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, (Chicago: ABC Internatioan Group, Inc. 2001, hlm. 71.

⁶⁸ S. H. Nasr, *Religion and the Order of Nature*, (New York: Oxford University Press, Inc., 1996), hlm. 127, 222. S. H. Nasr, *A Young Muslim's Guide...*, hlm. 181-182.

secara kultur, kesenian, politik, ekonomi dan sosial bukan hanya melemahkan institusi tradisional Islam, namun juga berimbas kepada distorsi terhadap pokok-pokok ajaran dan budaya Islam.⁶⁹ Inilah kemudian yang menjadi alasan untuk mempertahankan nilai-nilai tradisi untuk menyatukan kembali dengan nilai-nilai transenden.

Berangkat dari kegelisahan tersebut, baik sebagai bentuk usaha naturalisasi,⁷⁰ reintegrasi,⁷¹ serta sebagai usaha mengembalikan kesadaran transenden dalam ilmu pengetahuan, banyak usaha yang dilakukan oleh para pemikir religius baik di Timur dan di Barat.⁷² Dari kalangan Muslim ada Syed M. Naquib al-Attas (lahir 1931) yang menyebut gagasan awalnya sebagai “dewesternisasi ilmu”, Ismâil Raji’ al-Fârûqî (1921-1986) berbicara tentang “islamisasi ilmu”, Mehdi Golshani merevitalisasi “sains Islam”⁷³ sedangkan Ziauddin Sardar (lahir 1951) berbicara tentang “sains Islam kontemporer”.⁷⁴ Dari kalangan Barat ada pemerhati studi agama, Huston Smith (lahir 1919),

⁶⁹ Haifaa Jawad, “Seyyed Hossein Nasr and the Study of Religion in Contemporary Society”, *The American Journal of Islamic Social Science* 22: 2, hlm. 57.

⁷⁰ Naturalisasi sebagai bentuk usaha mengembalikan ilmu pengetahuan pada nilai sebelumnya (asalnya), sebagaimana Barat menganggapnya demikian ketika mengembalikan sains pada masa renaissance dari nilai-nilai Islam atau belenggu dogma Kristen.

⁷¹ Istilah “reintegrasi” dianggap lebih tepat oleh sebagian pemikir Muslim terutama di Indonesia, karena pada masa kejayaan sains Islam, sains dan nilai-nilai agama sejatinya telah terintegrasi. Zainal Abidin Bagir, “Bagaimana “Mengintegrasikan” Ilmu dan Agama?”, dalam Zainal Abidin Bagir (ed), *Integrasi Ilmu dan Agama Interpretasi dan Aksi*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2005), hlm. 20.

⁷² Rene Guenon tidak menyetujui penggunaan istilah antara Timur dan Barat yang menjadikan substansi dan batasan-batasan dari unsur peradaban, keilmuan antara keduanya semakin *absurb*, meski secara faktual Guenon mengakui memang ada perbedaan yang substansial antara keduanya. Rene Guenon, *The Crisis of the Modern World...*, hlm. 21-23.

⁷³ Meskipun sama-sama menegaskan adanya sains Islam, ada perbedaan prinsip antara al-Attas (lahir 1931), Ismâil Raji’ al-Fârûqî (1921-1986), dan Mehdi Golshani (lahir 1940). al-Attas kritiknya berupa “islamisasi sains kontemporer” (*islamisation of contemporary sciences*) yang tidak secara tegas berbicara tentang tiap disiplin, namun lebih banyak berbicara tentang ilmu kealaman (*natural sciences*) secara prinsip dan pandangan dunianya tanpa menyentuh prosedur metodologis dan aspek teoritisnya, maka al-Faruqi lebih detail, mencakup semua disiplin ilmu yang meliputi berbagai aspek termasuk islamisasi metode dan teorinya. Lain halnya dengan Golsani yang memiliki latarbelakang sebagai seorang fisikawan, justru lebih banyak memberikan ilustrasi dan contoh-contoh konkrit masalah sains modern dan sangat apresiasif atas sains modern, dengan memberikan banyak revisi terhadap pandangan netralitas dan universalitas sains. Lihat detail, Ach. Maimun Syamsuddin, *Integrasi Multidimensi Agama...*, hlm. 25-29.

⁷⁴ Zainal Abidin Bagir, “Bagaimana “Mengintegrasikan” Ilmu...”, hlm. 23.

metafisikawan dari Perancis, Rene Guenon (1886-1951), metafisikawan dan ahli sejarah seni keturunan Sri Lanka-Inggris, Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947). Disamping itu beberapa pemikir lain seperti; Titus Burckhardt (1908-1984), Martin Lings (1909-2005), dan Marco Pallis (1895-1989)⁷⁵ juga menyuarakan spiritualitas tersebut.

Bagi mereka perlunya mengembalikan nilai-nilai spiritual di dalam sains adalah karena pandangan dunia agama-agama yang teistik mengarahkan penerapan sains harus menjamin kesejahteraan spiritual umat manusia dan mencegah penggunaannya yang merusak.⁷⁶ Karena dalam kebanyakan agama-agama dunia memiliki konsep tentang hukum moral yang dikaitkan dengan tujuan penciptaan alam semesta, dan kebenaran suatu kegiatan manusia ditentukan atas dasar kesesuaiannya dengan tujuan tersebut. Diabaikannya unsur teleologi dalam sains modern telah berpengaruh terhadap tersingkirnya nilai-nilai moral dalam upaya ilmiah. Hal tersebut menunjukkan, pada dasarnya agama itu harmoni dengan sains, namun tidak harmonis dengan metodologi dan filsafat sains modern yang sekuler.⁷⁷

E. SIMPULAN

Kemajuan sains yang terus berkembang dengan paradigma yang mengabaikan nilai-nilai metafisik transenden akan berdampak pada pemahaman keterpisahan antara manusia dan alam sebagai bagian dari makrokosmos yang saling terikat. Apa yang menjadi perlakuan manusia terhadap alam dan sesama manusia lainnya akan berimbas pada dirinya. Paradigma sains yang menegasikan nilai-nilai kemanusiaan akan berdampak pada kepentingan egosentrisme dan menuju kepada kerusakan global. Revitalisasi sains tradisional yang menempatkan diskursus metafisika-transenden sebagai jantung pengembangan ilmu pengetahuan diharapkan bisa menjadi solusi bagi krisis sains modern.

⁷⁵ S. H. Nasr, *A Young Muslim's Guide...*, hlm. 177-178.

⁷⁶ Mehdi Golshani, *Issues in Islam and Science...*, hlm. 23.

⁷⁷ Syed M. Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam...*, hlm. 38.

DAFTAR PUSTAKA

- Akdogan, Cemil, 2008, *Science in Islam & the West*, (Kuala Lumpur: ISTAC-IIUM)
- Acikgenc, Alparslan, 2003, “Holistic Approach to Scientific Tradition”, *Islam & Science* Vol, I No. 1
- Al-Attas, Syed M. Naquib, 1993, *Islam and Secularism*, (Kuala Lumpur: ISTAC)
- _____, 1995, *Islam dan Filsafat Sains*, terj. Saiful Muzani, Bandung: Penerbit Mizan.
- _____, 1995, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, (Kuala Lumpur: ISTAC)
- Aslan, Adnan, 2004, *Menyingkap Kebenaran, Pluralisme Agama dalam Filsafat Islam dan Kristen Seyyed Hossein Nasr dan John Hick*, terj. Munir, (Bandung: Penerbit Alifya)
- Azra, Azyumardi, 2005, “Reintegrasi Ilmu-ilmu dalam Islam”, dalam Zainal Abidin Bagir (Ed), *Integrasi Ilmu dan Agama*, (Bandung: Penerbit Mizan)
- Bakar, Osman, 1995, *Tauhid dan Sains*, terj. Yuliani Liputo, (Bandung: Pustaka Hidayah)
- Basuki, A. Singgih, 2012, *Agama Ideal: Perspektif Perennial*, (Yogyakarta: Gress Publishing)
- Baidhawi, Zakiyuddin, 2005, *Kredo Kebebasan Beragama*, (Jakarta: PSAP)
- Burckhardt, Titus, 1987, *Mirror of the Intellect: Essays on Traditional Science and Sacred Art*, trans. William Stoddart, (Albany: State University of New York Press)
- Garaudy, Roger, 1982, *Janji-janji Islam*, terj. H. M. Rasjidi, (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang)
- _____, 1986, *Mencari Agama pada Abad XX, Wasiat Filsafat*, terj. H. M. Rasjidi, (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang)
- Gilkey, Langdon, 1993, *Nature, Reality and the Sacred the Nexus of Science and Religion*, (Minneapolis: Augsburg Fortress)
- Golshani, Mehdi, 2004, *Issues in Islam and Science*, (Tehran: IHCS)

FARABI

Jurnal Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah
ISSN 1907 – 0993
E ISSN 2442 – 8264
Vol. 16 No. 2, Desember 2019

- Guenon, Rene, 2001, *The Crisis of the Modern World*, trans. Arthur Osborne, Marco Pallis, Richard C. Nicholson, (New York: Sophia Perennis)
- Heriyanto, Husain, 2003, *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead*, (Jakarta: Teraju)
- Kalin, Ibrahim, 2001, “The Sacred Versus the Secular: Nasr on Science”, dalam Lewis Edwin Hahn, Randall E. Auxier, Lucian W. Stone (ed.), *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, (Illinois: the Library of Living Philosophers)
- Kartanegara, Mulyadhi, 2002, *Menembus Batas Waktu Panorama Filsafat Islam*, (Bandung: Penerbit Mizan)
- Kattsoff, O. Louis, 1996, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya).
- Kent, John, 1998, “Religion and Science”, dalam Ninian Smart (Ed). *Nineteenth Century Religious Thought in the West, Vol. III*, (New York: Cambridge University Press)
- Syamsuddin, Ach. Maimun, 2012, *Integrasi Multidimensi Agama & Sains*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2012)
- Munawar-Rachman, Budhy, 2003, “Kata Pengantar”, dalam, Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama)
- Oldmeadow, Harry (ed.), 2005, *The Betrayal of Tradition: Essays on the Spiritual Crisis of Modernity*, (Indiana: World Wisdom Inc.)
- S. H. Nasr, *Islamic Studies: Essays on Law and Society, the Science, and Philosophy, and Sufism*, (Beirut: Librairie Du Liban, 1967)
- _____, 1978, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy*, (Teheran: Iran Imperial Academy of Philosophy)
- _____, 1989, *Knowledge and the Sacred*, (Albany: State University of New York Press)
- _____, 1993, *The Need for a Sacred Science*, (London: Curzon Press)
- _____, 1994, *A Young Muslim’s Guide to the Modern World*, (Petaling Jaya: Mekar Publisher)
- _____, 1996, *Religion and the Order of Nature*, (New York: Oxford University Press, Inc.)

FARABI

Jurnal Pemikiran Konstruktif Bidang Filsafat dan Dakwah
ISSN 1907 – 0993
E ISSN 2442 – 8264
Vol. 16 No. 2, Desember 2019

- _____, 2001, *Islam and the Plight of Modern Man*, (Chicago: ABC Internatioan Group, Inc.)
- Rezae, Hossein Sheykh, Muhammad Mansur Hashemi, 2009, “Knowledge as a Mode of Being: Mulla Sadra’s Theory of Knowledge”, *Sophia Perennis*, No. 4, Autumn
- Schumacher, E. F., 1977, *A Guide for the Perplexed*, (London: Jonathan Cape)
- Scruton, Roger, 1984, *A Short History of Modern Philosophy*, (London: Routledge)
- Sharpe, Eric J., 1975, *Comparative Religion*, (London: Duckworth)
- Smith, Huston, 1992, *Forgotten Truth the Common Vision of the World’s Religions*, (New York: HarperCollins Publishers)
- _____, 2001, *Why Religion Matters*, (New York: HarperCollinsSanFransisco)
- Suriasumantri, Jujun S., 1987, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.
- _____, 2009, “Tentang Hakikat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi” dalam Jujun S. Suriasumantri (Ed), *Ilmu dalam Perspektif*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Syamsuddin, Ach. Maimun, 2012, *Integrasi Multidimensi Agama & Sains*, (Yogyakarta: IRCiSoD)
- Wora, Emanuel, 2006, *Perenialisme: Kritik atas Modernisme dan Postmodernisme*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius)