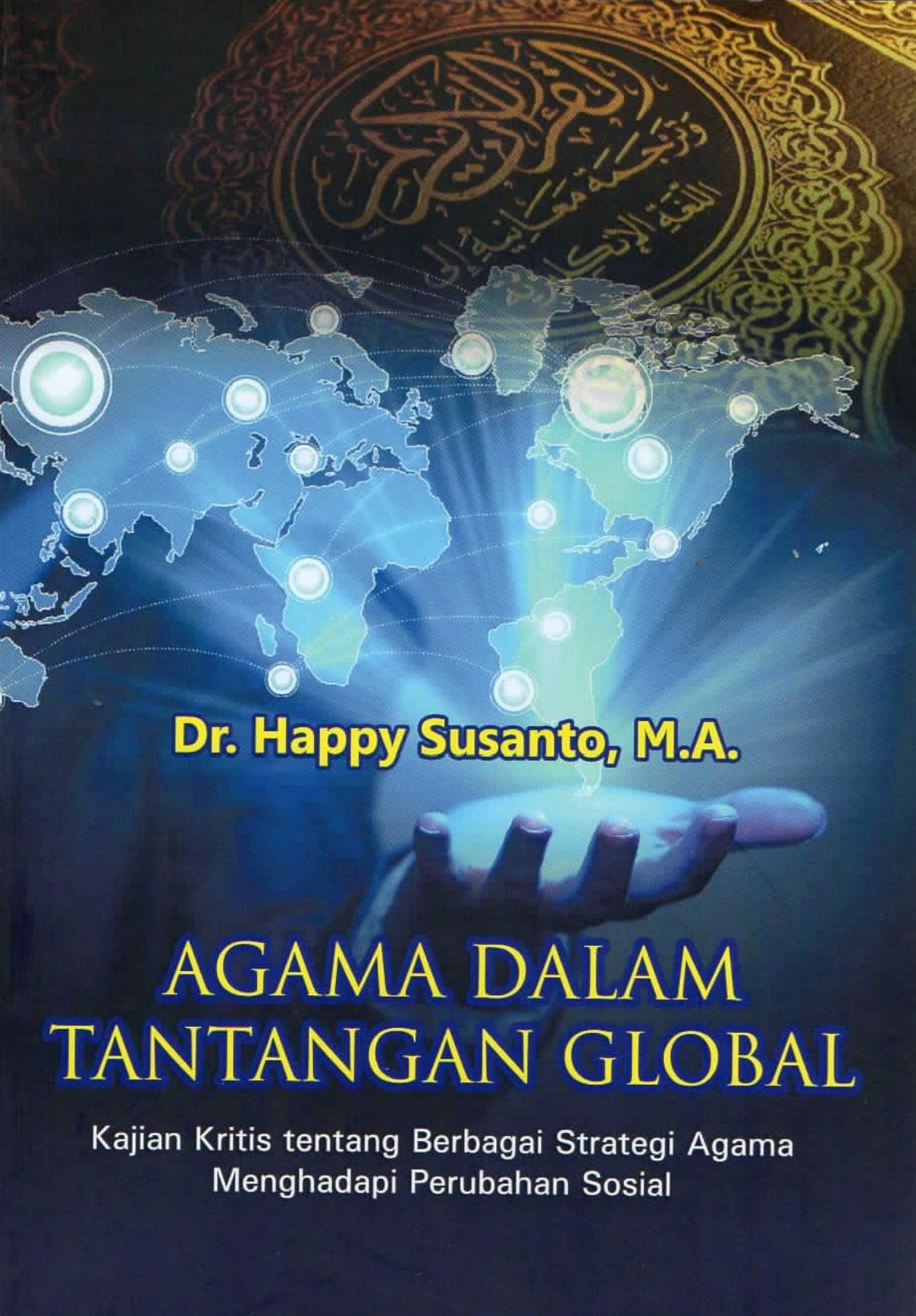




Dr. Happy Susanto, M.A.

AGAMA DALAM TANTANGAN GLOBAL

Kajian Kritis tentang Berbagai Strategi Agama
Menghadapi Perubahan Sosial

AGAMA DALAM TANTANGAN GLOBAL

*Kajian Kritis tentang Berbagai Strategi Agama
Menghadapi Perubahan Sosial*

Dr. Happy Susanto, M.A.

AGAMA DALAM TANTANGAN GLOBAL
Kajian tentang Berbagai Strategi Agama
Menghadapi Perubahan Sosial

Penulis

Dr. Happy Susanto, M.A.

Penyunting

Lia Amalia

Lay out

Siti Mukarromah

Penerbit

UMP Press

Jl: Budi Utomo 10 Ponorogo

Bekerjasama dengan

Kurnia Kalam Semesta

Yogyakarta

Cetakan I: 2016

ISBN: 978-602-278-020-5

KATA PENGANTAR

Syukur alhamdulillah, puji syukur ke Allah SWT atas limpahan rahmat dan berkah sehingga akhirnya tulisan ini dapat diterbitkan dan dinikmati oleh pembaca. Dalam hemat penulis, persoalan yang yang terus menarik perhatian para permikir adalah hubungan agama dan perubahan sosial. Hukum perubahan ini juga melanda agama. Islam sebagai agama terakhir mengidentifikasi dirinya sebagai agama yang paling sempurna dan agama pamungkas juga harus mengatur strategi dalam menghadapi perubahan ini. Tidak cukup dengan mengatakan bahwa secara doktrinal Islam adalah agama abadi yang mampu mengatasi dan beradaptasi dengan perubahan, namun juga harus dibuktikan dengan nyata bahwa ajaran-ajaran mulia Islam mampu menjadi petunjuk, mengarahkan, dan mencerahkan terhadap perubahan tersebut.

Pembuktian keunggulan Islam ini harus dibuktikan dengan cara “mengoperasionalkan” Islam di berbagai bidang kehidupan, misalnya dari para pemikir Islam harus

mampu melahirkan berbagai pemikiran dan hasil karya yang terinspirasi dari ajaran agama ini. Di samping itu umat Islam harus sadar bahwa Islam saat ini suka atau tidak telah menjadi teks terbuka yang bisa dibaca dan dimaknai siapa saja yang membacanya. Tidak jarang kita mendengar, banyak ilmuwan non Muslim, sebut saja ilmuwan Barat, yang melahirkan karya-karya fenomenal karena terinspirasi oleh Al-Quran. Kitab suci ini telah menjadi teks terbuka, atau lebih tepatnya telah menjadi petunjuk (*guidance*) bagi orang-orang yang bertakwa. Kekhususan petunjuk bagi orang yang bertakwa ini ternyata melebar disebabkan oleh perkembangan zaman, yaitu oleh perkembangan transportasi dan telekomunikasi. Saat ini setiap orang bisa mengakses dan membaca Al-Quran dari mana saja termasuk oleh orang-orang non Islam. Mudah di analogikan seperti tanda lampu lalu lintas di jalan. Tanda-tanda tersebut sangat membantu para pemakai jalan untuk sampai ketempat tujuan. Barang siapa yang membaca tanda itu pasti akan sampai ke tujuannya. Namun harus tetap diingat bahwa tanda tersebut tidak ikut mengantarkan, karena tanda itu tetap berdiri ditempatnya. Hanya arah dan pengetahuan yang diberikan kepada pemakai jalan dan diikuti dengan benar akan mengantarkan kepada tujuan.

Demikian halnya dengan Al-Quran, yang saat ini bisa dibaca oleh siapa saja dan menjadi petunjuk bagi yg membacanya, tak terkecuali orang-orang Barat. Maka menjadi penting adalah, *pertama*, umat Islam harus berinstrospeksi diri apakah selama ini sudah membaca kitab mulia ini dan mengikuti apa yang dikatakan. Kita juga harus berpikir dan menyadari sepenuhnya bahwa apakah bacaan

dan pemaknaan yang telah dilakukan akan memperkaya makna dari ajaran tersebut atau justru mempersempitnya. *Kedua*, melakukan pembacaan secara lebih mendalam sehingga akan ditemukan makna-makna baru yang sangat dibutuhkan untuk mencerahkan dan mewarnai perubahan zaman, dan *ketiga*, lebih mengopersionalkan dan membumikan nilai-nilai ajaran Al-Quran dalm kehidupan sehari-hari.

Ragam tantangan inilah sebenarnya yang banyak menginspirasi penulis dalam buku ini. Tulisan dalam buku ini merupakan kumpulan tulisan yang pembaca bisa melihat dan merasakan merupakan bentuk reaksi terhadap perubahan yang ada dalam jangka waktu yang lama, oleh karena itu akan sering ditemukan pembahasaan yang berulang-ulang dan bisa jadi mengurangi kenikmatan pembaca. Untuk itu penulis mohon maaf yang sebesar-besarnya. Sumber tulisan ini beragam, artinya tulisan ini adalah tulisan yang sudah tersebar di berbagai tempat, misalnya di jurnal-jurnal terakreditasi maupun tidak seperti *Jurnal Tsaqafah* dan *Jurnal Kalimah* Unida Gontor, *Jurnal Millah* Universitas Islam Indonesia, *Jurnal Muaddib* dan *Jurnal Istawa* serta tulisan-tulisan yang terhimpun dalam Prosiding dan seminar di lingkungan Universitas Muhammadiyah Ponorogo. Maka dengan terkumpulnya tulisan ini kami mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada para pengelola jurnal tersebut di atas dan para pihak yang telah membantu penyempurnaan buku ini.

Penulis juga mengucapkan terimakasih yang sedalam-dalamnya kepada Rektor Universitas Muhammadiyah ponorogo beserta jajarannya, Ketua Badan Pembina Harian

Universitas Muhammadiyah dan anggota, sahabat-sahabat yang ada di Fakultas Agama Islam, Pascasarjana Pendidikan Agama Islam dan ketua LPPM Universitas Muhammadiyah Ponorogo yang telah mendorong dan membantu terwujudnya buku ini. Terima kasih yang tak tergambarkan kepada *My lovely family*: Istriku yang tercinta Lia Amalia dan anak-anakku yang tersayang: Nabil Ahmad Syafiq dan Nabhan Ahmad Syauqi. Tanpa kalian semua karya ini mustahil akan terwujud. Kepada para pembaca, kritik dan saran membangun sangat dinanti-nantikan guna menyempurnakan tulisan-tulisan ini. Selamat membaca dan terima kasih.

Penulis

Happy Susanto

DAFTAR ISI

Kata Pengantar.....	iii
Daftar Isi.....	vii
1. Mencari Model Pengetahuan Teistik (Pergulatan Sains Dan Agama).....	1
2. Sekulerisasi Dan Ancaman Bagi Agama	27
3. Pluralitas Agama Dalam Perspektif Permainan (Analisis Pemikiran H.g. Gadamer).....	43
4. Filsafat Manusia Ibnu Arabi.....	61
5. Menimbang Kembali Kritik Akal Muhammad Arkoun.....	87
6. Kritisisme Sejarah Teologi Barat	119
7. Muhammadiyah Dan Politik	145
8. Rekonstruksi Hubungan Agama Dan Ilmu Pengetahuan Menuju Pendidikan Berkemajuan....	161

9. Saintisme Studi Agama-Agama Di Barat	
Abad Pencerahan.....	179
10. Agama Dalam Tantangan Dunia Global	199
Tentang Penulis.....	207

MENCARI MODEL PENGETAHUAN TEISTIK (Pergulatan Sains dan Agama)

A. Pengantar

Secara historis memang tidak bisa kita pungkiri pernah terjadi ketegangan antar sains dan agama bahkan sampai pada titik yang sangat ekstrim sebagaimana yang pernah dialami Galileo dan beberapa ilmuwan lainnya. Dari kalangan saintis juga ada kesinisan dalam memandang agama. Kemajuan ilmu pengetahuan terutama di bidang sains dan agama dinilai tidak ada kaitannya dengan agama.¹ Namun ketegangan ini mulai mencair ketika ada kesadaran bahwa dua sumber pengetahuan yaitu agama dan sains sama-sama menghadirkan kebenaran. Mulai ada kesadaran bahwa keduanya harus melakukan dialog

¹ Ketegangan ini paling tidak bisa kita lihat dari ungkapan Richard Dawkin, seorang ahli evolusionis yang secara terang-terangan mewasiatkan pada anaknya untuk selalu memegang fakta karena fakta adalah sumber utama sains dan keharusan menjauhi tiga hal yaitu tradisi, otoritas dan wahyu. Lihat dalam artikel, Zainal Abidin Bagir, *Richard Dawkins, Tukang Pukul Darwin*, KCM, 2006

untuk bersama-sama menjelaskan tentang semua yang terjadi di alam semesta ini. Dalam perspektif agama apa yang terjadi di dunia ini pasti Tuhan memiliki tujuan sebagai pembelajaran dan pengetahuan bagi manusia. *God is not playing a dice* (Tuhan tidak sedang bermain dadu). Segala sesuatu di dunia ini diciptakan dengan tujuannya sendiri-sendiri. Sementara itu di bidang sains muncul kesadaran bahwa keterbatasan sains dalam metodologinya ternyata dapat diisi oleh agama. Maka saat ini berkembang sains yang berbasis ketuhanan (*theistic science*). Ilmuan sains saat ini sadar bahwa pandangan ilmiah tidak saja mempengaruhi pilihan teori mereka namun juga aturan dimana mereka menerapkannya pada sains. Ilmuan yang ateis mungkin tidak akan terlalu peduli jika hasil kerja mereka digunakan untuk merusak alam semesta ini. Maka agama menemukan signifikansinya di sini, yaitu pentingnya moralitas sains. Tulisan ini akan menyajikan persoalan seputar sains dan agama termasuk tinjauan filosofis yang melatari perdebatan tersebut. Di samping itu juga akan memaparkan model-model pendekatan sains dan agama yang pernah ditawarkan oleh para ilmuan maupun teolog serta meninjau ulang secara epistemologis kedudukan sains dalam Islam.

B. Sains, Filsafat dan Agama

Kata sains dalam kamus berasal dari kata latin *scire* yang artinya mengetahui.² Secara bahasa kata ini menunjuk pada

² Lihat, *Webster's New world Dictionary of the American Language*, Cleveland and New York, The World Publishing Company, 1962, hal. 1305

fakta atau keadaan mengetahui yang dibedakan dengan kepercayaan. Kemudian kata ini mengalami perkembangan makna yaitu menjadi pengetahuan sistematis yang berasal dari observasi, kajian dan berbagai rangkaian eksperimen untuk menentukan sifat dasar dari fakta. Terjadi pergeseran pemaknaan dari sains yang mengacu pada pengetahuan yang umum (*knowledge*) menuju pada pengetahuan yang sistematis yang bisa di observasi inderawi (empirik). Pada perjalanan selanjutnya sains dimaknai sebagai pengetahuan yang sistematis tentang alam dan dunia fisik.

Pembatasan ranah pengetahuan sains yang bersifat fisik dan empiris ini menyebabkan pandangan dunia yang sukaristik-materialistik. Kosmologi yang ditawarkan sains tidak memperkenalkan unsur-unsur spiritual yang menjadi basis dasar kosmologi tradisional. Kosmologi saintifik memperkenalkan Matahari sebagai pusat tata surya yang dikelilingi tidak saja planet Bumi namun berbagai planet lainnya. Tata surya kita selanjutnya hanya menjadi bagian kecil dari alam semesta yang didalamnya berisi jutaan galaksi yang terus mengembang dan menjauhi satu sama lain. Hawking, seorang ilmuwan fisika terkenal menyebutkan alam semesta yang terus mengembang ini merupakan salah satu revolusi intelektual terbesar abad ini.

“The discovery that universe is expanding was one of the great intellectual revolutions of the twentieth century. With hindsight, it is easy to wonder why no one had thought of it before. Newton and others should have realized that a static universe would soon start to contract under the influence of gravity. But suppose

instead that universe is expanding.”³

Alam semesta ini diyakini terjadi tanpa campur tangan Tuhan dan hukum yang terjadi berasal dari dalam dirinya sendiri dan bukan berasal dari luar dirinya. Sedangkan manusia dipahami sebagai sebuah sistem biologis yang rumit dan kompleks yang tidak memiliki kedudukan istimewa karena hanya menjadi bagian kecil dari kehidupan ini. Manusia dipahami bukan sebagai rencana besar Tuhan namun sebagai proses yang muncul secara alamiah dan kebetulan. Hal ini sangat berbeda di banding pengetahuan agama yang melihat manusia sebagai citraan Tuhan sehingga menjadikannya wakil di Bumi ini.

Sains melihat semua yang terjadi di alam ini dengan corak positivistik telah banyak mereduksi substansi dan hakekat manusia yang dalam dunia filsafat dan agama memiliki sifat-sifat yang unik seperti jiwa, hati, ruh dan bukan hanya sekedar sistem syaraf yang bersumber pada otak saja. Cara pandang sains yang positivistik ini mengancam kedudukan manusia sebagai makhluk bebas yang memiliki moral dan nurani dalam bertindak yang dalam konteks sains hal tersebut dinilai tidak nyata bahkan hanya ilusi. Namun pada titik tertentu ternyata sains juga mengalami pergeseran memasuki wilayah filsafat dan agama. Pembatasan yang ketat pada bidang empiris atau fisik ternyata membentuk pandangan dunia yang materialistik yaitu bahwa yang nyata (*real*) itu adalah yang material. Sains ternyata bergeser dari wilayah fakta menuju

³ Stephen Hawking, *A Brief History of Time*, New York, Bantam Book, 1988, hal. 52-53

spekulasi. Dengan menegaskan bahwa yang *real* adalah hal-hal yang bersifat material maka sains menolak realitas-realitas metafisik atau spiritual.⁴

Di sinilah perbedaan antara sains dan filsafat. Jika sains dalam basis keilmuannya mengandalkan pengamatan indrawi dengan meneliti fakta-fakta maka filsafat mengandalkan penalaran rasional dengan meneliti ide-ide. Namun berbeda bukan berarti mereka tidak ada kaitannya sama sekali. Banyak teori yang berlaku di dunia sains mengambil inspirasi dari filsafat seperti terpengaruhnya sains modern oleh positivisme. Demikian juga banyak pandangan filosofis yang merupakan refleksi dari teori-teori ilmiah sebagaimana yang terjadi pada logika positivisme dan filsafat analitik.⁵ Filsafat juga merupakan pengetahuan sistematis yang tidak hanya membatasi pada pengetahuan fisik saja tapi juga hal-hal yang metafisik. Maka di dunia epistemologi Barat yang meragukan status ontologis ide-ide, filsafat tidak disebut sains sementara dalam epistemologi Islam yang mengakui status ontologi ide-ide, filsafat masuk ke dalam kategori ilmu. Namun filsafat pada proses penelitiannya memang lebih banyak melibatkan penalaran akal atau rasionalitas dari pada pengamatan inderawi.⁶

Dari keterangan di atas dapat kita pahami bahwa sains yang berdasar pada pengamatan inderawi dapat mem-

⁴ Mulyadi Kartanegara, *Ketika Sains Bertemu Filsafat dan Agama*, dalam *Relief Journal of Religious Studies*, Yogyakarta, Volume I, Nomer I, 2003, hal. 68. Lihat juga dalam bukunya, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, Bandung, Mizan, 2002, hal 80-90 dan 147-156

⁵ Ibid, hal 69

⁶ Ibid.

bangun pandangan dunia begitu juga filsafat. Dengan jangkauan wilayah yang lebih luas, yaitu tidak hanya fisik namun juga metafisik maka pandangan dunia filsafat jauh lebih luas dan komprehensif. Pandangan dunia filsafat ini mampu melengkapi keterbatasan sains. Dalam pandangan filsuf manusia memiliki kedudukan yang sangat mulia dan tidak hanya terdiri dari unsur-unsur mekanis saja. Manusia memiliki kemampuan untuk menjadi makhluk yang bermartabat dengan mendasarkan pada tindakan-tindakan moral dan nurani yang juga memiliki kebebasan kehendak. Selain unsur-unsur tersebut hal terpenting yang dimiliki manusia adalah kesadaran diri dan akal yang bisa menemukan muara hidupnya pada kehidupan spiritual yang hal ini diyakini bisa menjamin tidak hanya kehidupan di dunia namun juga kehidupan setelah dunia.

Sementara itu basis pandangan dunia agama mendasarkan diri bukan pada pengamatan inderawi ataupun penalaran logis dan rasional namun berdasarkan wahyu. Dunia ini dipahami bukan sebagai realitas yang independen namun sebagai tanda kebesaran Tuhan. Seluruh penciptaan yang Tuhan yang ada dalam alam semesta ini mempunyai tujuan untuk menunjukkan kebesaran-Nya, di samping sebagai pelajaran bagi manusia. Maka alam semesta ini dalam terminologi Iqbal disebut sebagai “medan kreatif” Tuhan. Mempelajari alam akan sama dengan mempelajari cara Tuhan mencipta, tujuan penciptaan dan “tingkah laku atau sunat” Tuhan ⁷. Berkaitan dengan manusia agama juga mendudukan manusia pada tempat yang istimewa.

⁷ Ibid, hal 72

Manusia diangkat Tuhan sebagai wakilnya di Bumi yang mempunyai wewenang untuk mengatur dan melestarikan Bumi. Sebuah kedudukan yang tidak pernah diberikan oleh pengetahuan manapun termasuk filsafat humanisme. Namun kewenangan dan keistimewaan manusia ini juga dibebani oleh peraturan-peraturan hidup atau hukum agama agar hidup manusia mencapai keselamatan.⁸

Dari penjelasan di atas kita bisa melihat bahwa agama memiliki signifikansi di atas sains yang hanya menjelaskan realitas empirik maupun filsafat yang berdasar pada pengetahuan rasional. Agama yang banyak berbicara dengan bahasa simbol dan mistis tentu akan sangat memperkaya dan melengkapi dua sumber pengetahuan yang terbatas. Maka di sinilah agama menemukan signifikansinya sebagai puncak pengetahuan yang tidak hanya menjamin keselamatan hidup di dunia namun juga di akhirat.

C. Arthur Peacocke dan *Critical Realism*

Peacocke dalam bukunya *Intimation of Reality*⁹ mencoba menggambarkan sains dan agama sebagai dua entitas yang memiliki persamaan dan perbedaan. Ia menyadari bahwa saat ini kita hidup dalam pola kehidupan sains yang sangat mempengaruhi pandangan kita terhadap dunia. Dalam bukunya yang lain Peacocke juga mengatakan bahwa kita saat ini memang sudah tidak bisa dilepaskan dari sains bahkan untuk memandang Tuhan sekalipun. "*Today it is*

⁸ Ibid, hal 73

⁹ Arthur Peacocke, *Intimation of Reality*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984

scientific worldview that constitutes the challenge to received understanding of nature, humanity and God..."¹⁰. Dalam konteks seperti ini sains menantang agama untuk melihat kembali rumusan-rumasan tentang dunia agar mudah dimengerti dan masuk akal. Sains menantang teologi untuk bersama-sama memaparkan bagaimana dunia ini sebenarnya dibangun dan bagaimana kehidupan ini akan berjalan.

Dalam buku *Theology for a Scientific Age*¹¹ dengan tegas Peacocke memakai realisme kritis (*critical realism*) dalam membaca sains. Yang dimaksud dengan realisme kritis adalah suatu kepercayaan bahwa sains adalah usaha untuk melukiskan realitas, namun pelukisan realitas tersebut tetap memberikan peluang untuk adanya perubahan secara bertahap di dalam penerimaan kebenaran teori-teori ilmiah. Tentu saja pemahaman ini berbeda dengan pemahaman mengenai realisme pada umumnya yang berkeyakinan bahwa apa yang dilukiskan oleh sains adalah mutlak benar. Realisme kritis sangat menghindari klaim mengenai kebenaran absolut dari sebuah teori ilmiah. Ia mengatakan:

"A philosophical view of science and/or theology which assert that our knowledge of the world refers to the way-things-really-are, but in a partial fashion which will necessarily be revised as that knowledge develops."¹²

Definisi di atas menggambarkan keinginan Peacocke

¹⁰ Arthur Peacocke, *Path of Science toward God*, Oxford: Oneworld, 2002, hal 15

¹¹ Arthur Peacocke, *Theology for a Critical a Scientific Age*, Minneapolis: Fortress Press, 1993

¹² Ibid, hal, 12

untuk menjadikan sains sebagai usaha menggambarkan realitas yang memiliki sifat terbuka kritik dan masukan dari teori-teori lain untuk bisa menjadi lebih berkembang.

Peacocke sadar bahwa semua teori termasuk teori ilmiah sebenarnya tidak sepenuhnya obyektif dan selalu memiliki sifat laten yaitu kondisi sosial yang melingkupinya. Teori ilmiah secara sosial merupakan pandangan-pandangan yang kontekstual, maka sains harus dipahami sebagai usaha sosial yang terus menerus untuk menggambarkan realitas ini dengan melibatkan interaksi personal, sosial, intelektual dan kultural yang kompleks. Pada setiap teori selalu terkandung subyektifitas ilmuan, maka usaha untuk mencari penggambaran realitas yang obyektif harus dipahami bukan sebagai usaha yang menyeluruh namun parsial. Spesialisasi ilmu dalam sains seperti fisika, biologi, kimia dan lainnya menunjukkan bahwa para ilmuan ingin menggambarkan realitas berdasarkan pada titik pijak masing-masing. Jadi para ilmuan memiliki model dan bentuknya sendiri-sendiri dalam menggambarkan dunia ini.

“.....a model in science is a systematic analogy postulated between a phenomenon whose laws are already known and the one under investigation. Moreover, recognition of the metaphorical nature of scientific language entails an acceptance of its reversibility in seeking to explore a world only partially and imperfectly understood.”¹³

Model dalam sains seharusnya bersifat terbuka dan dapat di revisi untuk keperluan penyelidikan dan peng-

¹³ Arthur Peacocke, *Theology....*, hal 14

amatan lebih lanjut. Seorang saintis harus tetap sadar bahwa apa yang tengah dilakukan merupakan usaha yang jauh dari kesempurnaan dan hanya bentuk usaha parsial saja. Usaha yang dilakukan harus selalu terbuka dari segala kemungkinan yang berbeda.

“A model cannot easily be separated from its theory, and good model is one that can be interpreted so as to allow for development of theory to suggest new possibilities for investigation and to predict and accommodate new observations.”¹⁴

Yang menarik dari konsep Peacocke adalah pemaknaan bahwa aktifitas sains merupakan aktifitas berteologi. Pandangan teologi yang biasanya selalu menekankan pada otoritas kitab suci, otoritas komunitas dan kebenaran internal yang sangat susah menerima kebenaran dari luar harus mencoba membuka diri pada berbagai perkembangan yang terjadi di luar ketiga hal tersebut. Peacocke memberikan beberapa rumusan untuk mengembangkan teologi agar lebih berkembang dan terbuka. *Pertama*, dunia ini harus dipahami sebagai dunia yang kompleks dan bukan dunia yang simplistik. Doktrin teologi biasanya terlalu sederhana dalam memahami dunia ini dengan menyerahkan segalanya sebagai urusan Tuhan. Namun sains melukiskan bahwa dunia ini terdiri dari entitas yang beragam, struktur dan proses. Dunia ini tidak hanya dihuni oleh makhluk hidup yang produktif namun juga oleh makhluk yang sudah mati yaitu makhluk-makhluk zaman purba yang

¹⁴ Arthur Peacocke, *Intimations of....*hal, 31

juga sangat berguna menjelaskan alam ini.

*"The world, past and present, displays a rich, cornucopian variety in its constituent entities, structure and process. Its manifest remarkable diversity, fecundity and multiple levels of complexity."*¹⁵

Kedua, dunia harus dipahami sebagai sebuah Sistem yang didalamnya terdiri dari berbagai sistem yang saling terkait satu sama lain. Keadaan ini memunculkan pemahaman bahwa dunia ini satu namun didalamnya terdapat beragam bagian yang saling terkait (*the world: one and many*). Dari bagian-bagian itu memiliki hubungan hirarki yang kompleks namun direduksi dalam sebuah Sistem.

*"The natural and (and human (science) give us more and more picture of the world as consisting of complex hierarchies, a series of levels of organization of matter in which each successive member of the series is a whole constitute of parts preceding it in series. The wholes are organized systems of parts that are dynamically and spatially interrelated."*¹⁶

Ketiga, dunia ini harus dipahami dalam kerangka proses menjadi (*becoming*), dan bukas proses yang sudah jadi. Mahkluk hidup di dunia ini muncul secara bertahap. Menurutny saat ini kita sudah dihadapkan pada bukti-bukti biologis, palaentologis, arkeologis dan historis yang menunjukkan tahapan-tahapan kehidupan yang terjadi

¹⁵ Ibid, hal 40

¹⁶ Ibid, hal 48

di dunia ini. Tahapan kehidupan ini menunjukkan bahwa makhluk hidup berproses menuju kapasitas yang lebih tinggi yaitu kesadaran, sensitifitas dan tanggung jawab moral.

*"There was no golden age, no perfect past, no individual-Adam and Eve-from whom all human beings have descendent and declined and who were perfect in their relationship and behavior. We appear to be raising beasts rather than fallen angels-rising from an amoral innocent state to the capability of moral and immoral action."*¹⁷

Ketiga hal ini lah diharapkan oleh Peacocke dapat menjadi pertimbangan teologi untuk menjadi lebih berkembang dan terus bisa mengikuti perubahan zaman. Sebagai seorang biokimiawan, ia merasa perlu menunjukkan bahwa sains juga memiliki keterbatasan, dan sebagai seorang teolog ia mencoba bagaimana membuat ajaran-ajaran agama itu selalu dapat dipahami oleh masyarakat yang dinamis, meski ia sadar banyak orang yang menentang ide-ide tersebut.

D. Model Hubungan Sains dan Agama

Isu mengenai hubungan sains dan agama menarik berbagai ilmuwan dan teolog. Seperti penjelasan di atas, Peacocke memberikan kontribusi kepada agama dengan cara ia mengkritik relisme absolut dan juga mengkritik ketertutupan teologi dalam mengikuti perkembangan zaman. Berikut ini pembahasan selanjutnya akan difokuskan dengan melihat pergulatan mencari hubungan antara

¹⁷ Ibid, hal 78

sains dan agama yang akan mengkaji pemikiran Ian G. Barbour, John F. Haught, dan Willem B. Dress. Ketiga tokoh besar ini mewakili keilmuan masing-masing mencari format hubungan agama dan sains. Ian Barbour adalah seorang guru besar dalam disiplin ilmu fisika dan teologi sekaligus dan John F. Haught adalah guru besar teologi sementara itu Willem B. Dress adalah seorang ahli filsafat sains dalam perspektif Protestant liberal. Ketiganya memiliki model alternatif dalam memandang hubungan sains dan agama yang akan dibahas secara bersama-sama, meski pada bagian tertentu mereka juga memiliki perbedaan.

1. Konflik

Kata konflik digunakan oleh ketiga ilmuwan tersebut yang melihat bahwa agama dan sains tidak hanya dua hal yang berbeda namun sepenuhnya bertentangan satu sama lain. Seseorang ketika menjatuhkan posisinya pada sains maka ia tidak bisa serta merta mendukung agama karena dua hal ini pada dasarnya berbeda. Ranah keilmuan sains berbeda dengan ranah keilmuan agama. Sains mampu membuktikan pandangan dan kepercayaannya dengan jelas sementara agama tidak. Keberadaan Tuhan tidak menuntut untuk dibuktikan secara konkrit, sementara sains menuntut semua hipotesis dan teori yang dikemukakan dapat dibuktikan dalam kenyataan. Perspektif konflik ini kemudian memecah masyarakat Barat menjadi dua golongan yaitu golongan *Biblical Literalism* dan golongan *Scientific Materialism*. Golongan pertama percaya bahwa apa yang tertulis dalam kitab suci berlaku abadi dan universal (*inerrant through*) yang mampu memberi kepastian pada setiap masa

yang terus berubah. Sementara golongan kedua meyakini kalau metode ilmiah adalah satu-satunya cara yang tepat untuk mendapatkan pengetahuan dengan benar. Golongan ini percaya bahwa hanya realitas yang nyata dan dapat dibuktikan secara material saja yang dianggap benar.¹⁸

Model ini (baca: model konflik) biasanya menghadirkan fakta sejarah yang menunjukkan ketidakharmonisan hubungan sains dan agama, misalnya konflik antara teori evolusi dan teori penciptaan dan konflik antara gereja dengan Galileo pada abad ke-19.¹⁹ Namun sebenarnya masih banyak konflik lain yang terjadi antara agama dan sains terlebih pada persoalan-persoalan yang mendasar seperti pertanyaan mengapa alam ini begitu kompleks, apakah alam semesta mempunyai tujuan dan apakah agama bertanggung jawab dan dapat mengatasi krisis alam dan sosial. Para saintis yang kebanyakan ateis memilih pada tipologi konflik ini dan tentu melihat keunggulan sains di banding agama.

2. Independen, Kontras dan Pemisahan

Istilah independen, kontras dan pemisahan (*separation*) adalah istilah yang mewakili ketiga ilmuwan tersebut. Independen pada Barbour, kontras pada Haught dan pemisahan pada Dress. Istilah-istilah tersebut memiliki makna yang kurang lebih sama. Ketiga orang ini berpendirian bahwa

¹⁸ Ian G. Barbour, *When Science meets Religion*, Harper San Francisco, New York, 2000, hal. 11- 17

¹⁹ John F. Haught, *Science and Religion: from Conflict to Conversation*, Paulist Press, New York, 1995, hal. 10. Lihat juga dalam: Willem B. Dress, *Religion, Science and Naturalism*, Cambridge University Press, New York, 1996, hal. 46

agama dan sains mempunyai persoalan, metode dan wilayah sendiri-sendiri yang tentu saja masing-masing mempunyai kebenaran. Maka tidak dibutuhkan adanya hubungan, kerjasama maupun konflik antar keduanya karena mereka bekerja dalam wilayah masing-masing. Mereka berpendapat bahwa sains berusaha menjelaskan data secara obyektif sementara agama berbicara mengenai masalah eksistensi tatanan dan keindahan dunia serta pengalaman seseorang seperti kepercayaan dan keselamatan.

Sains senantiasa mengajukan pertanyaan objektif “bagaimana” sedangkan agama menghadirkan pertanyaan “mengapa” yang menunjuk pada pengertian tujuan, asal utama (*ultimate origin*) dan nasib. Dasar otoritas keduanya juga berbeda. Dasar otoritas sains adalah koherensi logis dan kesesuaian eksperimental sementara otoritas lahir dalam agama adalah Tuhan atau wahyu. Dalam cara kerjanya sains membuat prediksi secara kuantitatif dan bisa diuji berdasarkan rangkaian eksperimen, sementara agama lebih sering menggunakan bahasa metaforik-simbolik dan analogis.²⁰ Maka Dress melihat pemisahan ini bisa menghindari konflik antara agama dan sains. Sementara itu Haught melihat konflik yang terjadi lebih disebabkan karena upaya melampaui wilayah kerja (*conflasion*) anatr keduanya.²¹

3. Dialog, Kontak dan Adaptasi Parsial

Istilah ini juga merujuk pada ketiga ilmuwan di atas yaitu dialog pada Barbour, kontak pada Haught dan adaptasi

²⁰ Barbour, *When Religion.....*hal, 18

²¹ Haught, *Science and.....*hal. 13

parsial pada Dress. Ketiga istilah ini memiliki maksud yang kurang lebih sama yaitu upaya terjadinya hubungan antara agama dan sains. Barbour yakin dengan model dialog akan menemukan persamaan dan perbedaan antara keduanya. Dialog dilakukan untuk mencari konsep agama dan sains yang sebanding. Kesamaan antara agama dan sains menurutnya meliputi kesamaan pada segi metodologi dan konsep. Kesamaan metodologis ini misalnya bahwa cara sains tidak sepenuhnya obyektif sebagaimana agama juga tidak sepenuhnya subyektif serta tidak ada perbedaan yang absolut antara sains dan agama. Data obyektifitas sains sebenarnya dalam proses pengumpulannya juga melibatkan unsur-unsur subyektifitas. Subyektifitas ini terjadi pada asumsi teoritis yang digunakan dalam proses seleksi, penafsiran dan pelaporan. Sementara data agama seperti pengalaman, ritual dan kitab suci tidak sepenuhnya subyektif karena juga memiliki kriteria ilmiah seperti koherensi, komprehensi dan prinsip manfaat. Barbour dengan mengutip John Polkinghorne menyebutkan:

“Each is corrigible, having to relate theory to experience, and each is essentially concerned with entities whose unpicturable reality is more subtle than that of naïve objectivity.”²²

Sementara itu model *contact* atau hubungan Haught menjelaskan bahwa para agamawan dan para ilmuwan terjebak pada konflik dikarenakan mereka masuk melampaui wilayah kerjanya (*conflation*). Haught berbeda dengan

²² Barbour, *When Religion.....*hal, 26

Barbour tidak ingin mencari persamaan baik secara konsep maupun metodologis namun ia menyarankan keduanya untuk saling berhubungan meski tanpa melakukan penggabungan atau peleburan (*fusion*). Hubungan ini dilakukan agar kedua sumber pengetahuan ini dapat memperluas wawasan dan pengetahuan tentang alam ini.

“The contact approach looks for an open-ended conversation between scientist and theologians. The term “contact” implies coming together without necessarily fusing. It allows for interaction, dialogue, and mutual impact but forbids both conflations and segregation. It insists on preserving differences, but also cherishes relationship”.²³

Jadi hubungan yang dilakukan tidaklah mesti melakukan peleburan dan penyamaan karena biasanya penyamaan pandangan akan memposisikan satu berada di atas yang lain. Maka kedua sumber pengetahuan ini harus selalu kritis terhadap cara pandang masing-masing mengenai alam ini.

Sedangkan Dress memberikan konsep tentang adaptasi parsial antara agama dan sains. Model ini sebenarnya mencari kecocokan dan lebih menitik beratkan pada kesamaan dengan cara saling mengisi kekurangan masing-masing. Harus diakui agama dan sains sama-sama membutuhkan. Maka meletakkan keduanya dalam perspektif konflik sama halnya menunjukkan kekurangan masing-masing.²⁴

²³ Haught, *Science and.....*hal. 18

²⁴ Willem B. Dress, *Religion, Science and.....* hal. 93-106

4. Integrasi

Model keempat yang ditawarkan adalah integrasi (dalam Barbour dan Dress) atau konfirmasi (dalam Haught). Ini adalah model hubungan yang dinilai ideal dan paling harmonis antara agama dan sains. Model ini berusaha mencari titik temu persoalan-persoalan yang dianggap bertentangan antara keduanya. Model integrasi sebenarnya tidak jauh berbeda dengan model dialog karena dialog pada akhirnya akan berakhir pada integrasi. Misalnya Barbour menyatakan bukti adanya desain pada alam semesta adalah membuktikan adanya Tuhan. Alam semesta yang berisi Sistem yang didalamnya berisi berbagai sistem lain yang kompleks namun saling terkait tidak mungkin terjadi begitu saja. Ia membutuhkan Sang Kreator yaitu Tuhan.²⁵

Konsep di atas dalam terminologi Haught adalah sains memberikan konfirmasi tentang Tuhan sebagai sang Pencipta alam ini. Namun Haught sendiri mengingatkan agar para agamawan maupun ilmuan harus tetap hati-hati agar agama tidak terjebak pada kerja aktual sains (*the actual work of science*). Haught mengingatkan agar tidak memaksakan terjadinya penggabungan atau penyamaan konsep antara sains dan agama, yang hal ini tidak disadari oleh Barbour. Haught menegaskan konfirmasi yang terjadi antara sains dan agama tidak mesti dengan menjadikan agama sebagai sumber alternatif bagi hipotesis ilmiah, karena keduanya bisa terjebak pada peleburan ataupun konflasi. Agama menurut Haught seharusnya dipahami sebagai akar epistemologis bagi penemuan ilmiah yang bisa memberikan

²⁵ Barbour, *When Religion.....*hal, 27

keyakinan bagi para saintis tentang adanya rasionalitas dalam alam.²⁶

Demikianlah empat model hubungan agama dengan sains yang ditawarkan oleh ketiga ilmuwan tersebut yang sebenarnya juga mencerminkan kondisi sosio-kultur mereka yang merasa prihatin melihat perkembangan yang tidak harmonis antara masyarakat Kristiani dengan para saintis di Barat.

E. Ilmu Pengetahuan dalam Islam, Perlukah Integrasi?

Pada pemaparan sebelumnya telah kita lihat bahwa terdapat persoalan yang kompleks antara sains dan agama. Maka kita bisa melihat berbagai usaha baik yang dilakukan oleh para ilmuwan ataupun para agamawan (teolog) untuk menjembatani persoalan tersebut. Usaha yang dilakukan antara lain ingin melakukan pendekatan dengan cara dialog, adaptasi parsial hingga konfirmasi dan integrasi. Namun bagaimana sebenarnya posisi ilmu pengetahuan termasuk sains di dalam Islam. Maka yang akan kita paparkan di bawah ini adalah kedudukan sains dalam Islam yang juga merupakan problem epistemologis dalam analisa arkeologi pengetahuan.²⁷

Dilema perdebatan sains dan agama sebenarnya dalam dunia Islam tidaklah begitu signifikan, sebagaimana yang

²⁶ Haught, *Science and.....*hal. 23

²⁷ Konsep arkeologi pengetahuan diperkenalkan oleh Michel Foucault untuk menganalisa perkembangan pengetahuan dan keilmuan yang terjadi di Eropa. Arkeologi ini lebih menekankan pada kritik terhadap sejarah pembentukan ilmu-ilmu. Lihat dalam: Michel Foucault, *Archeology of Knowledge and the Discourse of Language*, New York, Harper and Row, 1972.

terjadi di Barat. Pembentukan ilmu di Barat selalu diwarnai ketegangan oleh *same* dan *other*.²⁸ Sementara perdebatan dalam dunia Islam lebih banyak dipengaruhi oleh faktor-faktor di luar doktrin Islam seperti faktor politik dan ekonomi, karena dalam Islam memang tidak ada pemisahan antara ilmu agama dan ilmu kemanusiaan. Kalau kita mau melihat kepada doktrin Islam bahwa segala sesuatu itu berpusat pada Tuhan (*God centered*). Maka pengetahuan dalam Islam akan bisa selalu menemukan dimensi sakralitasnya atau sebagai *sacred knowledge* karena mampu menemukan muaranya pada Tuhan. Kata '*ilm* dan berbagai turunannya dalam Al-Quran kerap digunakan dalam arti umum yaitu sebagai pengetahuan (*knowledge*) yang didalamnya termasuk arti makna sains-sains alam dan kemanusiaan (*sciences of nature and humanities*).²⁹

Kita akan sering menemukan dalam Al-Quran maupun hadis Nabi penggunaan kata '*ilm* merujuk kepada penge-

²⁸ Foucault sendiri membagi konsep pengetahuan menjadi *Savoir* dan *connaissance*. *Savoir* mengacu pada pengetahuan umum yang belum direfleksikan sementara *Connaissance* menunjuk pada korpus pengetahuan tertentu yang partikular dan spesifik. Dalam konteks *connaissance* ini lah terjadi dua istilah di atas yaitu *same* dan *other*. *Same* merupakan kumpulan pengetahuan yang dianggap memiliki kedudukan yang sama sehingga digunakan untuk membangun sebuah disiplin ilmu sementara itu *other* menunjuk pada proses pengeksklusian pengetahuan yang dianggap berbeda sehingga pada proses selanjutnya pengetahuan ini tidak digunakan karena dianggap bisa membuat kacau bahkan merusak. Foucault mencoba menjelaskan bagaimana pengetahuan dan teori itu menjadi mungkin. Ia tidak mementingkan isi pengetahuan namun dalam ruang tatanan seperti apa pengetahuan itu di bentuk dan ditetapkan. Lihat dalam: Michel Foucault, *The Order of Things*, London, Tavistock Publication, 1977.

²⁹ Mehdi Golshani, *Science and Sacred*, makalah yang disampaikan dalam International Conference on Religion and Science in the Post-Colonial World, Yogyakarta, 2003.

tahuan umum seperti dalam Q.S. 21:80, Q.S. 18:65 dan Q.S. 2:102. Sementara dalam hadis kita menemukan perintah kewajiban untuk mencari ilmu bagi setiap Muslim bahkan sampai ke negri Cina. Cina dalam konteks ini tentu bukan tempat untuk mengenal ajaran-ajaran Islam namun lebih dikarenakan tingkatan peradaban yang lebih mapan. Jadi tidak ada secara khusus dan tegas baik dalam ayat di atas maupun dalam hadis menunjukkan pencarian ilmu agama saja atau pun ilmu-ilmu yang bersifat umum.

Namun demikian terdapat juga pembatasan pencarian ilmu dalam Islam yaitu hanya mencari ilmu-ilmu yang berguna dan bermanfaat bagi kehidupan ini sebagaimana dalam Q.S. 2: 102. Hal ini juga ditopang dengan hadis Nabi tentang keharusan kita meminta pengetahuan yang berguna dan berlindung kepada-Nya dari pengetahuan yang tidak berguna. Kata berguna di sini harus dimaknai bukan dalam pengertian utilitarian namun harus dimaknai pada pengertian dasar untuk apa manusia diciptakan yaitu sebagai bentuk penyembahan dan peribadatan kepada sang Pencipta (Q.S. 51: 56). Peribadatan dalam konteks ini harus dimaknai secara inklusif yaitu tidak hanya terbatas pada ritus-ritus tertentu namun segala sesuatu yang menyenangkan Tuhan dan memberikan kesejahteraan bagi manusia, termasuk pencarian ilmu pengetahuan. Dalam hal ini pengetahuan dapat diartikan sebagai pengetahuan yang dibingkai oleh konteks pandangan dunia Islam yang teistik dan bukan sekedar praduga filosofis (*philosophical presupposition*).³⁰

³⁰ Ibid

Dalam sejarah manusia dapat kita lihat adanya usaha untuk menemukan kesatuan di balik keragaman yang tampak pada alam ini. Kesatuan gambaran alam yang padu dalam Islam ditemukan dalam konsep Tauhid. Ide keesaan atau kesatuan Tuhan ini adalah konsep dasar Islam yang berimplikasi kepada kesatuan ciptaan dan saling keterikatan satu sama lain (*interrelatedness*) yang pada gilirannya menunjukkan adanya kesatuan pengetahuan. Pandangan kesatuan terhadap ciptaan ini sangat diyakini oleh para ilmuwan Muslim masa lampau sehingga kita banyak menemukan seorang ahli agama ataupun filsuf yang sekaligus seorang saintis. Hal inilah yang jarang kita temukan di Barat apalagi pasca Renaisans. Di Barat terjadi spesialisasi ilmu yang ternyata telah menyebabkan fragmentasi pengetahuan. Telah terjadi dikotomi yang tegas terutama pada persoalan metodologi dalam ilmu-ilmu alam dan ilmu-ilmu kemanusiaan yang pada akhirnya menyebabkan kesusahan untuk merekonstruksi gambaran yang padu mengenai alam dan mempersempit ruang penyelidikannya.

F. Penutup

Dari penjelasan di atas dapat kita simpulkan bahwa dalam dunia Barat sains dan agama pernah mengalami masa-masa yang sulit. Maka dikotomi yang terjadi pada ilmu pengetahuan lebih pada persoalan Barat ketimbang persoalan Islam. Di Barat banyak terjadi pergulatan untuk mencari model hubungan yang baik diantara keduanya. Foucault menemukan dalam masyarakat Barat modern terdapat sebuah sistem pengetahuan yang dominan atau sistem kepercayaan utama yang menjadikan kelompok masyarakat mengeklusikan sebagian masyarakat lain. Masyarakat Barat modern menemukan iden-

titasnya dengan cara membedakan dirinya dengan masyarakat lain yang ini berimbas pada pembentukan ilmu-ilmu, pada pemilahan antara *same* dan *other*. Sesuatu yang sama mendapatkan posisi ilmiahnya sementara *other* atau *liyan* menjadi subordinat dan dianggap asing, aneh serta kacau. Dalam konteks ini lah terjadi pemisahan antara sains dan agama. Maka usaha integrasi yang dilakukan Barat adalah usaha yang wajar karena bagian dari kesadaran akan keterbatasan. Jika di dunia Islam terdapat pandangan dikotomik seperti di Barat, maka integrasi ilmu adalah sebuah keharusan, termasuk harus berani membongkar paradigma dikotomik ilmu-ilmu yang ada. Integrasi dalam Islam harus dimaknai sebagai bentuk pengembangan ilmu yang lebih luas, karena faktanya masyarakat Islam saat ini lebih banyak sebagai penikmat ilmu atau sains dari pada penyumbang dan *pioneer* keilmuan, dan bukan terjebak pada usaha untuk mendapatkan legitimasi ilmiah sebagaimana yang terjadi pada pengetahuan Barat yang akhirnya hanya melestarikan proses sekularisasi. Jika hal kedua ini yang kita lakukan maka keilmuan dalam Islam akan terus menjadi subordinal keilmuan Barat. Padahal yang paling substansial adalah bukan hanya metodologi sains yang menandai sains itu ilmiah atau tidak bahkan sakral atau sekular, melainkan metafisis sains yang melahirkan kategorisasi semacam itu. *Wallahua'lam*.

Daftar Pustaka

- Bagir, Zainal Abidin. *Richard Dawkins, Tukang Pukul Darwin*, KCM, 2006
- Barbour, Ian G. *When Science meets Religion*, Harper San Francisco, New York, 2000
- Dress, Willem B. *Religion, Science and Naturalism*, Cambridge University Press, New York, 1996
- Foucault, Michel. *Archeology of Knowledge and the Discourse of Language*, New York, Harper and Row, 1972
- *The Order of Things*, London, Tavistock Publication, 1977.
- Golshani, Mehdi. *Science and Sacred*, makalah yang disampaikan dalam International Conference on Religion and Science in the Post-Colonial World, Yogyakarta, 2003
- Haught, John F. *Science and Religion: from Conflict to Conversation*, Paulist Press, New York, 1995
- Hawking, Stephen. *A Brief History of Time*, New York, Bantam Book, 1988
- Kartanegara, Mulyadi. *Ketika Sains Bertemu Filsafat dan Agama*, dalam *Relief Journal of Religious Studies*, Yogyakarta, Volume I, Nomer I, 2003
- *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, Bandung. Mizan, 2002
- Peacocke, Arthur. *Intimation of Reality*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984
- *Path of Science toward God*, Oxford: Oneworld, 2002
- *Theology for a Critical a Scientific Age*, Minneapolis: Fotress Press, 1993

Webster's New world Dictionary of the American Language,
Cleveland and New York, The World Publishing
Company, 1962

SEKULERISASI DAN ANCAMAN BAGI AGAMA

A. Pengantar

Istilah sekularisasi memang selalu menarik untuk dibicarakan. Di Indonesia diskursus ini mencuat dan menjadi perbincangan hangat saat isu pembaharuan Islam digulirkan beberapa dekade yang lalu. Namun demikian saat ini orang lebih bisa melihat sekularisasi sebagai praktek sosial daripada sekedar wacana yang diperbincangkan. Sekularisasi biasanya disamakan dengan sekularisme meski sebenarnya berbeda karena keduanya menawarkan jawaban yang berbeda dari pertanyaan yang dilontarkan masyarakat. Argumentasi sekularisme biasa diperuntukkan pada bidang pengetahuan, nilai, dan tindakan yang tidak bergantung pada otoritas agama dan tidak penting untuk mengeluarkan agama dari otoritasnya dalam persoalan sosial dan politik. Sementara itu sekularisasi adalah proses yang berusaha menyisihkan pertimbangan dan otoritas agama tersebut.

Sekularisasi merupakan anak kandung dari modernisasi yang kemunculannya memiliki proses historis yang panjang. Sebagai suatu istilah, kata sekuler merupakan teks yang terbuka. Sebagai isme tentunya sangat bermakna jamak sama dengan istilah-istilah lain. Sekulerisasi sebagai proses maka dapat dilihat dampaknya dalam masyarakat yaitu menurunnya peran agama dalam kehidupan sosial. Maka sekularisasi bagi banyak pihak merupakan ancaman bagi eksistensi agama, meski ada juga yang mengatakan merupakan dampak yang tidak dapat dihindari dari proses modernisasi dunia. Makalah singkat ini mencoba untuk mengurai makna dan proses sekularisasi sebagai istilah yang kompleks dan pengaruhnya bagi agama-agama di dunia.

B. Modernisasi Dunia

Modernisasi adalah istilah yang baru untuk proses yang panjang dari perubahan sosial, yaitu perubahan masyarakat yang kurang berkembang yang memiliki ciri-ciri yang biasa menuju masyarakat yang berkembang.¹ Banyak pendapat tentang modernisasi. Ada yang berpendapat modernisasi adalah proses perubahan nilai-nilai, lembaga-lembaga, dan pandangan yang memindahkan masyarakat tradisional kearah industrialisasi dan urbanisasi.

Kautsky Jr menyebutkan bahwa modernisasi adalah proses yang terjadi dalam masyarakat di mana masyarakat mencapai keyakinan terhadap kontrol rasional dan ilmiah lingkungan fisik dan manusia serta diterapkannya tekno-

¹ Daniel Lerner, 1968, *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol 9-10, New York, The Macmillan and The Free Press, hal 386.

logi yang sesuai dengan tujuannya.² Sedangkan menurut Asaf Hussain modernisasi adalah proses peralihan dari karakteristik masyarakat tradisional ke masyarakat modern. Karakteristik tersebut adalah, peralihan dari peranan-peranan yang tersebar pada masyarakat tradisional menuju peranan-peranan spesifik, nilai-nilai yang partikularistik berubah menuju nilai-nilai universalistik, orientasi kolektif beralih ke orientasi diri sendiri, dan afektifitas digantikan oleh netralitas afektif.³

Aspek-aspek modernisasi yang terjadi dan membawa perubahan bagi masyarakat adalah urbanisasi, industrialisasi, sekularisasi, demokratisasi, pendidikan dan partisipasi media. Sedangkan Robert Bellah menjelaskan bahwa secara struktural modernisasi mendorong peningkatan dalam kompleksitas, efisiensi, adaptabilitas dan produktifitas. Sedangkan secara ideologis modernisasi mendorong meningkatkan harga diri individu dan haknya sebagai anggota penuh dan sama dalam suatu masyarakat.⁴

Samir Amin,⁵ seorang pengamat sosialis menyatakan adanya krisis dalam dunia modern yang ditandai oleh tiga kontradiksi yaitu, *pertama*, meningkatnya degradasi pekerjaan di dunia Industri, yakni penurunan ketrampilan

² Lihat dalam Imtiaz Ahmad (ed.), 1983, *Modernization and Social Change Among Muslims in India*, New Delhi, Manohar, hal: 83

³ Asaf Husain, 1984, *Political Perspective in the Muslim World*, London, Mac-Millan, hal: 13-14

⁴ Robert Bellah (ed.), 1965, *Religion and Progress in Modern Asia*, New York, The Free Press, hal: 173. Disamping itu Bellah juga menguraikan bagaimana tradisi Islam menghadapi masalah modernisasi dalam: *Beyond Belief: Esa-esai Agama di dunia Modern*, Jakarta, Paramadina, hal: 203-235.

⁵ Samir Amin, 1991, *Imperialism and Unequal Development*, New York, Monthly Review Press, hal: 29-37

kerja bersamaan dengan meningkatnya jumlah tenaga kerja. *Kedua*, kontradiksi berasal dari spesialisasi pekerjaan yang memerlukan keterampilan, dan *ketiga*, krisis kemanusiaan. Krisis ini muncul dari perubahan kepemilikan dan penguasaan kapital sehingga memunculkan satu kelas yang cenderung menjalankan kontrol bentuk kapital yang semakin terpusat.

Manning Nash, melihat modernisasi dengan cara yang agak berbeda. Menurutny modernisasi menyangkut pada tiga hal yaitu *pertama*, terjadinya atribut suatu perkembangan atau perubahan evolusioner. *Kedua*, dari perspektif sejarah modernisasi adalah proses perubahan dari feodalisme Barat ke masyarakat kapitalis Barat, dan yang *ketiga* modernisasi merupakan suatu program atau kebijakan elit bagi suatu negara baru.⁶

Kehidupan sosial modern ternyata membawa kontradiksi yang menimbulkan tujuan yang tidak sesuai. Bagi Agama, menurut Bellah, modernitas bukan sekedar sesuatu yang bersifat eksternal yang memerlukan penyesuaian diri atau tidak, karena modernitas mencakup suatu perasaan identitas yang berubah dan suatu cara baru menyikapi gambaran-gambaran yang ada. Di Dunia Barat, modernitas muncul tidak hanya dikawasan sains dan teknologi namun juga memasuki inti dari ajaran agama.⁷

⁶ Maning Nash, 1977, *Modernization: Cultural Meaning: the Widening Gap between the Intellectual and the Process*, dalam *Economic Development and Cultural Change*, Vol. 25, hal: 17

⁷ Robert Bellah, 1965, *ibid*, hal: 196

C. Sekularisasi

Bagi Islam modernisasi menyebabkan adopsi atau penerimaan terhadap sistem politik, hukum, dan pendidikan Barat. Sekularisasi muncul sebagai dampak dari proses yang lebih besar yaitu modernisasi yang berakar pada masa Pencerahan. Istilah ini memang muncul di dunia Barat saat nalar agama (*the age of Religion*) digantikan oleh nalar akal (*the age of Reason*). Sekularisasi adalah tantangan untuk memperkecil peran agama, namun proses ini saat ini susah untuk dihindari. Sekularisme adalah peningkatan konsentrasi pada dunia material dari pada dunia spiritual. Bagi masyarakat agama, seperti pada abad pertengahan sasaran utama pada dunia-nanti (*other worldly*), pada fase kehidupan setelah mati. Sedangkan pada masyarakat sekular, perhatian tertuju pada dunia sekarang atau dunia kini yang biasanya mengarah pada penguasaan benda-benda material.

Bell melihat bahwa masyarakat industri menghasilkan barang barang yang memainkan *game against fabricated nature*. Dunia ini beralih menjadi dunia teknikal, mekanis dan dirasionalisasikan.⁸ Mesin menjadi sangat berkuasa dalam kehidupan ini. Manusia menjadi binatang yang bekerja. Namun teknologi yang dihasilkan dari modernisasi ini juga berdampak positif seperti memperbaiki komunikasi dan informasi, kemudahan transportasi, terjadinya perubahan sosial, meringankan pekerjaan dan lain sebagainya. Namun Marcuse mengingatkan kita bahwa teknologi ini

⁸ Daniel Bell, 1978, *The Cultural Contradiction of Capitalism*, New York, Basic Book. Inc., hal 147

akan menentukan irama kehidupan kedepan. Menurutnya, kuantifikasi alam yang mengarah kepada eksplikasi dalam struktur matematis telah memisahkan realitas dari semua tujuan yang ada, yang menyebabkan pemisahan rigid yang benar dari yang baik dan ilmu dari etika. Marcuse mengkritik kemajuan sains teknologi telah membawa hilangnya dimensi kemanusiaan dalam hidup. Manusia hanya dilihat dari satu dimensi saja yaitu sisi kepenuhan kebutuhan materi dan rasionalitas.⁹

Sekularisasi seakan-akan sudah menjadi takdir dalam masyarakat modern. Masyarakat industri modern mengejar pertumbuhan ekonomi terus menerus, sehingga dampak yang terjadi adalah semakin kecilnya peran agama dalam masyarakat. Sekularisasi mengancam eksistensi agama yang menimbulkan dua dampak sekaligus, yaitu runtuhnya agama (*etgollerung*) dan hilangnya dimensi magis dari kehidupan ini (*die entzauberung der welt*) yang gejalanya menurut Weber¹⁰ dapat dilihat dalam masyarakat sebagai berikut: *pertama*, terjadinya pengalihan perhatian dari usaha-usaha agama *other worldly* kepada dunia ini dan menginvestasikan dunia ini dengan signifikansi positif yang baru. *Kedua*, bebasnya masyarakat dari "taman magis" arkaik dan menghilangkan kekudusan dunia yang kemudian dimanipulasi menjadi cara yang tidak berkhayal. *Ketiga*, sebagai hasil dari pertumbuhan kekayaan dan

⁹ Herbert Marcuse, 1966, *One Dimensional Man*, Boston, Beacon Press, hal; 146

¹⁰ W. Davis, 1987, *Religion and Development: Weber and the East Asian Experience*, dalam M. Weiner and S.P. Huntington (ed.), *Understanding Political Development*, Boston, Little Brown and Compagny, hal: 228

hedonisme pembangunan yang berhasil maka pengaruh agama mulai merosot.

Proses sekularisasi yang paling ditakuti biasanya adalah jatuh banggunnya komunitas agama, terjadinya perubahan struktur organisasi atau kelembagaan agama, dan perubahan dalam keyakinan, moral dan ritual. Sekularisasi mendapatkan jalan yang terbuka sejak terjadinya Revolusi Industri. Pemerintahan semakin menancapkan fungsinya dalam mengatur kehidupan masyarakat sehingga fungsi keluarga sebagai institusi semakin melemah dan pada tingkat agama semakin lemahnya kontrol terhadap tingkah laku serta semakin luasnya pengetahuan ilmiah.

Berger menyebut pluralisasi sebagai penyebab lemahnya kepercayaan masyarakat dan individu terhadap agama. Secara kelembagaan akan terjadi proses privatisasi agama. Masyarakat yang sudah terlanda pengetahuan ilmiah membuat dikotomi kehidupan sosial menjadi bidang umum dan pribadi sehingga agama berhasil memelihara dirinya sendiri sebagai suatu perwujudan makna pribadi.¹¹ Maka modernisasi masyarakat akan ditandai oleh kecenderungan dikotomis antara agama dan negara, otonomi ekonomi sebagai lawan norma-norma agama yang lama, terjadinya sekularisasi hukum dan pendidikan umum dan semakin menjauhnya masyarakat dari lembaga agama sebagai pusat kehidupan sosial.

Menurut Berger sekularisasi timbul karena terjadinya kehancuran secara masif *plausibilitas* definisi realitas

¹¹ Peter L. Berger, 1988, *Pluralitas Dunia Kehidupan Sosial*, dalam Hans D. Evers (ed.), *Teori Masyarakat: Proses Peradaban dalam Sistem Dunia Modern*, Jakarta, YOI, hal: 50

keagamaan tradisional. Sekularisasi memanifestasikan dirinya dalam kesadaran seseorang (sekularisasi subyektif) yang berhubungan pada tingkat struktur sosial dalam masyarakat (sekularisasi obyektif). Secara subyektif manusia mengalami ketidakpastian dalam masalah keagamaan dan secara obyektif manusia dipertentangkan dengan berbagai variasi keagamaan dan badan-badan penentu realitas yang lain.¹² Sekularisasi dalam masyarakat industri seperti ini merupakan proses yang takterelakkan yang selalu dikaitkan dengan pengetahuan ilmiah, teknologi dan ekonomi.

Beberapa negara industri di Barat meskipun mengambil bentuk organisasi sosialis yang melawan kapitalis sebenarnya adalah faktor pendorong kearah sekularisasi. Masyarakat industri dengan legitimasi ideologis yang berbeda-beda berfungsi hanya sebagai modifikasi proses sekularisasi global. Hal ini sama juga dengan propaganda anti-agama dan tindakan represif rezim Marxis yang sebenarnya secara alamiah mempengaruhi proses sekularisasi. Di India, sekularisasi mengambil bentuknya melalui pengeliminasian agama baik sebagai bentuk kriteria pertimbangan ataupun sebagai sumber inspirasi dan yang mendorong manusia memenuhi kepentingannya sendiri.

Berger menambahkan, sekularisasi merupakan satu bagian integral dari proses ekonomi modern yang ber-sumber pada peradaban Barat, yaitu kapitalisme industri.¹³ Dengan sekularisasi bagian-bagian masyarakat dan bu-

¹² Peter L. Berger, 1969, *The Social Reality of Religion*, London, Faber and Faber, hal: 129

¹³ Ibid, hal: 109

daya dijauhkan dari dominasi lembaga-lembaga dan simbol-simbol keagamaan. Dalam sejarah Barat modern, sekularisasi menemukan bentuknya melalui pengosongan pengaruh atau kontrol Gereja, yaitu melalui bentuk pemisahan gereja, atau emansipasi pendidikan dari otoritas eklesiastikal. Sementara itu jika ditinjau dari kebudayaan dan simbol-simbol, maka sekularisasi bukan sekedar proses struktural kemasyarakatan, namun sekularisasi sangat mempengaruhi seluruh kehidupan budaya dan ideasi, yang hal ini dapat ditelusuri dalam runtuhnya muatan keagamaan pada kesenian, filsafat, sastra dan yang paling fundamentalnya adalah bangkitnya ilmu sebagai suatu hal yang otonom.

D. Dilema Agama

Institusi yang paling besar mendapatkan dampaknya dari proses modernisasi dan sekularisasi ini adalah agama. Disatu sisi agama harus tetap memegang doktrin yang selama ini menjadi ruh kehidupannya untuk menjaga skralitasnya namun di sisi lain tuntutan kehidupan baru manusia yang meliputi ekonomi, pendidikan, kebudayaan dan sebagainya membutuhkan pertimbangan yang berbeda. Modernisme menawarkan pertimbangan-pertimbangan baru dalam menentukan keputusan masyarakat. Isme-isme besar seperti humanisme dan saintisme muncul menggeser otonomi agama. Bahkan pengamat seperti Bell menyebutkan bahwa agama bukanlah kebutuhan fungsional masyarakat, artinya tanpa agama masyarakat tetap akan berdiri. Agama di Barat, tegasnya hanya memiliki dua

fungsi yaitu sebagai penjaga pintu kejahatan dan memberikan kontinuitas dengan masa lalu. Bell menyebutkan modernisme sebagai suatu gerakan agama yang melanggar agama yang mengalihkan otoritas yang suci kepada yang profan.¹⁴

Dalam dunia Islam, Esposito menjelaskan bahwa pelaksanaan modernisasi membawa pada pengadopsian sistem politik, hukum dan pendidikan Barat yang sebenarnya dalam berbagai aspeknya belum tentu sesuai dengan ide-ide dan nilai-nilai Islam tentang politik, ekonomi, sosial dan budaya. Beberapa negara Islam mencoba merubah ideologi dan sistem pemerintahannya mengikuti Barat. Hal yang paling besar terjadi di dunia Islam adalah ketergantungan yang besar terhadap perekonomian dan sistem pendidikan.¹⁵ Kompleksitas modernisasi ini selalu berkaitan dengan masalah moral dan agama. Disatu pihak modernisasi dibanggakan karena mampu menciptakan nilai dan makna, namun ia juga ditakuti sebagai ancaman terhadap pola nilai dan makna yang telah ada.

Pada akhir abad ke -20 yang lalu dua orang futurolog yaitu Naisbit dan Aburdene masih yakin agama akan mengalami kebangkitan dan tetap menjadi pegangan masyarakat, namun afinitas agama mengalami perubahan. Kebangkitan agama ini akan muncul dalam bentuk lain seiring dengan perubahan yang terjadi di dunia. Gereja yang besar menjadi tidak menarik di Barat kecuali dalam

¹⁴ Daniel Bell, *op. Cit.*, hal: 157

¹⁵ Lihat Kata Pengantar John Esposito dalam Farhang Rajaei, 1986, *What is to be done the Enlightened Thinkers and Islamic Renaissance*, Houston, IRIS, hal: ix

era yang stabil.¹⁶ Kemunculan Era Baru (*new Age*) ini membawa pada gerakan kesadaran manusia yang kompleks tentang keesaan ciptaan, spiritualitas, kesadaran akan potensi manusia yang tak terbatas dan kesadaran untuk mengubah diri kearah yang lebih baik. Maka pada era tersebut munculah istilah *spirituality yes, organized religion no*.

Agama pada abad ke-21 akan terus berpacu dengan modernisasi sebagai tantangan yang sangat besar. Agama dihadapkan pada realitas masyarakat yang makin rasional yang bisa saja mengancam kelangsungan agama yang terlalu banyak dimuati oleh doktrin-doktrin, yang oleh orang modern dianggap tidak rasional. Secara internal rigiditas doktrin agama akan menjauhkan pemeluknya dalam mengadakan penyesuaian terhadap dinamika hidupnya. Bisa saja ini terjadi karena tidak dimungkinkannya pemahaman segar terhadap doktrin tersebut ataupun para pemeluk agama itu sendiri yang mengalami ketakutan untuk melakukan penyusaian karena dianggap bukan wilayah pemikiran manusia. Akibatnya pesona agama sedikit demi sedikit akan menurun digantikan modernisasi yang terus berkembang.

Sementara itu secara eksternal, kehidupan modern ditandai munculnya gaya hidup baru dan asing yang tidak begitu bersahabat dengan agama. Modernisasi yang melanda masyarakat akan membawa pada kehidupan yang mengutamakan benda, proses individuasi semakin kuat, lemahnya solidaritas, krisis ekologi yang semakin parah dan terjadinya relativisasi nilai-nilai yang sangat merendahkan.

¹⁶ John Naisbit and Patricia Aburdene, 1990, *Megatrends 2000*, New York, Avon Book, hal: 2 dan hal: 291-294

kan nilai ajaran agama. Kondisi ini akan menjadikan agama hanya sebagai ajaran moral dan juga menurunkan kadar fanatisme keberagamaan seseorang. Agama kemudian menjadi bukan satu-satunya panutan yang absolut.

Modernisasi memang bisa membebaskan manusia dari dogmatisme dan otoritas tradisional termasuk mengurangi peran agama terutama dalam bidang politik. Padahal dalam sejarah dan keyakinan Islam, Esposito menjelaskan bahwa agama Islam menempati posisi sentral dalam kehidupan masyarakat, yaitu sebagai ideologi negara yang didalamnya terdapat lembaga-lembaga negara. Agama Islam juga memiliki peran yang besar dalam bidang politik yang secara ideologis menjadikan umat Islam menjadi satu negara atau kerajaan, sebuah *religiopolitikal* yang besar dan utuh.¹⁷

Dengan hadirnya modernisasi memunculkan ideologi-ideologi nasionalisme, demokrasi, komunisme dan sosialisme sebagai ancaman bagi Islam. Dalam bidang politik, sekularisasi membawa pada tidak adanya keyakinan yang dapat terus dipertahankan sehingga akan terlihat agama semakin jauh dan tidak memiliki kontribusi bagi proses politik yang ada. Depolitisasi agama ini merupakan suatu mitos sentral dalam proyek modernisasi sosial.

Namun demikian munculnya modernisasi dan sekularisasi ini juga membawa resistensi tersendiri. Berger yang dulunya pesimis akan masa depan agama dalam abad ini kemudian merubah posisinya. Ia melihat adanya proses yang bertolak belakang dengan sekularisasi dengan

¹⁷ John L. Esposito (ed.), 1987, *Islam in Asia, Religion, Politics and Society*, Oxford, Oxford University Press, hal: 12

muncul banyaknya perlawanan terhadap ideologi-ideologi baru diatas dan penolakan yang tegas terhadap sekularisasi. Proses desekularisasi ini akan menandai bangkitnya agama-agama di dunia.¹⁸ Jadi bahwa agama akan menjadi korban dari rasionalisasi, modernisasi dan sekularisasi tidak sepenuhnya benar. Justru yang terjadi sebaliknya munculnya perkembangan yang dramatis dari gerakan-gerakan keagamaan dan primordial di seluruh dunia. Hal ini juga menepis anggapan kalangan postmodernis yang mengira akan runtuhnya narasi-narasi besar (*grand narrative*) dan ambruknya hubungan-hubungan normatis dalam kehidupan ini.

Desekularisasi yang ditandai oleh kebangkitan agama Islam di Timur Tengah, sebagian Asia tenggara dan bekas Uni Soviet membantah anggapan bahwa dunia ini telah tersekularkan. Selain itu gerakan agama baru di Afrika dan Jepang, merebaknya evangelisme, revavilisme dan fundamentalisme Kristen, Budha dan Hindu semakin menegaskan bahwa proses desekularisasi juga terjadi. Kebangkitan agama ini menemukan bentuknya dengan caranya yang berbeda beda. Ada yang menolak modernisasi dengan menegaskan sebagai gerakan fundemantalis ataupun yang pro-modern dengan mendukung kapitalisme seperti Calvinisme di Protestan.

¹⁸ Peter L. Berger (ed.), 1999, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, Ethic and Public Policy Center, hal: 1-18

E. Penutup

Modernisasi yang membawa isme-isme besar seperti sekularisme, humanisme, kapitalisme, saintisme dan sebagainya telah menjadi narasi-narasi besar yang menggantikan agama dan keyakinan tradisional yang ada. Modernisasi ternyata membawa pesonanya sendiri yang bisa saja mengurangi pesona agama sebagai keyakinan dan dasar pertimbangan manusia. Proses sekularisasi yang berjalan ternyata pada saat yang sama juga dimbangi dengan proses deskularisasi meski porsinya mungkin berbeda. Maka saat ini persoalan yang sangat penting sebenarnya adalah seberapa jauh kesiapan agama untuk berkompetisi dengan berbagai aliran pemikiran yang muncul di dalam masyarakat. Bagaimana agama dapat mengaktualisasikan perannya dalam keseimbangan antara kepentingan duniawi dan akhirat.

Daftar Pustaka

- Ahmad, Imtiaz, (ed.), 1983, *Modernization and Social Change Among Muslims in India*, New Delhi, Manohar
- Amin, Samir, 1991, *Imperialism and Unequal Development*, New York, Monthly Review Press,
- Bell, Daniel, 1978, *The Cultural Contradiction of Capitalism*, New York, Basic Book. Inc.,
- Bellah, Robert, ed., 1965, *Religion and Progress in Modern Asia*, New York, The Free Press,
- _____, 2000, *Beyond Belief: Esa-esai Agama di dunia Modern*, Jakarta, Paramadina

- Berger, Peter L., 1988, *Pluralitas Dunia Kehidupan Sosial*, dalam Hans D. Evers (ed.), *Teori Masyarakat: Proses Peradaban dalam Sistem Dunia Modern*, Jakarta, YOI
- _____, 1969, *the Social Reality of Religion*, London, Faber and Faber
- _____, 1999, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, Ethic and Public Policy Center
- Davis, W., 1987, *Religion and Development: Weber and the East Asian Experience*, dalam M. Weiner and S.P. Huntington (ed.), *Understanding Political Development*, Boston, Little Brown and Company
- Esposito, John L., ed., 1987, *Islam in Asia, Religion, Politics and Society*, Oxford, Oxford University Press
- Husain, Asaf, 1984, *Political Perspective in the Muslim World*, London, Mac-Millan
- Lerner, Daniel, 1968, *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol 9-10, New York, The Macmillan and The Free Press
- Marcuse, Herbert, 1966, *One Dimensional Man*, Boston, Beacon Press
- Nash, Maning, 1977, *Modernization: Cultural Meaning: the Widening Gap between the Intellectual and the Process*, dalam *Economic Development and Cultural Change*, Vol. 25
- Naisbit, John, and Patricia Aburdene, 1990, *Megatrends 2000*, New York, Avon Book
- Rajaei, Farhang 1986, *What is to be done the Enlightened Thinkers and Islamic Renaissance*, Houston, IRIS

PLURALITAS AGAMA DALAM PERSPEKTIF PERMAINAN (Analisis Pemikiran H.G. Gadamer)

A. Pendahuluan

Saat ini pluralitas agama adalah sebuah keniscayaan. Orang tidak bisa lagi menutup mata atau pura-pura tidak tahu bahwa disekitarnya terdapat berbagai macam bentuk masyarakat, agama dan kebudayaan. Namun kesadaran akan keberagaman ini juga bukan persolan yang mudah terutama pada persolan agama. Salah satu masalah yang serius dihadapi bangsa ini adalah masalah makin menguatnya sentimen-sentimen keagamaan. Terjadinya banyak pertikaian yang bersumber dari “agama” merupakan pekerjaan rumah yang belum terselesaikan hingga kini. Masih hangat ditelinga kita tentang pertikaian antara Palestina dan Israel, persaingan antara Kristen dan Islam di Afrika, pertikaian umat Hindu dengan Islam di India. Perbedaan cara pandang agama juga membawa persolan tersendiri. Masih ingat kita tentang perdebatan antara kelompok modernis yang diwakili oleh Nurcholis

Madjid dengan kelompok “fundamentalis” Daud Rasyd dkk, fatwa mati kepada Ulil Absahar”JIL” Abdala dari Kiai Atian (Forum Ulama Umat Islam Indonesia), konflik Poso, dan baru saja terjadi Ambon kembali bergejolak, yang menewaskan puluhan orang. Serta masih banyak lagi contoh pertikaian yang bersumberkan SARA di Indonesia. Hal di atas menunjukkan bahwa agama mempunyai peran yang cukup besar dalam membentuk perilaku manusia dan untuk menciptakan peradabannya.

B. Kesalahan Teori Sekularisasi

Fenomena di atas menunjukkan dengan tegas bahwa tesis akan dunia ini telah tersekulerkan dengan sendirinya terbantah. Untuk itu Peter L. Berger menyatakan bahwa asumsi bahwa kita selama ini hidup dalam abad sekularisasi adalah asumsi yang palsu. Sebaliknya dunia ini diwarnai oleh rasa keagamaan yang semakin kuat. Modernisasi yang diwarnai dengan ide-ide sekuler dan mendominasi pemikiran para ilmuwan-ilmuan sosial dan sejarah tidak serta merta menghilangkan pengaruh agama dalam masyarakat.

Istilah “sekularisasi” merujuk pada tulisan tahun 1950 an dan 1960 an, yang ide pokok teori ini sebenarnya dapat dilacak pada masa pencerahan. Ide yang dilontarkan sebenarnya adalah sederhana bahwa modernisasi biasanya membawa pada mundurnya agama, baik pada masyarakat atau dalam pikiran seseorang. Dan memang modernisasi memiliki beberapa efek sekularisasi di beberapa tempat. Akan tetapi sekularisasi juga mendorong kekuatan gerakan-gerakan anti-sekularisasi. Sekularisasi dalam level masya-

rakat tidak selalu dihubungkan pada sekulerisasi pada level kesadaran individu. Mungkin saja institusi keagamaan telah kehilangan kekuatan dan pengaruhnya dalam beberapa masyarakat, baik kepercayaan dan praktek agama yang lama ataupun baru, akan tetapi bisa saja masih berlangsung dalam kehidupan individual, kadang-kadang menjadi bentuk institusi baru dan kadang-kadang membawa pada ledakan besar gairah keagamaan. Sebaliknya, institusi yang beridentitas agama dapat bermain pada aturan sosial atau politik meski masyarakatnya sangat sedikit yang percaya dan menjalankan agama dalam institusi-institusi yang hadir tersebut. Harus diakui bahwa agama masih merupakan faktor yang cukup efektif untuk memobilisasi massa dalam dunia politik. Hal ini dapat kita lihat dalam pemilu kita kemarin, meski politik “santri” cenderung menurun namun masih banyak partai yang menggunakan basis agama sebagai kekuatan.

Memang hubungan agama dan modernitas adalah agak kompleks. Proposisi bahwa modernitas yang bebas nilai biasanya membawa pada mundurnya agama. Kebanyakan pemikir pencerahan dan kebanyakan masyarakat berfikir progresif selalu mempunyai pandangan bahwa ide sekularisasi adalah sesuatu yang bagus, paling tidak sekulerisasi adalah cara dimana fenomena tahayul atau “reaksioner” keagamaan dan karakteristik negatif agama dapat dikurangi. Akan tetapi masyarakat agama, termasuk mereka yang sangat tradisional dan ortodok, memandangnya negatif dan mendefinisikannya sebagai musuh yang harus diperangi. Sedangkan yang lain sebaliknya, melihat modernitas sebagai semacam pandangan dunia yang

tak nampak yang mana praktek dan keyakinan agama mereka sendiri harus menyesuaikannya. Dengan kata lain, *penolakan* dan *penyesuaian* adalah dua strategi terbuka bagi komunitas agama didunia yang dianggap telah sekuler.

Berger sendiri yang dulunya mendukung teori diatas sekarang ini memperbaiki keyakinannya setelah melihat bangkitnya agama-agama dalam wacana politik lokal atau pun global. Agama sekarang ini juga mempunyai andil yang cukup besar dalam menciptakan perdamaian dunia, pembangunan ekonomi dan hak asasi manusia. Tak jarang terjadi pesan keagamaan untuk mendamaikan persoalan konflik yang ada dimasyarakat seperti fatwa ulama untuk perdamaian atau juga pesan Paus untk menghindari kekerasan. Untuk itu lebih lanjut lagi Berger berasumsi bahwa faktor agama berada dibalik kejadian diatas.

Kejadian diatas juga seakan-akan mendukung tesis besar Samuel P. Huntington akan terjadinya *the clash of civilizations* (benturan peradaban). Dahulunya telah terjadi benturan peradaban antara blok Timur dan blok Barat. Blok Timur yang dikenal berpaham komunis secara lembaga diwakili oleh Uni Soviet dan blok Barat yang diwakili oleh negara-negara sekuler seperti Amerika, Inggris dan lain-lain. Namun dengan runtuhnya Uni Soviet akhir tahun 1980 an dan runtuhnya tembok Berlin pada tahun 1989 meninggalkan masalah tersendiri. Huntington mengingatkan kita bahwa benturan peradaban juga akan terjadi lagi. Dengan membedakan paling sedikit tiga kelompok peradaban yang dapat menjadi tantangan bagi Barat yaitu: Islam-Cina, Afrika-Amerika Latin, dan Jepang-Rusia-India, ia dengan yakin bahwa tantangan paling besar akan di-

hadapi Barat yaitu dengan kelompok pertama, Islam-Cina.¹ Mungkin pada mulanya orang tak akan menghiraukan tesis Huntington ini bahkan menertawakannya sebagai lelucon namun sekarang bukti-bukti itu telah muncul satu persatu. Barat (seperti Amerika dan negara-negara besar lainnya) mulai membidik Islam sebagai ancaman dan harus diperangi. Islam yang hadir di Barat sering dicitrakan dengan gerakan yang gemar kekerasan dan intoleransi. Masyarakat Islam dianggap sebagai *uncivilized community* (komunitas yang tak beradab). Peristiwa 11 September, bom Bali dan konflik bernuansa SARA lainnya seakan-akan menjadi legitimasi sikap tersebut. Tentu saja citra ini sangat tidak menguntungkan bagi Islam dan apalagi perkembangan Islam kedepan. Untuk itu dibutuhkan pemahaman bersama tentang kenyataan yang ada dan juga teologi yang menghargai sesamanya.

C. Perubahan Zaman, Perubahan Cara Pandang

Di samping persoalan di atas, konon katanya, saat ini kita sudah berada pada zaman pasca modern (postmodern), yang ini juga membawa persoalan tersendiri. Anggapan ini dapat dilihat buktinya dalam bidang ekonomi, misalnya orang sudah semakin *mobile*, transportasi semakin lancar, informasi sudah semakin maju yang membawa kita pada era baru yaitu globalisasi.² Jejak (*trace*) itu juga dapat dilacak

¹ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Orde*, London, Touchstone Books, 1996, hal: 184-5

² Proses globalisasi bias ditandai dua hal yaitu meningkatnya arus informasi dan lancarnya transportasi. Disamping itu, tanda globalisasi sudah

dalam bidang pemikiran (terutama filsafat). Modernisme yang mengusung isu-isu besar (*grand narrative*) seperti kemanusiaan, religi, kebudayaan dan perdamaian ternyata mengalami jalan buntu.

Modernisme yang menelorkan kecangihan sains dan teknologi di satu sisi sangat menguntungkan yaitu membantu dan mempermudah kegiatan manusia, namun disisi lain membawa kebangkrutan manusia modern. Memang benar modernisme membawa kita kepada peningkatan akses informasi, menjalarnya ekonomi global dan revolusi teknologi (pembuatan senjata canggih) namun modernisme juga membawa manusia ke jurang yang tanpa batas, manusia menjadi objek, terjadinya konflik dan peperangan yang berkepanjangan dan menjadi koloni bagi yang lain. Dan yang paling parah manusia menciptakan jalan kematiannya sendiri. Sains dan teknologi menjadi postulat dan ideologi yang tertutup.³ Kemajuan manusia hanya diukur oleh kemajuan sains dan teknologi bahkan peradaban manusia dibimbing dari sana. Sains menjadi sebuah kontrol teknis (hasil dari rasio atau tindakan teknis) bagi penciptanya sehingga manusia layaknya robot yang dikendalikan oleh hasil ciptaannya sendiri.

Kemampuan komunikasi manusia untuk mengembangkan dirinya dalam rasio dan tindakan komunikatif

muncul sekitar abad 19. Durkheim menyebutkan adanya dua fenomena yang bertentangan *increasing unity* dan *increasing diversity*. Lihat dalam: Lester R. Rutz, *God in the Global Village: The World's Religion in Sociological Perspective*, California, Piene Forge Press, 1995, hlm: 5

³ Habermas mengkritik keadaan modernisme yang justru membawa kebangkrutan manusia. Lihat lebih jauh: Habermas, *Ilmu dan Teknologi Sebagai Ideologi*, Jakarta, LP3ES, 1991

seperti kehilangan fungsinya.⁴ Agama pun kehilangan maknanya. Kekeringan spiritual (keterikatan pada ilahi) diganti dengan keterikatan pada produk. Persolan-persolan inilah yang diidentifikasi oleh para pemikir pasca modernis. Menurutnya orang-orang modern telah terjebak pada cara berfikir yang logosentris, yaitu hanya mematok standar kebenaran dan nilai dengan satu cara: ukuran saintis dan ilmiah semata.

Pascamodern mempunyai semangat untuk menghargai perbedaan dari semua lini kehidupan baik dalam pengetahuan, agama, kebudayaan, dan seni. Pascamodern juga mempunyai semangat menghancurkan (dekonstruksi) terhadap model-model pengetahuan logosentris, absolutisme, dan *pro status quo*. Namun bukan berarti bahwa postmodernisme kembali pada konservatisme atau tradisionalisme. Orang boleh saja berperilaku konservatif ataupun tradisional namun yang dilawan oleh postmodernisme adalah pemutlakannya, yang biasa disebut dengan pandangan konservatisme dan tradisionalisme.⁵ Dalam konteks sastra misalnya, terjadi perdebatan yang cukup serius antara orang yang menganggap sastra bersifat universal dengan yang beranggapan kontekstual, dalam seni antara sensasionalitas Inul sebagai representasi dari budaya massa

⁴ Habermas membagi rasio kedalam dua hal yaitu rasio teknis atau bertujuan yang berfungsi sebagai kontrol tindakan-tindakan teknis seperti dalam birokrasi dan ilmu alam dan rasio atau tindakan komunikatif yang melakukan tindakan komunikatif. Modernisme terlalu di dominasi oleh rasio teknis. Lihat, F.Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Yogyakarta, Kanisius, 1990, hlm: 86-90

⁵ Emmanuel Gerrit Singgih, *Teologi dalam Konteks*, Yogyakarta, Duta Wacana University Press, 2002, hal: 7

(pop) melawan budaya yang adiluhung dan pluralisme agama menggoyahkan absolutisme dan *truth claim* yang ada. Semangat inilah yang sudah menggejala dalam dunia kita atau paling tidak dalam pikiran kita.⁶ Pasca modern adalah semangat untuk menegaskan eksistensi dan ke “Ada” an (*Being*) kita yang selama ini (di dunia modern) teras digerogoti. Pasca modern bersemangat untuk menghargai yang lain (*the other*) yang selama ini di tindas dan teralienasi oleh absolutisme pengetahuan modern. Berikut ini akan kita lihat bagaimana penegasan itu dilakukan oleh Gadamer dalam prespektif permainannya.

D. Gadamer dan Perspektif Permainan

Sudah sejak lama manusia kehilangan (?) ekistensinya. Mulai Descartes yang menyatakan rasio sebagai pusat manusia (*Cogito Ergo Sum*), hingga Freud yang membagi manusia pada unsur kesadaran dan ketidaksadaran. Dari Marx yang menekankan sisi sejarah materialisme hingga khutbah-khutbah Nietzsche yang lantang tentang “kematian tuhan”. Sudah sejak lama rasio kita digunakan untuk memperoleh tujuan yang dalam banyak hal tujuan tersebut lebih banyak ditentukan oleh bermacam kepentingan yang justru kadangkala tidak bersifat rasional dan tidak manusiawi (anti humanistik).⁷

⁶Perdebatan cukup hangat pernah terjadi antara kedua pendukung kelompok ini. Arif Budiman, Ariel Haryanto dan kawan-kawan pernah melakukan hal yang sama dengan mengetengahkan *Perdebatan sastra Kontekstual*. Lihat dalam: Ariel Haryanto, *Perdebatan Sastra Konstekstual*, Jakarta, C.V Rajawali, 1985.

⁷I. Bambang Sugiharto, *Wajah Baru Etika dan Agama*, Yogyakarta, Kanisius, 2000, hlm: 244

Untuk itu Gadamer menawarkan konsep baru untuk menegaskan kembali eksistensi kita terutama menghadapi keanekaragaman dan pasar raya perbedaan pasca modern. Dalam filsafat hermeneutiknya Gadamer menawarkan peralihan konsep dari Aku-Subjek menjadi “Ada” (*Being*). Peralihan ini ditemukan contohnya dalam sebuah permainan.⁸ Dalam bergumul dengan realitas yang majemuk Aku-Subjek seakan-akan lenyap namun sebenarnya masih “Ada” dan eksis. Ke Aku-an kita larut dalam interaksi kita dengan realitas namun sebenarnya tetaplah “Ada”. Kita seolah-olah sedang dalam permainan besar yaitu realitas.

Kemajemukan mensyaratkan kita untuk melakukan permainan yang mungkin belum pernah kita kenal sama sekali. Dalam permainan ini kita pasti menemukan “*the other*” yang sangat asing tentunya.⁹ “Permainan” ini mengindikasikan beberapa hal,¹⁰ *Pertama*, ketergantungan pada realitas diluar dirinya sekaligus ketidak tergantungannya (otonomi). *Kedua*, permainan bukanlah sekedar aspek kebudayaan semata namun sekaligus sebagai “cara berada” (*mode of Being*) kita. *Ketiga*, dalam permainan tidaklah

⁸ Penelitian tentang permainan sebagai bentuk eksistensi manusia dilakukan oleh John Huizinga dengan karyanya *Homo Ludens*. Hal serupa dilakukan Gadamer untuk menegaskan ke-Ada-an kita didunia. Maksud utamanya sebenarnya adalah sebagai kritik terhadap metode sains yang mencari kebenaran dengan mengambil jarak dari objeknya (ahistoris). Gadamer yakin kebenaran melampaui metode. Hal itu ditunjukkan dalam permainan. Lihat dalam; Has George Gadamer, *Truth and Method*, New York, The Seabury Press, 1975, hlm: 91-119

⁹ Istilah *the Other* dipopulerkan oleh Jaques Derrida bersama istilah *deconstruction* yang ingin mengubah tatanan yang ada, terutama dalam tatanan ilmu pengetahuan yang dianggap mapan.

¹⁰ I. Bambang Sugiharto, *op. cit*, hlm: 245

terdapat relasi penguasaan tetapi relasi “*belonging*” sehingga tidak terdapat dikotomi tragis kantian yaitu Subjek *vs* Objek, Nilai *vs* Fakta dan Manusia *vs* Dunia. Dengan hilangnya dikotomi ini sekaligus menegaskan otonomi manusia dengan gejala religiusitasnya. Pengalaman religius manusia menjadi lebih bermakna (*meaningfull*) dan bukanlah sia-sia (*meaningless*).¹¹

Bermain sebagai cara berada kita didunia (*being in the world*) menurut Gadamer tidaklah dapat dijelaskan secara gamblang bahkan oleh pemainnya sendiri. Meski si Subjek mengetahui apa itu bermain namun sebenarnya ia tidak benar-benar tahu kepastian permainannya, yang ada hanya prediksi tentative belaka. Maka bermain bukanlah prilaku tertentu, bukan sebuah pikiran (*state of mind*) bukan pula kesadaran melaikan lebih dari itu cara berada (*mode of being*).¹² Si Subjek larut dalam permainan yang dimainkannya, sehingga yang menjadi subjek bukanlah pemainnya tetapi permainan itu sendiri yang “mewujudkan diri” dalam diri pemain.

Gadamer melacak penggunaan kata bermain secara metaforis dilakukan oleh Buytendijk. Dalam konteks metaforis kata semakin bermakna jika terjadi deviasi. Semakin banyak salah penggunaan semakin dapat dipahami. Kata-kata seperti permainan cahaya, permainan ombak, permainan kekuatan adalah bermain yang tidak memiliki

¹¹ Dua istilah ini dikenalkan oleh Wittgeisntein awal dalam *TractatusLogico Philosophycus* yang menyatakan semua hal harus disa dibuktikan secara empiris (*Picture Theory*). Namun akhirnya Wittgeinstein menyatakan bahwa yang ada sebenarnya adalah *language game* (permainan bahasa) hal ini dapat dilihat dalam karyanya *The Philosophical Investigation*.

¹² Has George Gadamer, *op. cit*, hlm: 92

tujuan akhir. Bermain adalah pementasan gerakan-gerakan yang terlepas dari apa dan siapa yang melakukannya. Permainan dipahami Gadamer sebagai “peristiwa” yang tidak mempunyai tujuan tetapi juga tidak ada upaya. Dalam permainan, manusia hanya mengikuti gerak dan pola permainan yang ada. Maka permainan meskipun serius para pemainnya merasa santai dan ringan karena ia telah dikuasai oleh permainannya itu. Semakin tinggi resikonya semakin menenggelamkannya dalam kenikmatan bermain. Setiap permainan (*game*) mempunyai “ruh” nya sendiri untuk menenggelamkan para pemainnya.

Kalau dalam permainan tujuannya menang kalah, memasukkan gol kedalam gawang misalnya, itu hanya sebatas tujuan jangka pendek sedangkan tujuan jangka panjangnya adalah kenikmatan bermain. Maka kita akan jemu melihat dan tidak bersemangat saat melihat permainan yang berat sebelah, satu kelompok terlalu mendominasi (*single majority*) jalannya permainan tanpa perlawanan yang berarti dari pihak lawan. Keduanya harus seimbang dan *fair play*. Dalam konteks seni permainan ini dapat dilihat dalam bentuk lukisan. Lukisan akan bermakna (indah) karena ada “deviasi” warna didalamnya. Bukan warna yang monoton tetapi karena pencampuran warna yang seimbang. Akhirnya lukisan itu bermakna bukan saja pada pelukisnya (yang bermain dengan kuas dan catnya) tetapi juga pada penontonnya.

Permainan bukan saja representasi diri dari pemainnya tetapi juga representasi dari penontonnya. Penonton ditarik masuk kedalam permainan, misalnya dengan analisa, kritik, sanjungan dan apresiasi lainnya. Realitas per-

mainan adalah realitas pada dirinya sendiri yang melingkupi subjek penonton. Permainan bermakna bagi penonton lepas dari siapa yang memainkannya. Semua sudah larut dalam permainan. Akhirnya permainan bukan saja cara bereksistensi kita tetapi sekaligus sebagai ke Ada an kita.

E. Pluralitas Agama Sebagai Bentuk Permainan.

Secara arkeologis, kemajemukan (pluralitas agama) sudah ada sejak lama dalam sejarah Indonesia.¹³ Kita sudah mengenal beragamnya agama pribumi (*indigenous religion*), misalnya banyaknya kepercayaan, yang kemudian dikategorikan secara dualistic: animisme dan dinamisme, ditambah lagi dengan kehadiran agama resmi (*official religion*), Hindu, Budha, Katholik, Kristen, dan Islam. Dengan keadaan yang majemuk ini (plural) kita dipaksa untuk bersikap. Perkembangan sains dan teknologi membawa kita pada era globalisasi yang tak terelakkan. Dunia menjadi semakin kecil, yang membawa kita pada interaksi satu sama lain, termasuk interaksi antar agama. Dunia juga sudah semakin transparan. Garis demarkasi seperti etnisitas, budaya, religi, dan Negara seakan-akan sudah hilang.

Kemajemukan ini menuntut kita untuk mengenal satu sama lain. Isolasi dan apatisisme justru akan membatasi aktualisasi dan representasi diri dihadapan *the Other*. Eksistensi dan ke Ada an kita bisa tetap terjaga karena ke-

¹³ Metode arkeologi adalah usaha untuk menganalisis sejarah perkembangan peradaban dan ilmu pengetahuan serta sumber *episteme* nya masing-masing yang berkembang di Eropa yang pernah dilakukan Foucault, Lihat: Michel Foucault, *The Order of Things: an Archeology of Human Sciences*, New York, Vintage Books, hlm xiv

hadiran orang lain. Pluralitas mengajak kita untuk sama-sama bermain dengan kemajemukan yang ada. Kenyataan yang kita hadapi (termasuk dalam agama) bukanlah kenyataan yang sudah jadi (*being*) melainkan kenyataan yang harus dipahami sebagai proses “menjadi” (*becoming*). Maka kenyataan adalah proses perubahan yang terus menerus. Darwin pernah menyatakan bahwa “penciptaan” adalah peristiwa yang bukan sekali jadi, melainkan proses yang berjalan terus menerus hingga kini. Proses perubahan (menjadi) ini membawa kita pada permainan yang tak pernah usai, senantiasa ada perubahan-perubahan pola permainan. Pluralisme membawa kita untuk melakukan permainan di berbagai tempat dan bukan monoton satu tempat saja (absolutisme).

Untuk itu perlu dirumuskan suatu tatanan kehidupan kedepan yang menghargai sesama manusia meski berlainan keyakinan dan agama. Perlu dihadirkan sebuah teologi agama yang menghargai sesama manusia. Untuk itu perlu adanya teologi kontekstual yang bersumber dari realitas kehidupan yang dialami masing-masing pemeluk agama. Teologi yang memperhatikan perubahan sosial keagamaan dan kebudayaan dimana komunitas beragama itu berada. Kita mungkin tidak asing dengan istilah black theology (teologi hitam) yang muncul dikalangan orang kulit hitam atau *liberation theology* (teologi pembebasan) seperti yang lahir di Amerika Latin. Teologi ini muncul sebagai hasil interaksi dengan kebudayaan setempat. Untuk itu keberagaman bentuk teologi sebagai sesuatu yang tak terelakkan karena selalu berinteraksi dengan keberagaman kebudayaan yang ada. Karena kebudayaan menurut Geertz

memiliki seperangkat nilai dan makna yang memberi petunjuk untuk hidup. Kebudayaan bukanlah sesuatu yang berada diluar seseorang melainkan berada dan manusia terlibat didalamnya. Untuk itu teologi juga harus berda didalam konteks dimana manusia beragama itu berada.¹⁴

Harus diakui bahwa *religion way of knowing* (cara pandang agama) sangat lah mempengaruhi aktifitas keagamaan kita. Teologi sebagai cara pandang agama sebenarnya telah hadir dikehidupan kita.¹⁵ Cara pandang eksklusif misalnya, berpandangan bahwa kebenaran dan keselamatan hanya pada agama dan keyakinannya sendiri dan tidak akan ditemukan pada agama orang lain. Sementara sikap inklusif berpandangan bahwa kebenaran dan keselamatan terdapat juga diagama dan keyakinan orang lain. Sikap ini kelihatan lebih terbuka dibanding sikap yang pertama namun pada dasarnya tidaklah demikian, karena kebenaran yang lain juga itu terjadi karena cara pandang yang dipakainya adalah cara pandang kebenaran sendiri juga. Sehingga pada akhirnya sikap yang kedua ini tidak berbeda dengan cara pandang yang pertama. Sedangkan cara pandang pluralis beranggapan bahwa pada dasarnya semua agama memiliki kebenaran dan keselamatan itu hanya karena kebudayaan dan konteks mereka yang berbeda-beda maka terjadilah perbedaan pemahaman akan kebenaran dan keselamatan itu. Untuk itu tak ada yang dapat mengklaim bahwa agamanya sendirilah yang paling

¹⁴ Lebih lanjut lihat dalam: Clifford Geertz, *The interpretation of Culture*, New York, Basic Cook, 1973.

¹⁵ John A. Titaley, *Menuju Teologi Agama-agama yang Kontekstual*, Salatiga, Fakultas Teologi Universitas Kristen Satya Wacana Press, 2001, hal: 8-9

benar. Sikap ketiga ini kalau kita teliti akan menimbulkan masalah tersendiri. Kalau setiap orang bersikap demikian maka orang tersebut tidak akan peduli dengan yang lainnya karena kebenaran dan keselamatan itu sudah terdapat dimana-mana. Akhirnya akan lahir sikap apatis kepada orang lain. Pada akhirnya sikap ini juga tidak berbeda dari sikap yang pertama dan kedua di atas.

Untuk itu John Cobb Jr. menegaskan perlu tambahan sikap yang lain yaitu transformatif. Maka perlu adanya transformasi pemahaman yang kreatif (*creative transformation*) yang terjadi dalam setiap interaksi dengan orang lain.¹⁶ Dengan berbekal sikap inklusif yang cocok digabungkan dengan transformatif (inklusif-transformatif) yaitu bahwa kebenaran juga ada di agama dan keyakinan orang lain maka setiap interaksi kita hari ini akan memberikan transformasi pemahaman baru untuk interaksi selanjutnya. Sehingga yang terjadi adalah munculnya pemahaman yang terus baru ketika menghadapi orang lain seiring dengan bertambahnya interaksi kita dengan kehidupan sosial dan konteks dimana kita berada. *Mutual understanding* pun akan terjadi. Karena kehidupan ini adalah suatu proses kreatif yang terus menerus yang takkan pernah terhenti.

F. Penutup

Konsekuensi dari semakin banyaknya permainan yang kita lakukan maka terjadi proses melemahnya individuali-

¹⁶ John B. Cobb, Jr., *Transforming Christianity and The World: A Way beyond Absolutism and Relativism*. Edited and Introduced by Paul B. Knitter, Maryknoll, New York, Orbis Book, 1999, hal: 47-48.

sasi dan semakin meningkatnya proses personalisasi. Artinya, individu-individu menemukan autensitasnya justru karena keterikatan pada orang lain (*the other*). Seolah-olah kita lenyap bergumul dengan realitas namun sebenarnya kita justru menegaskannya. Terjadi hubungan ketergantungan, atau interdependensi yang kuat satu sama lain. Dua kategori ini bukanlah relasi menang kalah atau relasi penguasaan, namun lebih tepat disebut dengan relasi *belonging*. Dua-duanya membutuhkan satu sama lain. Proses yang sama juga terjadi pada bidang religius. Globalisasi membawa kita untuk saling berhadapan satu sama lain. Komunitas agama tertentu berhadapan dengan komunitas agama lain. Permainan yang dilakukan adalah adanya saling penghargaan satu sama lain bukan persoalan dominasi dan hegemoni. Kenikmatan hubungan intim ini bisa dilakukan dengan cara melakukan dialog bersama-sama tanpa ada tekanan. Munculnya fakta yang banyak berbeda dengan kita justru menarik kita untuk masuk kedalamnya dan menyatu dalam permainan-permainannya. Sementara kita larut didalamnya, justru akan menegaskan kita dengan membawa pengalaman dan pengetahuan (*insight*) baru tentang kita sendiri dan kenyataan. Dengan niat yang tulus dan tindakan yang komunikatif untuk mengenal diri orang lain yang secara bersamaan mengenal diri kita sendiri maka bukanlah mustahil persoalan yang dihadapi dapat diselesaikan bersama-sama secara tuntas dengan konsensus yang dihasilkan tanpa paksaan. Marilah kita mulai bermain untuk mengenali orang lain dan diri kita sendiri. Menenal orang lain bukanlah berarti mesti mengikuti tindakannya tetapi bias mempengaruhi ataupun dipengaruhi, maka dibutuhkan sikap kritis dan inovatif. Bukankah hidup ini hanyalah permainan dan senda gurau. *Wallahua'lam*.

Daftar Pustaka

- Cobb, Jr., John B. , 1999, *Transforming Christianity and The World: A Way beyond Absolutism and Relativism*. Edited and Introduced by Paul B. Knitter, Maryknoll, New York, Orbis Book
- Foucault, Michel , 1976, *The Order of Things: an Archeology of Human Sciences*, New York, Vintage Books
- Gadamer, Has George, 1975, *Truth and Method*, New York, The Seabury Press.
- Geertz, Clifford , 1973, *The interpretation of Culture*, New York, Basic Cook, 1973
- Gerrit Singgih, Emmanuel, 2002, *Teologi dalam Konteks*, Yogyakarta, Duta Wacana University Press.
- Habermas, Jurgen, 1991, *Ilmu dan Tekhnologi Sebagai Ideologi*, Jakarta, LP3ES.
- Hardiman, F.Budi, 1990, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*, Yogyakarta, Kanisius
- Haryanto, Ariel , 1985, *Perdebatan Sastra Konstekstual*, Jakarta, C.V Rajawali.
- Huntington, Samuel P., 1996, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Orde*, London, Touchstone Books.
- Lester R.Rutz, Lester R, 1995, *God in the Global Village: The Worlds Religion in Sociological Perspective*, California, Piene Forge Press.
- Sugiharto, I. Bambang, 2000, *Wajah Baru Etika dan Agama*, Yogyakarta, Kanisius
- Titaley, John A. , 2001, *Menuju Teologi Agama-agama yang Kontekstual*, Salatiga, Fakultas Teologi Universitas Kristen Satya Wacana Press.

FILSAFAT MANUSIA IBNU ARABI

A. Pendahuluan

Filsafat manusia merupakan bagian integral dari sistem filsafat yang mengkaji tentang hakekat dan esensi manusia. Hakikat manusia bukan pada persoalan fisik namun apa yang ada di balik tubuh, kebudayaan, dan hubungannya dengan Tuhan serta manusia lain. Dalam filsafat Barat, filsafat manusia masuk ke dalam kajian ontologi dan metafisika yang biasa disebut dengan antropologi metafisik atau psikologi metafisik. Dalam dunia Islam filsuf yang menaruh perhatian cukup besar adalah Ibnu Arabi. Melalui beberapa karyanya terutama *al-Futuh al-Makkiyah* dan *Fushush al-Hikam*, Arabi membahas tentang hakikat manusia terkait dengan Tuhan, kosmos dan jalan menjadi manusia sempurna. Dikenal juga dengan *asy-Syekh al-Akbar* (Guru Teragung) dan pemikir yang sangat berpengaruh pada paruh kedua sejarah Islam. Ia mempunyai bakat spiritual semenjak kecil. Bernama lengkap Abu Bakr

Muhammad ibn al Arabi al-Hatimi al-Tai, sufi asal Murcia, Spanyol ini lahir pada tanggal 17 Ramadhan 560 H bertepatan dengan 28 Juli 1165 Masehi. Meski tidak mendirikan tarekat yang resmi bagaimana umumnya sufi yang lain, pengaruh Ibn Arabi meluas dengan cepat, melalui murid-murid terdekatnya yang mengulas ajaran-ajaran dengan terminologi intelektual maupun filosofis. Ibn Arabi wafat di Damaskus pada 16 November 1240 Masehi bertepatan tanggal 22 Rabiul Akhir 638 Hijriah pada usia tujuh puluh tahun. Pencapaian spiritualnya yang luar biasa telah menyebar ke hampir seluruh Dunia Islam, dan bahkan Barat, hingga sekarang. Tulisan pemikiran tentang manusia Ibnu Arabi ini akan diawali dengan pembahasan tentang nama-nama Tuhan dan manusia sempurna, ketidaksebandingan dan kesebandingan yang membahas korelasi Tuhan dengan ciptaannya di mana manusia berada di dalamnya, dan diakhiri pembahasan tentang manusia sempurna dan jalan kesempurnaan.

B. Nama-nama Tuhan dan Manusia Sempurna

Pemikiran tentang manusia dan alam sangat terkait dengan Tuhan. Semua yang “ada” bersumber pada Tuhan dan merupakan penampakan dariNya dan Dia pula yang menjadi esensinya. Realitas alam dan manusia merupakan tajalli *ilahi* dan sekaligus cermin untuk melihat kesempurnaan Tuhan. Semua penciptaan, termasuk manusia bertujuan untuk mengenal kesempurnaan Tuhan.¹ Pempa-

¹ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Al-Anwar*, al-Jamaliyah Bihara al-Rum, Mesir, 1914, hal 9.

hasan tentang manusia dikaitkan dengan *wujud* Tuhan melalui nama-nama yang dilacak dari kitab suci yang dalam Islam disebut dengan *asmaul husna*. Melalui sembilan puluh sembilan nama-nama inilah Tuhan menyingkapkan dirinya dan bisa dikenali oleh manusia. Setiap nama Tuhan yang terdapat dalam al-Al-Quran dan Hadist memberitahukan pada kita tentang realitas *wujud*, meski realitas puncak dari *wujud* itu tidak pernah kita ketahui. Ibnu Arabi terus terobsesi menemukan akar ketuhanan terhadap semua fenomena di jagat raya melalui bantuan skriptural termasuk siapa sebenarnya manusia itu.²

Tuhan sebagai esensi *al-Haq* memberikan nama-namanya untuk memberikan gambaran tentang berbagai karakteristik yang berasal dari *wujud* dan milik *wujud*. Namun menurut Arabi kita tidak akan dapat menggapai *wujud* itu sendiri. Nama-nama dan sifat-sifat Tuhan tersebut di samping merujuk pada Tuhan juga merujuk pada sesuatu atau entitas, karena dalam rangka masuk ke dunia, sesuatu itu harus merefleksikan *wujud* dalam berbagai cara. Bagi Ibnu Arabi, nama-nama dan sifat Tuhan merupakan jembatan antara dunia non-fenomenal dengan fenomenal, baik secara epistemologis maupun ontologis. Tanpa nama-nama Tuhan yang diwahyukan di dalam kitab suci, maka tak seorang pun mampu memperoleh pengetahuan utuh mengenai modalitas-modalitas *wujud*. Nama-nama Tuhan merupakan realitas aktual dari *wujud*, yang mana nama-nama tersebut menampakkan dirinya.³

² William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press. 1989, hal 37-38.

³ William Chittick, *Imaginal Worlds, Ibn al-Arabi and the Problem of Religious*

Tuhan satu-satunya pemilik sifat yang benar dan sempurna. Semua yang ada di dunia ini seperti kehidupan, pengetahuan, kehendak dan kekuasaan semua milik Tuhan, namun segala sesuatu menampakkan aspek-aspek tertentu dari kehidupan, pengetahuan, kehendak dan kekuasaan Tuhan seperti yang dicerminkan di dalam kosmos. Tuhan membantu eksistensi menuju entitas-entitas aktual yang berarti mereka ini eksistensi sepadan dengan kebutuhan nyata mereka. Misalnya, Tuhan memberi eksistensi pada pohon tertentu, dan pohon itu masuk ke dalam kosmos persis seperti dikenali Diri-Nya demi segala keabadian, lengkap dengan segala kualitas pohon tertentu itu sendiri di dalam tempat dan waktu tertentu. Dengan kata lain segala sesuatu yang ada semua tergantung pada Tuhan karena Tuhan adalah wajib ada sedangkan makhluk atau ciptaan bersifat mungkin ada atau mungkin tidak ada.⁴

Dalam kaitannya dengan entitas-entitas abadi, masing-masing identik dengan dirinya sendiri, tunggal, khusus, entitas yang telah dibuat menjadi jelmaan oleh cahaya *wujud* yang bersinar. Meski Ibnu Arabi sering merujuk pada sembilan puluh sembilan nama-nama Tuhan dan menekankan pada pentingnya basis skriptural bagi sifat-sifat yang memancar dari *wujud*, namun dia juga menegaskan bahwa nama-nama Tuhan tidak dapat dijumlahkan. Masing-masing entitas menggambarkan mempunyai *wujud* melalui penamaan-Nya. Dengan demikian, setiap sesuatu dapat dipandang sebagai nama Tuhan yang tak terbatas.

Diversity, Albany: SUNY Press: 1989, hal: 35

⁴ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1983, hal 6.

Dua pandangan mengenai nama-nama Tuhan di atas membuat para pengikut Ibnu Arabi membedakan sembilan puluh sembilan nama-nama Tuhan dari entitas abadi, dengan menyebut yang pertama sebagai nama-nama universal Tuhan sedangkan yang terakhir dengan sebagai nama-nama partikular. Setiap entitas yang ada terbagi ke dalam semua sifat-sifat ketuhanan, karena masing-masing memiliki *wujud*, dan *wujud* itu sendiri adalah Tuhan, nama Esensi dari segala nama. Namun harus dipahami bahwa, semua entitas bukan *jelamaan* sifat-sifatnya. Oleh karena itu, kosmos dan segala isinya disusun menurut tingkatan kecanggihannya (*tafadhul*), tergantung pada sejauh mana tingkat entitas yang ada menyuguhkan sifat-sifat Tuhan. Ada beberapa makhluk hidup dengan entitas tinggi dan ada juga yang sebaliknya, dan ada beberapa diantaranya tampak tidak mempunyai hidup sama sekali.⁵

Masing-masing sifat Tuhan, seperti ilmu, kehendak, kekuasaan, firman, pemurah, adil, kasih sayang, pemaaf dan sebagainya, menjelmakan diri di berbagai entitas yang ada dalam kosmos. Setiap entitas mempunyai kesiap-sediaan (*isti'dad*) tertentu yang memungkinkannya untuk menunjukkan sifat-sifat Tuhan pada tingkatan tertinggi atau terendah. Sebuah batu adalah bentuk kekuatan pasif, suatu tanaman menunjukkan cara hidup, pengetahuan, kehendak dan kekuatan yang aktif. Seekor hewan menyajikan semua sifat-sifat Tuhan dengan entitas yang lebih tinggi. Pada puncak hirarki *wujud* dalam kehidupan nyata, manusia berpotensi menyajikan setiap nama ketuhanan. Ibnu Arabi menjelaskan bahwa di dalam segala sesuatu

⁵ William Chittick, *Imaginal Worlds, Ibn al-Arabi and.....*hal 37

bagi-Nya adalah tanda, yang menunjukkan bahwa sesungguhnya Ia adalah Esa.⁶

Dalam konteks penciptaan di atas, Ibnu Arabi menyajikan konsep tentang manusia sempurna (*al-Insan al-Kamil*), yaitu manusia yang mampu mengaktualisasikan semua potensialitasnya sesuai dengan bentuk Tuhan secara lengkap. Dalam diri manusia sempurna sangat berbeda dengan makhluk hewan (*al-Insan al-Haywan*) karena manusia mampu mewujudkan setiap kualitas yang terpuji. Mereka ini menjadi teladan bagi kebijaksanaan, kasih sayang dan segala kebaikan moral serta spiritual manusia. Manusia sempurna membimbing individu dan masyarakat sampai titik tertinggi menuju Tuhan, bertindak mencerminkan tindakan Tuhan di dalam masyarakat, mengarahkan orang pada kebahagiaan tertinggi di alam akhirat.

Manusia sempurna adalah tujuan Tuhan dalam menciptakan kosmos, karena manusia dimungkinkan menampilkan sifat-sifat-Nya secara total. Dalam makhluk yang bernama manusia terbentang kesempurnaan bagi *wujud* untuk menggapai kesempurnaannya. Hanya manusia yang memiliki kesiapan yang dibutuhkan dalam rangka menampilkan semua sifat Tuhan. Jika wujud di dalam esensinya yang tidak tampak, maka ia sepenuhnya bukan fenomena, ia menggapai kesempurnaan manifestasi fenomenalnya hanya dalam diri manusia sempurna saja, yakni manusia yang sanggup menampilkan setiap nama. Tuhan dalam keselarasan dan keseimbangan secara sempurna.⁷

⁶ Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futhuhat al Makkiyah*, jilid II, Daru Shadir, Bairut, 1911, hal 290

⁷ William Chittick, *Imaginal Worlds, Ibn al-Arabi and.....*hal 40

C. Ketidaksebandingan dan Kesebandingan

Wujud dalam dirinya sendiri tak dapat diketahui secara mutlak, namun memperlihatkan diri melalui segala sesuatu dalam kosmos dan kitab suci, dan melalui penampilan dirinya sendiri yang menyebabkan manusia dapat memahami dan memperoleh pengetahuan tentang kualitas-kualitasnya. Menurut Arabi Tuhan ditunjukkan pada konsep *tanzih* atau ketidaksebandingan Tuhan, yakni Tuhan tidak dapat dibandingkan dengan apa pun dan tidak ada sesuatu yang ada sebanding denganNya. Menurut Husein Nasr, pandangan Arabi tentang hakekat wujud yang mutlak ini merupakan pensucian ilahi dari setiap perbandingan dan pembedaan. Hakekat wujud di atas dari setiap sifat-sifat yang disifatkan kepadanya.⁸

Alam semesta atau kosmos ini dimaknai sebagai yang lain (*ghair* atau *another*) dari Tuhan. Namun menurut Chittick kosmos bukanlah sesuatu yang lain di setiap sisinya, karena ia merupakan keseluruhan jumlah kata-kata yang diartikulasikan dalam jiwa Dzat Yang Maha Pengasih. Kosmos adalah penyingkapan diri (*tajalli*) Tuhan di dalam wadah manifestasi-Nya. Melalui kosmos, wujud menampilkan karakteristik dan kepemilikannya, yakni nama-nama khusus dan universalnya, baik nama Tuhan yang sembilan puluh sembilan maupun entitas abadi-Nya. Maka, jiwa Dzat yang Maha Pengasih mengeluarkan realitas abstrak dan maya ke dalam bidang eksistensi dan bidang yang kongkret.⁹

⁸ Sayyed Husein Nasr, *Three Muslim Sages*, Harvard University Press, London, 1969, hal. 109.

⁹ William Chittick, *Imaginal Worlds, Ibn al-Arabi and.....*hal 43

Alam semesta pada satu sisi adalah lain dari Tuhan, karena Esensi Tuhan bersemayam secara tak terbatas melampauinya. Namun pada sisi yang lain alam semesta identik dengan Tuhan, karena tidak ada yang lain di dalamnya yang bukan nama-Nya. Arabi membuat simplifikasi konsepnya ini dengan menyebut Dia bukan Dia (*Huwa la Huwa*) artinya setiap entitas dalam kosmos atau alam semesta ini identik dengan *wujud* dan berbeda dari *wujud*. Menurut Husaini, hakekat Tuhan hanya satu sedangkan tanda-tandanya sangat banyak. Jika hakekatnya itu terpisah dari kita semua namaNya ialah “Yang Tunggal Mutlak” dan jika dimanifestasikan sifat-sifat dan nama-namaNya, ia menjadi yang tunggal dalam aneka ragam. Semua itu tercakup dalam satu nama “Ahad”, kenyataan adalah sinar yang dicerminkan padanya.¹⁰

Realitas Dia bukan Dia dapat dipahami dengan baik melalui konsep Ibnu Arabi tentang imajinasi. Menurut Chittick,¹¹ Ibnu Arabi menemukan alat-alat imajinasi pada tiap level dasar di dalam kosmos. Pada tingkat *pertama* manusia imajinasi memberikan substansi pada pengalaman batin, yakni jiwa (*nafs*), yang berada di dalam realitas tengah antara ruh dan tubuh. Imajinasi tidak mempunyai wadah kecuali jiwa. Ruh menurut Al-Qur’an Surat 32: 9 adalah berasal dari jiwa Tuhan. Oleh karena itu, sudah menjadi sifatnya kalau dia bersinar, hidup, mengetahui, berkuasa, berkehendak dan seterusnya. Dia mempresentasikan suatu manifestasi langsung Tuhan.

¹⁰ Moulvi S.A.Q. Husaini, *Ibnu’al –Arabi the Great Muslim Mystic and Thinker*, Muhamad Asraf, Lahore, 1913, hal 60.

¹¹ William Chittick, *Imaginal Worlds, Ibn al-Arabi and.....*hal 44-47

Sebaliknya, tubuh menjadi eksis ketika Tuhan membentuknya dari tanah liat. Maka, tubuh memiliki banyak bagian dan dikuasi oleh kegelapan, hal-hal yang bernyawa, kebodohan dan kekurangan sifat ketuhanan. Jiwa merupakan gabungan dari dua sisi tersebut. Ia bukanlah murni cahaya bukan pula murni kegelapan, namun lebih merupakan tengah-tengah antara cahaya dan kegelapan. Tubuh memiliki setiap sifat Ilahi pada wilayah tertentu.

Menurut Ibnu Arabi ruh (*spirit*) dan tubuh (*body*) menandai perbedaan-perbedaan. Ruh adalah dimensi mikrokosmos manusia yang bercahaya, hidup, mengetahui, sadar dan cerdas, sementara itu tubuh berarti mengarah pada dimensi yang hampir sepenuhnya kurang akan kualitas-kualitas yang sama. Oleh karena itu, dengan sendirinya tubuh merupakan maksud dan tujuan kegelapan, kebodohan, gegabah, tidak nyaman, dan mati. Sedangkan jiwa merujuk pada wilayah tengah yang tidak bercahaya juga tidak gelap, tidak hidup juga tidak mati, tidak cerdas juga tidak bodoh, sadar juga tidak sadar. Jiwa selalu berada di antara dua titik ekstrem tersebut. Melalui imajinasi, tinggi dan rendah saling bergantung, terang dan gelap menyatu. Jiwa bukan tinggi juga bukan rendah, tidak bersinar juga tidak gelap, bukan ruh juga bukan tubuh. Ia ditentukan oleh kondisi ke-di-antaraan-nya (*in-between-ness*). Semua jiwa menunjukkan gabungan antara berbagai kualitas yang unik tersebut dan merupakan kemungkinan yang unik untuk menuju kesempurnaan. Semua sifat Tuhan dibuat ada dalam ukuran selengkap mungkin, namun setiap jiwa mungkin juga turun ke dalam keberagaman dan kegelapan, yang kemudian menjadi musnah tersebar dan melampaui

keadaan di bawah derajat manusia. Jiwa berada di tengah antara wilayah imajinasi dan ambiguitas, gabungan dan kebingungan.

Pada tingkat *kedua* Ibnu Arabi menggunakan istilah imajinasi untuk merujuk kepada ranah kosmos yang semi independen. Di dalam dunia luar atau makrokosmos, yakni cermin gambaran dari mikrokosmos manusia, ada dua dunia makhluk yang fundamental, yaitu dunia jiwa yang abstrak dan dunia fisik yang kongkret. Dunia jiwa merupakan tempat tinggal para malaikat, yang dalam simbolisme tradisional sering dikatakan tercipta dari cahaya, sedangkan dunia tubuh ditempati oleh dunia tumbuh-tumbuhan, merupakan salah satu makhluk yang terbuat dari tanah liat. Antar dua dunia tersebut berdiri banyak dunia lain yang mengombinasikan kualitas-kualitas ruhani. Misalnya jin disebut mendiami di antara dua dunia tersebut. Para jin itu terbuat dari api, yang menjembatani antara cahaya dan tanah liat. Api bersinar seperti halnya cahaya. Dia berusaha untuk naik menuju cahaya, namun sebelumnya dia tertancap pada akarnya, yakni dunia tanah liat. Itu adalah ilustrasi terbebaskannya dari tanah liat dengan cara menjulang ke angkasa, namun dia tetap terikat tanah liat sekalipun substansinya terbakar.

Pada tingkatan *ketiga* imajinasi merujuk pada seluruh realitas antara yang terbesar, yakni kosmos secara keseluruhan atau jiwa yang Maha Pengasih. Kosmos berada di tengah antara wujud absolut dari ketidadaan absolut. Dari satu sisi identik dengan wujud, dari sisi lain identik dengan non-eksistensi. Jika entitas keabadiannya sendiri dikenali, kosmos sebenarnya tidak memiliki wujud. Kosmos dan

segala sesuatu yang ada di dalamnya adalah Dia bukan Dia atau wujud bukan wujud. Kosmos adalah Dia bukan Dia.

Dalam keesaan dan kejamakannya yang dikatakan mempunyai dua kesempurnaan, *pertama* ditampilkan oleh ketidaksebandingan esensi Tuhan. Dan yang *kedua* oleh tidak keserupaan nama-nama Tuhan. Demikian juga manusia memiliki dua kesempurnaan. Pertama adalah realitas esensialnya sebagai bentuk Tuhan, sedang yang kedua manifestasi-manifestasi aksidentalnya melalui mana nama-nama Tuhan dalam konteks sejarah tertentu. Mengenai hakekat wujud ini Arabi menjelaskan bahwa wujud pada hakekatnya adalah satu, yakni wujud Tuhan yang mutlak yang kemudian ber-*tajalli* atau menampakkan diri melalui tiga martabat yaitu, pertama *Martabat Ahadiyah* atau *Martabat Dzatiyah* yaitu wujud Tuhan merupakan dzat mutlak dan *mujarrad* yang tidak bernama dan tidak bersifat. Kedua *Martabat Wahidiyah* yaitu *martabat Ahadiyah* menampakkan diri melalui sifat dan asma, dan ketiga *Martabat Tajalli Suhudi* yaitu Tuhan menampakkan dirinya melalui asma dan sifatNya dalam kenyataan empiris.¹²

Berdasar pada konsep di atas, manusia sempurna tetap berada dalam esensinya, yang tidak ada selain esensi *wujud* itu sendiri. Manusia sempurna selalu mengalami transformasi dan transmudasi dengan berpartisipasi dalam mendorong penyingkapan Tuhan dan memanifestasikan sifat-sifat nama Tuhan dalam keragaman situasi kosmis yang tak pernah ada akhirnya. Hati manusia merupakan

¹² Ahmad Daudi, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi.....*hal: 74-75.

tempat untuk memahami peyingkapan-diri Tuhan. Pemahaman tentang Tuhan harus senantiasa didefinisikan dalam bentuk keesaan. Meski memanifestasikan dalam keragaman situasi yang tidak pernah habis namun Tuhan harus tetap dipahami sebagai Esa dan alam raya beserta isinya merupakan keterangan atas ke-Esaan ilahi ini dan tidak ada sekutu baginya dalam mengerjakan sesuatu.¹³

D. Manusia Sempurna dan Jalan Kesempurnaan

Pemikiran Ibnu Arabi tentang manusia, selalu mengarah pada manusia sempurna, bukan manusia yang dikenal sebagai makhluk pelupa atau bodoh. Kesempurnaan manusia dipandang dalam dua sisi yaitu, *pertama* dengan hakikat manusia sempurna, yang dia maksud adalah arketip abadi dan kekal dari semua manusia sempurna secara individual, sedangkan yang *kedua* adalah dengan melalui pengejawantahan. Mereka ini adalah para Nabi dan Wali Tuhan. Ibnu Arabi membahas tentang hakikat manusia sempurna dengan merujuk pada beragam sebutan, namun secara sederhana Arabi sering menyebutnya dengan Hakikat Muhammad.

Dalam kosmologi Islam, ciptaan terakhir Tuhan adalah manusia. Tuhan telah menggunakan semua ciptaan-ciptaan lain dalam rangka membawa mereka ke alam eksistensi. Sebagai alur akhir di dalam jaringan besar keberadaan, manusia membawa serta dan mengharmoniskan semua jaringan yang memiliki komponen mineral tumbuhan dan hewan, namun mereka juga sanggup meniru hirarki

¹³ Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futhuhat al Makkiyah*.....Hal: 300

kosmik baik yang terindera maupun tak terindera, mulai dengan Akal Pertama kemudian termasuk Jiwa Universal, Singgasana Tuhan, Penunjang Kekuasaan Tuhan, bintang-bintang, planet tujuh dan sebagainya. Secara misterius, diri setiap manusia memuat segala sesuatu yang ada di dalam kosmos.¹⁴

Ibnu Arabi dengan indah memberikan gambaran alur kosmologis antar manusia dan tingkatan yang beragam dari berbagai makhluk makrokosmos dalam banyak konteks. Konsep penting Arabi adalah fakta penjelmaan Tuhan. Terdapat hadis yang menyebutkan bahwa "*Tuhan menciptakan Adam menurut bentuk-Nya*,". Tuhan dalam Islam diterjemahkan dengan sebutan *Allah*, mempunyai nama lain Yang Maha Pengasih, maka setiap nama Tuhan yang lain merujuk kepada-Nya. Jika seorang menyebut Tuhan, secara implisit orang tersebut juga menyebut semua nama Tuhan, termasuk Maha Pengasih, Pemaaf, Adil, Pencipta, Pemurah, Perkasa, Agung, dan seterusnya. Tidak ada nama lain yang mencakup, seluruh nama dengan sendirinya, sejak setiap nama-nama lain telah memiliki ciri khususnya sendiri dan membatasi karakteristik yang terasingkan dari nama-nama lain.

Hadis yang menyatakan Tuhan menciptakan manusia menurut bentuk-Nya menjelaskan bahwa Tuhan menciptakan mereka sesuai dengan semua nama-nama Tuhan. Inilah salah satu interpretasi atas ayat al-Qur'an yang mengatakan bahwa Tuhan mengajari Adam *semua nama-nama*.¹⁵ Hasilnya, manusia menyuguhkan suatu variasi

¹⁴ William Chittick, *Imaginal Worlds, Ibn al-Arabi and.....* hal 54

¹⁵ Al-Quran, Surat Al-Baqarah: 30

wajah (*wajh*) Tuhan yang tidak terbatas. Semua sifat-sifat dan kegiatan manusia sepanjang sejarah dibawa bersamaan di satu waktu dan tempat, kita dapat memahami implikasi penjelmaan semua *nama-nama* tersebut. Nama-nama tersebut dengan tepat menyediakan eksistensi setiap jenis kemungkinan manusia, seperti manusia yang baik, ningrat atau orang berjiwa jahat. Inilah yang dimaksud Arabi dengan penyerupaan ilahi namun bukan berarti menyerupai Dia, sebab penyerupaan melalui simbol-simbol merupakan kenyataan akan *tajalli*-nya. Dengan *tajalli* tuhan melihat bentuknya sendirindalam ciptaan-Nya melalui asma dan sifat. Inilah rahasia penciptaan yaitu dibalik ciptaan. Mengungkap rahasia ciptaan akan menyingkap sang penciptanya.¹⁶ Pengetahuan tentang alam dan manusia merupakan pengetahuan tentang Tuhan. Mengenal dan memahami ciptaan Tuhan berarti bergaul dengan Tuhan.

Saat manusia mengerti semua nama-nama, maka setiap manusia secara individual merefleksikan semua atribut Tuhan. Namun selama manusia hidup, nama-nama Tuhan memanifestasikan dirinya di berbagai jenis intensitas, kombinasi dan interrelasi. Bentuk nama-nama tersebut menampilkan sifat-sifatnya yang menentukan nasib manusia di dunia ini dan di akhirat. Atribut-atribut wujud tersingkap di wilayah non-manusia menurut kombinasi-kombinasi yang menyebabkan satu atau lebih atribut-atribut mendominasi terhadap atribut-atribut yang lama. Manusia mampu yang lebih yaitu mampu mengkonsentrasikan dan menyatukan sifat-sifat wujud sedemikian rupa, di dalam suasana

¹⁶ Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Futhuhat al Makkiyah*.....Hal: 322

ideal, sehingga setiap atribut berada dalam keseimbangan yang sempurna dengan atribut-atribut lain. Segala sesuatu di alam semesta, kecuali manusia memiliki tingkatan-tingkatan tertentu karena masing-masing mereka diwarnai oleh atribut-atribut wujud tertentu dibanding yang lain. Ciptaan Tuhan berupa hewan dan tumbuhan memiliki identitas sendiri dan tidak terkacaukan dengan bentuk lain. Namun manusia mempunyai identitas relatif tetap dan stabil dari bentuk luarnya, akan tetapi secara batiniah berbeda-beda dan berubah-ubah. Manusia tidak memiliki tingkatan-tingkatan spiritual yang tetap di dalam hatinya, maka dari itu manusia dapat menjadi apa saja. Tingkatan-tingkatan manusia ini tetap tidak menentu hingga manusia sampai pada kematian.

Selain manusia ciptaan Tuhan yang diciptakan menurut bentuk-Nya adalah kosmos dalam keseluruhannya yang termasuk didalamnya manusia. Tuhan dan kosmos bersama menunjukkan segala sesuatu di dalam realitas, sedangkan masing-masing adalah gambar cermin dari yang lain. Oleh karena itu, setiap nama Tuhan menemukan wadah *tajalli* di dalam makrokosmos. Menurut Ibnu Arabi, kosmos adalah jumlah keseluruhan sifat-sifat dan sekaligus efek nama-nama Tuhan. Perbedaan fundamental antara Tuhan dan seluruh alam semesta adalah bahwa Tuhan eksis karena Esensi-Nya dan tidak membutuhkan kosmos, sementara jagat raya tidak memiliki eksistensi di dalam esensinya dan membutuhkan Tuhan.

Manusia dan kosmos mempunyai keserupaan, yaitu keduanya diciptakan menurut bentuk Tuhan, hanya saja kosmos mencerminkan nama-nama Tuhan menurut bentuk

yang berbeda-beda (*tafshil*). Maka kosmos menampilkan panorama kemungkinan eksistensial yang sangat luas. Sebaliknya, manusia menunjukkan sifat dan semua nama Tuhan dengan bentuk yang tidak variatif (*ijmal*). Sifat-sifat dari semua nama tersebut terkumpul bersama dan terpusat di dalam setiap diri mereka. Tuhan menciptakan kosmos terpusat di dalam setiap diri manusia. Tuhan menciptakan kosmos menurut keberagaman nama-Nya, sebaliknya Dia menciptakan manusia menurut kesatuan nama-Nya. Ibnu Arbi sering mengekspresikan ide tersebut dengan menggunakan istilah dunia kecil dan dunia besar atau *mikrokosmos* dan *makrokosmos*. Biasanya Ibnu Arabi menyebut manusia kecil dengan *microanthropos* untuk manusia dan manusia besar atau *macroanthropos* untuk alam semesta.¹⁷

Karena manusia adalah bagian dari kosmos, maka kosmos bukanlah bentuk Tuhan yang lengkap tanpa manusia. Namun mikrokosmos dan makrokosmos berada pada kutub yang sama. Mikrokosmos, dalam penyebarannya yang tak terbatas, adalah tidak sadar dan pasif sedangkan makrokosmos atau manusia, melalui terpusatnya semua atribut Tuhan secara intens, adalah sadar dan aktif. Manusia mengenal kosmos dan dapat membentuknya menurut tujuan mereka, namun kosmos tidak mengetahui manusia dan tidak dapat membentuk mereka sepanjang kosmos merupakan instrument pasif di dalam kekuasaan Tuhan. Fakta bahwa mikrokosmos mendominasi makrokosmos menyebabkan Ibnu Arabi menulis pada permulaan *Fushush*

¹⁷ William Chittick, *Imaginal Worlds, Ibn al-Arabi and.....*hal: 58

Al-Hikam bahwa manusia adalah ruh kosmos, sementara itu kosmos tanpa manusia laksana tubuh yang proporsional dan sangat seimbang, siap dan menunggu Tuhan meniup ruh-Nya kepadanya, namun tetap tak bernyawa sepanjang manusia tidak datang.¹⁸

Ibnu Arabi juga menjelaskan bahwa manusia adalah realitas batiniah dari kosmos, sementara kosmos adalah bentuk manifes manusia. Arabi mengajak manusia untuk membedakan diri dari kosmos, membedakan yang lahir dari yang batin yang batin dari yang lahir. Bagi kosmos, manusia adalah ruh, dan kosmos adalah bentuk lahiriahnya. Bentuk tidak mempunyai makna apapun tanpa ruh. Oleh karena itu, kosmos tidak memiliki arti tanpa adanya manusia. Karena hubungan yang organik antara manusia dan kosmos ini maka Ibnu Arabi menyebut manusia sempurna sebagai pilar kosmos. Tanpa manusia, kosmos akan runtuh dan mati serta tidak bermakna. Hal ini juga akan terjadi di hari akhir ketika manusia sempurna yang terakhir terpisah dari dunia ini. Secara kosmologis dapat dijelaskan bahwa kerusakan dan kehancuran alam dan lingkungan sosial di masa modern adalah salah satu tanda berkurangnya jumlah manusia sempurna di muka bumi.

Alam semesta tidaklah sempurna tanpa kehadiran manusia. Dalam kosmologi Islam bahwa kosmos tidak memiliki tujuan di dalam dan dari dirinya sendiri. Kosmos hanya bertujuan untuk membuat dan menopang manusia menjadi eksis. Manusia sempurna adalah entitas yang dicari (*al-'ain al-maqshudah*), atau dengan kata lain alasan Tuhan

¹⁸ Ibid. Hal: 59

menciptakan alam semesta. Tuhan menciptakan makhluk untuk Dia diketahui. Dia membuat manusia menjadi eksis karena hanya manusia yang dapat mengetahui Dia dengan benar, sekalipun eksistensi mereka tergantung pada eksistensi utama kosmos. Setiap eksistensi manusia tergantung pada eksistensi utama kosmos. Setiap makhluk mengetahui Tuhan sesuai dengan gayanya sendiri, namun hanya manusia sempurna yang mengetahui Dia sebagai Tuhan, yakni dengan segala nama-Nya yang menyeluruh.

Ibnu Arabi mengutip ayat al-Qur'an yang menyebutkan bahwa *Segala sesuatu yang ada di langit dan di bumi bertasbih kepada Tuhan* ¹⁹ dimaknai bahwa semua ciptaan Tuhan memuji Tuhan berdasarkan pengetahuan yang dimiliki oleh masing-masing makhluk. Makhluk memuji Tuhan sejauh dia mengetahui-Nya, namun hanya manusia sempurna yang memuji Tuhan sebagai Tuhan, atau secara berulang-ulang menyebut semua nama-nama Tuhan. Pemujaan sempurna ini menyeluruh dan mencakup pemujaan semua makhluk. Manusia sempurna memuji Tuhan melalui semua pemujaan di dalam kosmos.

Mikrokosmos adalah manusia yang diciptakan dalam bentuk setiap nama Tuhan dan di dalam dirinya terkandung hakikat yang membawa kosmos ke dalam eksistensi. Makrokosmos adalah keseluruhan kosmos, sepanjang manusia sempurna eksis di dalamnya, karena tanpa mereka tidaklah lengkap, ibarat sebuah tubuh tanpa ruh. Baik makrokosmos dan mikrokosmos adalah bentuk-bentuk Tuhan, yang tampak (*zhahir*) di dalam tatanan makhluk. Hakikat manusia

¹⁹(Q.S. 57:1, 59:1)

sempurna, yang juga dikenal dengan Hakikat Muhammad yang substansi batiniahnya yang menjelma dalam makhluk baik makrokosmos maupun mikrokosmos. Jadi manusia sempurna di dalam aktualitas historisnya dapat dimengerti sebagai sesuatu yang tampak dari bentuk Tuhan dan entitas yang selalu mencari Tuhan. Arabi menjelaskan bahwa jika yang Haq adalah yang *Zhahir* maka semua makhluk tertutup di dalam-Nya dan makhluk adalah semua nama yang Haq seperti pendengarannya, penglihatannya dan semua nasab serta pengetahuannya. Jika makhluk yang *zhahir* maka yang Haq menjadi tertutup, terkandung di dalamnya. Maka yang Haq adalah pendengaran makhluk, pengertiannya, tangannya, kakinya dan semua kekuatannya.²⁰

Manusia sempurna berfungsi menambah semua hakikat Tuhan dalam segala sesuatu. Manusia sempurna melihat dengan suatu penglihatan batin (*vision*) yang telah tersingkap semua tirainya. Sebagaimana firman Allah dalam surat Al-Baqarah ayat 215 menyebutkan, "*Kemana pun kalian memandang, di sana ada wajah Tuhan*". Manusia memandang segala sesuatu sebagai penyingkapan diri (*tajalli*) Tuhan. Manusia mengetahui Tuhan sesuai dengan segi pengetahuan yang dimiliki oleh segala sesuatu di dalam kosmos, karena sebagai mikrokosmos, mereka menyelimuti hakikat dari makrokosmos. Manusia sempurna menyembah Tuhan menurut suatu cara yang selaras dengan ajaran-ajaran setiap agama. Namun semua ini bergantung pada pengetahuan-diri. Menurut Ibnu Arabi, manusia sempurna

²⁰ Muhyiddin Ibnu Arabi, *Fushus Al-Hikam*, edisi Abu al-A'la Afifi, Kairo, 1947, Hal: 81

menyembah Tuhan melalui setiap agama wahyu (*syari'*), memuji-Nya dengan semua lidah, dan bertindak sebagai wadah bagi setiap penyingkapan diri-Nya. Jika sesuatu dari dirinya sendiri menutupi dari merasakan totalitas dirinya kemudian dia bersikeras secara jahat melawan dirinya sendiri maka dia bukanlah manusia sempurna. Dengan mengenali diri sendiri, manusia sempurna mengetahui Tuhan, seperti sabda Nabi, "*Barang siapa mengetahui dirinya (sendiri), maka dia mengetahui Tuhannya*". Sebaliknya, manusia hewani tidak mencapai pengetahuan diri. Meski Adam adalah makhluk sempurna, ketidaksempurnaan dan kebinatangan acapkali mendominasi karakteristik anak-anaknya. Namun kondisi kebinatangan yang ada tidak boleh dijadikan dalil untuk menentukan karakteristik spesies manusia, karena menurut Arabi manusia secara khusus dikenali melalui bentuk ketuhanan.²¹

Proses manusia mengaktualisasikan bentuk Tuhan dan memanifestasikan nama-nama Tuhan seringkali disebut sebagai *akhlak Tuhan*. Peran kosmik dari para Nabi adalah memberikan bimbingan pada manusia agar dapat membawa keyakinan, pemikiran dan amal mereka sesuai dengan keseluruhan nama-nama Tuhan. Ibnu Arabi seringkali menyebut bimbingan Tuhan yang menyatu dengan para Nabi dengan sebutan timbangan syariah (*Al-Mizan asy-Syar'i*). Keunikan para Nabi adalah bahwa mereka tidak bisa dengan sederhana menemukan untuk mengambil akhlak Tuhan atas dasar pemahaman sendiri. Mereka tidak bisa misalnya, memutuskan untuk menjadi pengasih, adil dan

²¹ William Chittick, *Imaginal Worlds, Ibn al-Arabi and.....*hal: 62

pemaaf berdasarkan pada apa yang mereka pahami dari kualitas-kualitas akhlak tersebut. Kualitas-kualitas tersebut adalah atribut-atribut dan wujud itu sendiri, di mana esensi kualitas-kualitas itu secara tak terbatas melampaui pemahaman manusia. Persoalan dalam mengambil akhlak Tuhan adalah adanya kompleksitas yang tak dapat dibayangkan karena adanya keragaman nama-nama Tuhan. Tujuan akhir dari upaya manusia tidak harus untuk memperoleh atribut-atribut Tuhan, melainkan diantaranya adalah untuk menepiskan atribut-atribut insani. Sifat-sifat manusia yang perlu dibuang adalah yang tumbuh dari hasrat diri dan hawa nafsu. Hasrat diri harus dihilangkan termasuk sifat suka dan tidak suka yang didasarkan pada diri sendiri harus diabaikan. Inilah yang disebut dengan berserah diri atau pasrah kepada Tuhan (*Islam*) yang tahap-tahapnya diatur menurut syariah.²²

Mengambil akhlak Tuhan bukanlah bertujuan mencapai derajat setengah dewa dan menyaingi Tuhan namun sebaliknya, jalan ini membawa pada penurunan secara gradual sehingga sifat-sifat insani berhenti mewujud atau hingga orang menjadi tiada. Sebagai bentuk Tuhan yang menyeluruh, manusia adalah bukan Dia. Sejauh mereka memanifestasikan wujud, mereka adalah Dia, dan sifat-sifat wujud bersemayam di dalam diri mereka. Oleh karena itu, menurut Arabi penjelajahan spiritual termasuk membuang berbagai keterbatasan insani disebut Bukan Dia dengan cara (*tajalli*) kepada Tuhan. Beberapa manusia sempurna tidak hanya naik (*tanazul*), melainkan

²² Ibid, hal: 62-63

mereka juga turun dan aktif memainkan peran dalam kosmos. Manusia sempurna tetap berada ditingkatan spiritual (*maqam*) Dia bukan Dia, meskipun mereka tinggal di dalam ketiadaan melalui pengasian setiap klaim pada wujud, mereka juga tinggal dalam keabadian, dalam ketentraman wujud dan kebagiaan Tuhan. Manusia sempurna melakukan tindakan atas nama Tuhan dan nampak menjadi wadah manifestasi bagi-Nya dalam keadaan apa pun.

Ibnu Arabi menunjuk pada tingkatan kesempurnaan manusia sebagai penghambaan (*ubudiyah*). Sebagaimana yang seringkali ia tegaskan bahwa kedekatan (*qurb*) kepada Tuhan tidak dapat dicapai kecuali jika seseorang itu menjadi hamba-Nya yang utama. Manusia sempurna adalah hamba-hamba Tuhan yang sebenarnya dan absolut. Mereka tidak melakukan apa pun menurut dirinya sendiri. Harus dipahami bahwa apa pun yang mereka lakukan merupakan tindakan Tuhan melalui mereka. Hal yang tidak kalah penting adalah bahwa menjadi seorang manusia sempurna tidak hanya merupakan aspirasi tertinggi manusia yang mungkin, namun juga merupakan tugas semua manusia. Manusia yang tidak mengaktualisasikan bentuk keilahian dirinya menjadi kurang disebut sebagai manusia. Tingkatan kesempurnaan seseorang menjadi hamba Tuhan yang absolut adalah terhaousnya kemandirian pribadinya secara total namun kemudian sepenuhnya tampil kembali sebagai bentuk Ilahi. Manusia sempurna hidup di setiap situasi, sama persis seperti situasi yang dibutuhkan menurut kebijaksanaan.

E. Penutup

Hakekat manusia menurut Ibnu Arabi adalah makhluk yang sempurna karena mampu menghadirkan setiap nama Tuhan dalam kehidupan yang nyata. Manusia sempurna adalah tujuan Tuhan dalam menciptakan kosmos, karena manusia dimungkinkan menampilkan sifat-sifat-Nya secara total. Ibnu Arabi menyebutkan manusia paling sempurna adalah para wakil atau utusan Tuhan. Mereka mewarisi ilmu-ilmu pengetahuan dan akhlak mulia dan menempati kedudukan tertinggi dari seluruh situasi manusia. Tingkatan spiritual yang Tidak Bertingkat (*station of no station*). Kesempurnaan manusia ini bukan berarti akan sampai pada derajat ketuhanan, karena Tuhan tidak sama dengan siapa pun dan dengan apa pun. Kosmos adalah jumlah keseluruhan sifat-sifat dan sekaligus efek nama-nama Tuhan. Kosmos adalah cerminan Tuhan namun bukan Tuhan. Ibnu Arabi menyebutnya dengan Dia tapi bukan Dia. Manusia sempurna tetap berada dalam esensinya, yang tidak ada selain esensi *wujud* itu sendiri. Pada saat yang sama, mereka senantiasa mengalami transformasi dan transmudasi dengan berpartisipasi dalam mendorong Penyingkapan Diri Tuhan dan memanifestasikan sifat-sifat nama Tuhan dalam keragaman situasi kosmis yang tak pernah ada akhirnya. Manusia sempurna berfungsi menambah semua hakikat Tuhan dalam segala sesuatu. manusia sempurna tidak hanya naik (*tanazul*), melainkan mereka juga turun dan aktif memainkan peran dalam kosmos. Mereka tetap berada ditingkatan spiritual (*maqam*) Dia bukan Dia. Realitas-realitas adalah akar-akar ilahi dari segala sesuatu, ciri yang melekat pada segala sesuatuyang

ditentukan oleh cara perwujudannya. Beragam realitas tersebut berada pada tingkat yang paling dalam dan menampilkan diri dalam kosmos dalam berbagai situasi yang aktual.²³

Daftar Pustaka

- Arabi, Ibnu, 1947, *Fushus al-Hikam*, Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi.
- _____, 1972, *al-Futuh al-Makkiyah*, Kairo: al-Hay'at al-Mishriyyat al-Ammah lil-Kitab.
- _____, 1914 , *Al-Anwar*, al-Jamaliyah Bihara al-Rum, Mesir
- Chittick, William, 1989, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Methaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press.
- _____, 1994, *Imaginal Worlds, Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity*, Albany: SUNY Press.
- _____, 1992, *Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts*, Albany: SUNY Press.
- Corbin, Henry, 1969, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Princeton: Princeton University Press.
- Husaini, Moulvi S.A.Q. 1913, *Ibnu'al -Arabi the Great Muslim Mystic and Thinker*, Muhamad Asraf, Lahore
- Izutsu, Toshihiko, 1983, *Sufism and Taoism*, Los Angles: University of california Press.
- Nasution, Harun, 1983, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta

²³ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*, Albany. N.Y, SUNNY Press, 1993.

- Murata, Sachiko, 1993, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*, Albany. N.Y, SUNNY Press
- Nicholson, R.A., 1978, *The Turjuman al-Ashwaq: A Collection of Mystical Odes by Muhyiddin ibn al-Arabi*, London: Theosophical Publishing House.
- Nasr, Seyyed Hossein, 1981, *Knowledge and the Sacred*, New York: Cross-road
- _____, 1964, *Three Muslim Sages*, Cambridge: Harvard University Press.

MENIMBANG KEMBALI KRITIK AKAL MUHAMMAD ARKOUN

A. Pendahuluan

Persoalan yang tiada kunjung selesai adalah persoalan yang berkaitan dengan perbedaan cara pandang agama. Penggunaan nalar atau akal agama yang berbeda dari satu kelompok dengan kelompok lain masih sering membawa konflik yang berkepanjangan. Persoalan tersebut sebenarnya sudah sejak lama muncul dalam sejarah Islam baik di Timur Tengah maupun di Indonesia. Dalam sejarah Islam kita menemukan perbedaan-perbedaan cara pandang agama yang melahirkan kelompok-kelompok teologis seperti Mu'tazilah, As'Ariyah, Maturidiyah, Syiah dan Khawarij. Belakangan terjadi perdebatan sengit antara Nasr Hamid Abu Zaid dengan para mufti dan pemegang tradisi Al Azhar seperti Abdus Shobur Shahin meski nama terakhir ini juga membuat buku yang cukup kontroversial mengenai sejarah asal-usul manusia. Sementara itu di Indonesia juga sering terjadi kasus yang serupa terutama

sejak munculnya para pembaharu Islam terutama yang dilakukan oleh Nurcholis Madjid dan Harun Nasution.

Fenomena seperti ini sebenarnya cukup menjadikan bukti bagi kita bahwa akar persoalan yang sebenarnya terjadi adalah persoalan perbedaan pembacaan terhadap realitas, terutama realitas Islam. Realitas Islam yang terdiri dari sejarah pembentukan teks pertama (*al-hadats al-ta'sisiyu al-awwal*) sebagai teks yang terberi dari langit (Al Quran) dengan sejarah pembentukan teks-teks sesudahnya adalah realitas yang memiliki historisitas. Sebagian orang atau kelompok dalam Islam memahami bahwa pembentukan teks dalam Islam bersifat tunggal sedangkan yang lain mengatakan jamak dan plural. Untuk itu penting kiranya kita melihat sejarah pembentukan teks-teks tersebut dengan menggunakan kritik terhadap akal Islam yang pernah dilakukan oleh Muhammad Arkoun dengan menggunakan metode kritik sejarah dari kelompok *Annale School* dimana Michael Foucault terlibat disana. Dari pembacaan sejarah pembentukan akal-akal Islam ini maka akan kita lihat bahwa setiap masa dan sejarah manusia memiliki *episteme*-nya sendiri diri yang memungkinkan pengetahuan dan penggunaan nalar ataupun akal menjadi plural. Pluralitas kebenaran inilah yang menjadi perdebatan hingga kini. Maka juga akan nampak apakah persoalan itu yang menjadi fokus perdebatan atauakah sebenarnya hanya persoalan ketidaksiapan menghadapi perbedaan.

B. Membaca Sejarah Pengetahuan dengan Berbeda

Banyak orang melihat sejarah hanya sebagai kumpulan benda mati yang bisa dibedah dan di analisa “seenaknya”.

Sejarah dilihat hanya sebagai ilmu yang mencatat dan mengumpulkan data-data masa lalu sebanyak mungkin kemudian dipaparkan secara akurat. Sejarah layaknya sebagai laporan atau pengetahuan yang berkaitan dengan masa lampau yang sudah melewati kita, berupa hal-hal yang mati dan tak berguna. Sejarah dipahami sebagai peristiwa yang berangkai dan terjalin erat dengan masa kini, yang biasanya para fenomenolog menanti kebenaran, setia menunggu “sang kebenaran” muncul menyatakan dirinya.

Pada tahun 60-70 an di Prancis terdapat sebuah aliran yang melihat sejarah dengan cara yang berbeda. Mereka ini adalah orang-orang yang tergabung dalam *Annale School* yang melihat sejarah bukanlah seperti rangkain spiral yang sambung-menyambung. Diantara tokohnya yang paling terkenal adalah Michel Foucault. Ia seorang “pengamat sejarah”, filsuf, tokoh penggerak massa dalam sebuah demonstrasi dan masih banyak lagi kategori yang bisa memasukkannya dalam bentuk-bentuk aliran dan yang membuatnya semakin tidak jelas juga siapa dia sebenarnya. Penulis buku tentang pemikiran Foucault seperti Dreyfus dan Rabinow pun kebingungan memasukkan Foucault dalam sebuah kategori tertentu. Ia menduga Foucault adalah seorang penganut strukturalisme yang memang saat itu sangat banyak peminatnya yang kemudian beralih ke hermeneutika. Namun belakangan ia mengoreksi pandangannya itu dengan menyatakan bahwa Foucault itu adalah orang yang melampaui strukturalisme dan hermeneutika.¹

¹ Dreyfus dan Rabinow pertama kali membuat buku tentang Foucault berjudul: *Michel Foucault, from Structuralism to Hermeneutics* yang

Hal yang paling mendasar dari pemikirannya adalah bahwa pengetahuan itu tidak pernah terpisahkan oleh kuasa. Setiap pengetahuan melahirkan kuasa dan setiap kuasa melahirkan pengetahuan. Kuasa disini bagi Foucault dipahami berbeda dengan para pemikir sebelumnya, yaitu bahwa kuasa bersifat represif, personal dan istitusional yang modusnya berusaha menundukkan orang yang akhirnya bertujuan melakukan doominasi terhadap sistem tertentu dalam seluruh tatanan kehidupan masyarakat. Kuasa bagi Foucault bukannya milik seseorang atau sesuatu, melainkan strategi. Jadi kuasa tidak selalu bekerja dalam ruang intimidasi dan dan represi melainkan berkerja melalui normalisasi. Kuasa juga tidak bersifat subjektif atau personal dan dialektis yang saling menindas melainkan dilihat secara positif dan produktif.² Memang Foucault tidak sedang merumuskan teori tentang kuasa namun ia mencoba membedah dan menganalisa relasi-relasi kuasa dan jaring-jaring kuasa tersebut bekerja membentuk wacana yang akhirnya membentuk pengetahuan.

Kuasa kemudian dipahami menjadi sesuatu yang tidak dapat dilokalisasikan dan merupakan bentuk disiplin yang dikaitkan dengan jaring-jaring kegiatan yang berkehendak untuk mengetahui. Disiplin dipahami sebagai sesuatu yang tidak dapat disamakan dengan institusi atau aparatus tertentu. Disiplin adalah suatu tipe untuk menjalankan

memasukkan Foucault dalam kategori pemikir strukturalis yang kemudian beralih pada hermeneutika. Namaun buku tersebut kemudian dikoreksi sendiri dengan bukunya yang terbit tahun 1983 berjudul *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermenutics*.

² Gordon, C., 1977, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writing, 1972-1977*, New York: Pantheon Books, hal. 199

kekuasaan yang didalamnya terdapat sarana, teknik dan prosedur, ukuran penerapan dan sasaran yang hendak dicapai.³ Yang semua itu merupakan teknologi dari kekuasaan. Pendisiplinan ini bisa saja dijamin oleh institusi-institusi khusus, seperti terjadi di sejarah Barat melalui keluarga, penjara, psikiatri, rumah sakit maupun gereja. Maka bisa kita lihat bahwa kekuasaan bagi Foucault adalah sesuatu yang beroperasi daripada sekedar dimiliki. Kekuasaan bukanlah hal yang istimewa dan dimiliki oleh sekelompok orang atau kelas tertentu saja, melainkan tersebar dan produktif.

Dalam masyarakat modern jaring-jaring kuasa ini juga membentuk pengetahuan tentang ilmu-ilmu kemanusiaan, seperti kegilaan, seksualitas dan produksi. Kegilaan melahirkan ilmu-ilmu seperti psikiatri, psikologi, dan kedokteran. Seks memunculkan ilmu-ilmu seperti psikoanalisis, psikologi, kedokteran, kriminologi, etika bahkan dalam agama melalui teologi, sedangkan produksi melahirkan ilmu ekonomi, sosiologi dan psikologi. Semua pengetahuan ini menjamin berlangsungnya kekuasaan. Pengetahuan adalah cara kekuasaan untuk memerintahkan subjek, dengan kesan yang tidak memaksa, untuk mendistribusikannya dengan dalih ilmiah dan objektif, meski

³ Foucault pernah melakukan analisa sejarah mengenai seksualitas pada periode Victorian. Ia menghasilkan kesimpulan yang asimetris dibanding para analis lainnya yang mengatakan bahwa pada rezim ini perilaku seks harus dikontrol dan di represi atas nama moralitas. Namun Foucault menemukan lain bahwa wacana mengenai seksualitas justru semakin mencuat dalam perbincangan dan memasuki wilayah publik. Ia menunjukkan bahwa kekuasaan bersifat distributif dari pada dimiliki dan berpusat pada institusi tertentu. Lihat dalam : Michel Foucault, 1990, *History of sexuality Vol I: The Will of Knowledge*, London: Penguin Books, hal. 18.

sebenarnya hal ini adalah strategi dan teknik kekuasaan. Foucault menggunakan pendekatan arkeologis untuk menggali dan menganalisa bagaimana suatu pengetahuan itu bisa muncul dan melembaga dalam masyarakat.

Dalam pendekatan arkeologisnya ini Foucault mencoba membongkar peradaban Barat khususnya Eropa yang telah mapan termasuk membongkar berbagai macam pengetahuan dan disiplin ilmu yang dihasilkan oleh peradaban tersebut. Ia menemukan bahwa semua wacana yang memiliki pretensi objektivitas ilmu adalah wacana seseorang yang memiliki kekuasaan.⁴ Proses pengalihan subjek menjadi objek adalah cara baru untuk mengatur dan mengorganisasi lingkup sosial. Psikiatri menganalisa penyakit jiwa membawa dampak pemisahan yang ketat antara orang gila dan orang waras. Praktik kedokteran membawa pemisahan orang sehat dengan orang sakit. Kriminologi membuat klasifikasi antara orang jahat dengan orang yang baik. Dan terjadilah oposisi biner. Pengetahuan muncul dalam argumentasi akal (*reason*) dan pengetahuan yang terdapat dalam hidup dan peristiwa yang kadang tidak melibatkan akal (*unreason*), ada yang dipikirkan (*thought*) dan ada yang tidak dipikirkan (*unthought*). Semua ini terkumpul menjadi satu yang mengarah pada pembentukan kekuasaan yang kemudian ini disebut sebagai wacana atau diskursus.⁵ Bentuk-bentuk pengetahuan yang

⁴ Haryatmoko, 2002 "Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan: Mene-lanjangi Mekanisme Teknik Kekuasaan Bersama Foucault" dalam *Basis*, No 01-02, tahun ke-51, hal. 13

⁵ Michel Foucault, 1972, *The Archeology of Kknowledge*, trans. A.M.Sheridan Smith, New York: Pantheon Books, hal. 215-230

muncul dari wacana disebut sebagai pengetahuan yang formatif dan diskursif, yang melibatkan berbagai peristiwa dan sejarah. Maka setiap sejarah dan peristiwa memiliki ragam pengetahuan sendiri-sendiri yang disebut dengan *episteme*.⁶ *Episteme* inilah yang melandasi pembentukan sejarah pengetahuan dan ilmu-ilmu. Secara relatif, bisa dikatakan bahwa *episteme* adalah sistem. Dalam satu periode sejarah, hanya terdapat satu *episteme*. *Episteme* disini bisa juga dipahami sebagai korelasi epistemologis yang dalam, diantara berbagai cabang ilmu pengetahuan yang berkembang pada masa dan kurun waktu tertentu. *Episteme* bisa jadi merupakan kumpulan relasi yang menghubungkan antara praktek-praktek lisan dengan pengetahuan dalam berbagai bentuknya pada periode sejarah tertentu. *Episteme* adalah sistem tersembunyi dibalik pengetahuan yang dominan pada masa tertentu. Sistem tersembunyi ini dianggap sebagai pemersatu, dalam realitasnya yang paling dalam, pada peradaban tertentu dan, periode tertentu. *Episteme* adalah prasyarat munculnya pengetahuan dan teori. Jadi, ia adalah latar tersembunyi dibelakang pengetahuan sebagai jaringan dasar hukum-hukum yang mengatur pengetahuan, metode, pemahaman, dan metode analisa. Dalam sejarah pemikiran Eropa, Foucault membaginya ke dalam tiga macam *episteme*, yaitu:

⁶ *Episteme* merupakan keseluruhan ruang makna dan prapengandaian yang mendasari kehidupan yang memungkinkan pengetahuan itu bisa muncul. Maka *episteme* berisi hal-hal yang bisa dipikirkan dan dipahami pada suatu masa. Bagi Foucault ini merupakan ladang penelusuran epistemologis untuk melihat bagaimana ilmu dan pengetahuan itu muncul, terutama di Barat. Lihat dalam: Michel Foucault, 1994, *The Order of Thing: An Archeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books, hal. xxii

episteme Abad Tengah, episteme Klasik dan episteme Modern. Setiap penggalan (*rupture*) dari episteme tersebut memiliki sistem pemikiran tersendiri yang berbeda satu sama lain, sekurangnyanya dalam konsep dan metode. Disinilah lapangan arkeologi pengetahuan; ia bertugas mengungkap unsur-unsur terdalam dan tersembunyi.

Di sini relevansinya untuk memahami beragam pemikiran yang berkembang di setiap zaman. Bahwa setiap pembentukan pengetahuan dan ilmu selalu memiliki ragam sumbernya sendiri-sendiri. Pengetahuan yang berkembang sebenarnya dibangun pada oposisi biner secara bersamaan. Tradisi ilmu modern yang menggunakan keabsahannya melalui logika ilmiah secara bersamaan terus berkaitan dalam pembentukannya dengan logika yang tidak ilmiah. Sehingga saat menganalisa sejarah pembentukan ilmu dan pengetahuan semua harus dilibatkan, karena semua unsur-unsur tersebut terlibat dalam diskursif praktis. Sehingga setiap zaman menentukan sistem formasinya masing-masing. Formasi di sini adalah kelompok hubungan yang kompleks yang berfungsi sebagai kaidah atau aturan yang menetapkan apa yang harus dihubungkan dan apa yang harus ditinggalkan seperti ucapan serupa yang harus dibuat dan konsep serupa yang harus digunakan serta strategi serupa yang harus diorganisasikan.⁷

Namun semua ini harus dipahami, menurut Foucault, dalam ranah jaring-jaring kekuasaan yang selalu membentuk, *pertama*, tatanan wacana atau praktik diskursif yang mencakup teks-teks teori besar yang berperan untuk

⁷ Michel Foucault, 1972, Ibid, hal. 117-120

memantapkan praktik dan lembaga yang kemudian menjadi regim kebenaran, *kedua*, tatanan praktik non-diskursif yang meliputi sistem pendidikan, hukum dan pengakuan yang merupakan prosedur material yang secara nyata memberi tanda pada tubuh manusia melalui pendisiplinan, pengaturan dan sebagainya, dan *ketiga* adalah pengaruh dari peristiwa diskursif atau non-diskursif dengan terbentuknya tubuh, kelompok-kelompok yang patuh, mudah diamati dan diquantifikasi atau sebaliknya justru menentang.⁸

Maka dari itu terdapat hubungan yang sangat erat antara pengetahuan dengan kekuasaan. Foucault menyebutkan bahwa harus diakui bahwa kekuasaan menciptakan pengetahuan yang tidak saja sekedar mendorong atau menerapkannya karena bermanfaat bagi kekuasaan, namun kekuasaan dan pengetahuan satu sama lain saling mengandai, yaitu tidak ada hubungan kekuasaan tanpa pembentukan pengetahuan yang berkait dengannya, dan sebaliknya tidak ada pengetahuan yang tidak mengandai dan membentuk hubungan dengan kekuasaan. Kita tunduk pada produksi-produksi kebenaran melalui kekuasaan dan kita tidak dapat melaksanakan kekuasaan kecuali melalui produksi kekuasaan. Masyarakat modern yang melahirkan ilmu-ilmu psikologi, psikiatri, kriminologi dan berbagai ilmu lainnya mempunyai peran untuk melaksanakan kekuasaan dan pendisiplinan. Yang hal ini sebenarnya tidak saja terjadi di Barat namun juga terjadi di dunia Timur dengan berbagai macam keilmuan yang di-

⁸ Grosz, 1992, "Contemporary Theories and Subjectivity", dalam Sneja Gunew, *Feminist Knowledge*. London: Routledge, hal. 89

lahirkan disana.⁹

Sebagaimana dengan Foucault, seorang pemikir Islam kelahiran Aljazair Muhammad Arkoun mencoba membongkar episteme Islam dan kemudian menganalisa sejarah pembentukan keilmuan dalam Islam. Untuk menelusuri sejarah pemikiran Islam, layaknya arkeolog, ia menggali seluruh lapisan geologis pemikiran Arab-Islam, dengan pisau episteme Foucault, dan membagi tingkatan Arab-Islam, yaitu klasik, skolastik, dan modern. Arkoun juga membagi medan berpikir yang dikelompokkan dalam bidang “yang terpikirkan”, “yang tak terpikirkan”, dan “yang belum terpikirkan”. Untuk membongkar lapisan terdalam dalam geologi pemikiran Islam, Arkoun membongkar nadi eksistensi pemikiran tersebut yaitu: Al-Quran, Sunnah, dan Ushul.

Arkoun melihat bahwa Al-Quran tunduk pada sejarah karena banyaknya campurtangan “sejarah penguasa” dalam pembakuan Al-Quran. Banyak di dalam kitab suci tersebut sesuatu yang sesungguhnya “yang terpikirkan” berubah menjadi “yang tak terpikirkan”. Saat ini Arkoun juga melihat ortodoksisme (paham yang selalu menekankan pada penafsiran *nash-nash* yang pasti benar, sehingga penafsiran pihak lain selalu salah) dan dogmatisme (pencampuran wahyu dan non-wahyu), masih mendominasi dalam pikiran umat Islam yang semestinya harus dihindari jauh-jauh. Maka dari itu kritik terhadap penggunaan nalar Islam yang saat ini sedang kita warisi mutlak untuk dilakukan.

⁹ Michel Foucault, 1979, *Discipline and Punish: The Birth of Prison*, trans. Alan Sheridan, New York: Peregrine, hal. 27

C. Kritik Atas Nalar Islam

Sebelum membedah apakah itu kritik Nalar Islam, siapakah sebenarnya Arkoun itu. Mohammed Arkoun lahir 1 Februari 1928 di Tourirt-Mimoun, Kabilia, Aljazair. Kabilia merupakan daerah pegunungan yang berpenduduk Barber, terletak di sebelah timur Aljir. Berber adalah penduduk yang tersebar di Afrika bagian utara. Bahasa yang dipakai adalah bahasa non-Arab dan ia dibesarkan dalam lingkungan yang sarat dengan sufisme dan nuansa spiritual.¹⁰ Kehidupan Arkoun yang mengenal berbagai tradisi kebudayaan ini merupakan faktor penting dalam perkembangan pemikiran Arkoun. Ia sangat akrab dengan tiga bahasa, yaitu bahasa Kabilia sebagai bahasa sehari-hari yang berguna untuk mengungkap tradisi Kabilia, bahasa Arab sebagai pengantar keagamaan dan kegiatan komunikasi di masjid adalah bahasa penghubung Aljazair dengan dunia Islam Timur Tengah, dan bahasa Perancis sebagai bahasa sekolah yang juga sebagai pengantar untuk memahami problematika pemikiran ilmiah modern. Tiga bahasa itu juga mewakili cara berpikir dan memahami kompleksitas masyarakat dimana Arkoun tinggal. Setelah tamat sekolah dasar, Arkoun melanjutkan SMP di Oran, kota Aljazair di bagian barat. Dari tahun 1950 sampai 1954, ia belajar bahasa dan sastra Arab di Universitas Aljir, sambil mengajar sekolah SMU di al-Harrach, pinggiran kota Aljazair dan tahun 1954, menjadi mahasiswa di Paris. Tahun 1961, ia menjadi dosen di Universitas Sorbonne di Paris, dan meraih gelar Doktor Sastra tahun 1969. Sejak 1970

¹⁰ Suadi Putro, 1996, *Mohammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, Jakarta: Paramadina, hal. 11-13.

sampai 1972, Arkoun mengajar di Universitas Lyon, dan kembali ke Sorbonne sebagai guru besar sejarah pemikiran Islam.¹¹

Di samping itu Arkoun juga menjabat direktur ilmiah studi Islam ternama, Arabica. Ia menjadi anggota resmi panitia nasional untuk Etika dan Ilmu Pengetahuan, Kehidupan dan Kedokteran. Jabatan terakhir yang sempat ia emban adalah sebagai Direktur Kajian Islam dan Timur Tengah pada Universitas Sorbonne Nouvelle (Paris III). Sedangkan jabatan akademik yang pernah Arkoun jalani adalah sebagai dosen tamu di University of California di Los Angeles, Princeton University, Temple University di Philadelphia, Lembaga Kepausan untuk studi Arab dan Islam di Roma, dan Universitas Katolik Louvain-Neuve di Belgia. Ia pun sempat menjadi guru besar tamu di Universitas Amsterdam.¹²

Arkoun sebagai seorang intelektual banyak memiliki karya-karya besar, terutama berkaitan dengan metodologi pembacaan Al-Qur'an'nya seperti: *traduction francaise avec introduction et notes du Tahdib Al-Akhlaq* (Pengantar tentang etika/terjemahan Perancis dari kitab Tahdib al-Akhlaq Ibnu Miskawaih), *La pensee arabe* (Pemikiran Arab), *Essais sur La pensee islamique* (esei-esei tentang pemikiran Islam, *Lecture du Coran* (Pembacaan-pembacaan Al-Qur'an), *pour une critique de la raison islamique* (demi Kritik Nalar Islami), *Discours coranique et pensee scintifique* (Wacana Al-Qur'an

¹¹ Johan Meuleman, 1993, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", *Jurnal Ulumul Qur'an*, nomor 4 vol. 1v, h. 94.

¹² Suadi Putro, Op. Cit., h. 18.

dan Pemikiran Ilmiah). Kebanyakan karya Arkoun ditulis dalam bahasa Perancis. Sebagian karya-karya ini telah diterjemahkan kedalam bahasa Arab oleh Hashim Sholeh maupun beberapa buku kedalam bahasa Inggris dan Indonesia.¹³

1. Kerangka Proyek Kritik Akal Islam Arkoun

Proyek utama Mohammed Arkoun adalah *proyek kritik atas akal Islam* yang menggunakan metode historis modern. Proyek ini terkandung dalam bukunya yang berjudul, *Pour de la raison islamique*, yang berarti: *Menuju Kritik Akal Islam*. Buku ini kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul *tarikhiyyatu al-Fikri al-Arabiy al-Islamiy* atau *Historitas Pemikiran Arab Islam*. Bagi Arkoun metode historisisme berperan sebagai metode rekonstruksi makna. Melalui metode ini, teks-teks klasik dibongkar dan di analisa kembali yang pada akhirnya memunculkan sebuah rekonstruksi baru terhadap pemahaman teks tersebut. Maka teks yang dahulunya memiliki makna yang tunggal dan bersifat otoritatif bisa jadi akan memiliki makna yang plural dan baru sesuai pembacaan yang dilakukan oleh sang pembacanya. Hal ini juga berlaku pada teks-teks agama yang sudah dianggap mapan. Namun demikian hal yang paling menggoda untuk dilakukan pembacaan ulang adalah terhadap tradisi keilmuan Islam, tepatnya sejarah pembentukan teks-teks pasca Al-Quran turun yang merupakan produk sejarah dan budaya masyarakat. Bagi Arkoun pembacaan ulang menggunakan metode sejarah

¹³ Ibid, hal: 18-19, lihat juga dalam Johan Hendrik Meuleman, Op. Cit., h. 94

ini merupakan bentuk perluasan dan pementapan makna ijtihad untuk memahami tradisi keilmuan Islam yang ada.

Istilah “kritik akal” Arkoun ini harus dipahami dalam pengertian kritik sejarah dan bukan dalam pengertian filsafat. Sebagaimana biasa dipahami bahwa kata kritik akal selalu dikaitkan dengan karya besar filosof seperti Immanuel Kant, dengan bukunya *Critique of pure Reason* dan *Critique of Practical Reason*, dan karya Jean Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*. Namun Arkoun, tertarik menggunakan istilah kritik tersebut dalam pengertian seorang sejarawan seperti Francois Furet yang menggunakan tujuan penelitian sejarah. Furet adalah seorang sejarawan yang mencoba membongkar arsip-arsip mengenai data-data sejarah Revolusi Perancis yang sangat berpengaruh yang selanjutnya melahirkan beragam interpretasi terhadap peristiwa itu. Arkoun menemukan hal yang sama pada Al-Quran, yaitu peristiwa turunnya wahyu tersebut juga telah melahirkan sekian banyak literatur dan interpretasi yang tidak saja beragam namun kadang juga saling bertentangan.¹⁴ Sedangkan yang dimaksud akal disini adalah bagian dari diri manusia yang sangat penting sebagai alat yang digunakan untuk berfikir. Dalam proses berfikir inilah oleh Arkoun menemukan bahwa manusia itu menggunakan kata-kata dalam sebuah bahasa, kategori-kategori logika, klasifikasi dan pengelompokan maupun hipotesa tentang realitas yang dihadapinya. Maka dari itu karena ini proses yang menyedjarah dengan kondisi disekitarnya maka akal bisa berubah, seiring dengan perkembangan

¹⁴ Mohammed Arkoun, 1994 , “Metode Kritik Akal Islam”, *Jurnal Ulumul Qur'an*, No: 6 vol. V, hal. 157-158

alat-alat berpikir yang ditemukan akal itu sendiri, seperti dari penemuan-penemuan ilmiah yang bersifat revolusioner. Untuk itu Arkoun perlu menegaskan bahwa akal bukanlah konsep abstrak yang ada di awang-awang, melainkan konsep konkret yang bisa berubah-ubah, sesuai dengan sejarah yang berlangsung pada waktu itu dan ia sendiri selain menjadi bagian dari sejarah yang ada juga menciptakan sejarahnya sendiri.

Islam merupakan gejala sosial yang memiliki kesejarahan yang tidak mungkin diabaikan, artinya Islam kini tidaklah sama persis dengan Islam abad 13 yang lalu. Islam Indonesia bukanlah Islam Arab karena memiliki kesejarahannya sendiri-sendiri, namun bukan berarti tidak ada sesuatu yang dapat menghubungkan Islam kini dengan Islam Nabi atau antara Islam Indonesia dengan Islam Arab. Jadi kritik nalar Islam adalah melakukan kajian yang mendalam terhadap fakta historis yang berkembang pada periode tertentu. Misalkan dari periode karya klasik dari As-Syafi'i dan At-Tabari yang menguasai dunia Islam hingga sekarang dibedakan dengan nalar Islam periode Nabi dan sahabat atau bahkan dengan periode zaman sekarang. Arkoun sendiri sadar bahwa proyek nalar Islami ini bukanlah satu-satunya cara untuk memahami hal-hal yang terjadi dalam Islam maka dari itu metode inipun juga dapat dipersoalkan.¹⁵

Nalar Islam memiliki beberapa sifat yang menonjol bahwa nalar Islam tidak sadar memiliki keterkaitan erat

¹⁵Johan Meuleman, 1996, "Islam dan Pasca-Modernisme dalam Pemikiran Mohammed Arkoun" dalam *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LKIS, hal. 120

antara pemikiran, bahasa dan sejarah. Hal ini mengakibatkan kerancuan kalam wahyu dan teks serta penafsiran tentang kalam wahyu tersebut yang memiliki keterkaitan erat dengan konteks kesejarahan dan kebahasaan tertentu. Sehingga umat Islam tidak dapat membedakan antar mitos dan sejarah. Kritik nalar diperlukan untuk menyusun kembali, menegaskan dan menjelaskan dogma yang berkembang hingga saat ini. Arkoun melihat tindakan penafsiran dan pemaknaan wahyu cenderung apologetis, mengulangi teks terdahulu, merujuk semua hal pada teks terdahulu yang dianggap asli dan yang diidealkan, misalkan pada zaman keemasan Islam. Idealisasi yang berlebihan ini kemudian menjadi mitos yang justru memandegkan kemampuan kritis masyarakat Islam. Namun Arkoun juga mengakui bahwa terdapat nalar Islam yang harus dilestarikan yaitu adanya semangat keagamaan yang tinggi dan sangat besarnya angan-angan sebagai penggerak, yang justru di dunia Barat hal ini mulai ditinggalkan.¹⁶

Untuk itu Arkoun membedakan antara akal religius (*religius reason*) dan akal filosofis atau teknis (*philosophical reason*). Dalam wacana religius misalnya, terdapat ungkapan dan penggunaan metafor, kisah-kisah mistis dan ungkapan eskatologis. Ia menunjukkan bahwa pengertian bahasa keagamaan berbeda dengan bahasa lainnya. Bahasa keagamaan mengungkapkan hal yang absolut. Didalamnya terkandung konsepsi-konsepsi tentang nalar, supranatural, rasional, imajiner dan mukjizat. Semua konsepsi itu dikaji kembali karena konsepsi-konsepsi itu kini telah digunakan oleh suatu nalar yang kaku dan imperialis. Suatu nalar

¹⁶ Ibid, hal. 121

historis dan filologis. Akal religius digunakan oleh agama-agama besar dunia seperti: Yahudi, Kristen dan Islam. Sedangkan akal filosofis digunakan oleh para filosof Yunani. Nalar keagamaan selalu berusaha menjalin hubungan dengan nalar teknis atau filosofis dalam suatu kungkungan teologis tanpa menyelidiki berbagai praduga, postulat dan keyakinan yang memungkinkan adanya saling keterkaitan didalamnya. Nalar keagamaan hidup dalam ketegangan nalar-nalar teknis atau ilmiah yang bersifat positif, terjangkau dan dapat mempertanggungjawabkan cara kerjanya. Maka perlu adanya upaya mengatasi kekaburan makna yang sejak beberapa tahun telah digunakan secara besar-besaran oleh wacana Islam yang dominan tersebut.¹⁷ Arkoun memberikan contoh tentang penggunaan akal ini seperti penemuan revolusioner Galileo di bidang astronomi bahwa bumi mengitari matahari pada abad 16, revolusi Lutheran pada abad 18 yang menegakkan otorisasi akal yang rasional berhadapan dengan kitab suci, dan revolusi politik di Inggris dan Perancis pada abad 18, ternyata telah merubah penggunaan akal secara radikal dengan menghasilkan apa yang disebut dengan “akal modern”. Namun peristiwa besar yang revolusioner tersebut diatas tidak terjadi dalam masyarakat-masyarakat Islam.¹⁸ Hal ini akhirnya membawa dampak terhadap penggunaan akal atau alam pikiran umat Islam yang belum bisa terlepas dari penggunaan akal dan mental abad Pertengahan yang sangat ortodoks dan dogmatis.

¹⁷ Muhmmad Arkoun, 1998, *Kajian Kontemporer Al-Quran*, Bandung: Pustaka, hal. 9-10

¹⁸ Johan Meuleman, Op.cit, hal. 161

Dengan menggunakan metode arkeologi pengetahuan, Arkoun menelusuri jejak sejarah pemikiran Islam. Ia menggali seluruh lapisan geologis pemikiran atau akal Arab-Islam dan membaginya menjadi tiga tingkatan sejarah terbentuknya akal Arab-Islam tersebut. *Pertama* akal Arab-Islam Klasik adalah sistem pemikiran dan cara berfikir yang diwakili oleh para pemula dan pembentuk peradaban Islam. *Kedua*, akal Arab-Islam Skolastik adalah sistem berpikir umat Islam yang diwarnai dengan taklid dan *ketiga* akal Islam-Arab modern adalah sistem pemikiran yang diwarnai oleh semangat pembaharuan, kebangkitan dan revolusi. Sebagaimana Foucault, menurut Arkoun setiap periodisasi sejarah terbentuknya akal ini memiliki struktur episteme masing-masing yang berbeda satu sama lain. Ia juga mengemukakan tiga istilah untuk menjelaskan bangunan struktur episteme tersebut yaitu “yang terpikirkan” (*le pensable* atau *thinkable*), “yang tak terpikirkan” (*l’impinse* atau *unthikable*) dan “yang belum terpikirkan” (*l’impensable* atau *not yet thought*).¹⁹ Istilah “yang terpikirkan” menyangkut hal-hal yang memungkinkan umat Islam untuk memikirkannya, karena sesuatu tersebut bersifat jelas dan boleh dipikirkan. Sementara “yang tak terpikirkan” menyangkut hal-hal tidak ada kaitannya antara ajaran agama dengan praktek kehidupan.

Peradaban Arab Islam yang dikenal dengan peradaban teks (*hadlarah an-nash*) selalu berkutat pada tiga sumber dasar, yaitu Al-Quran, Sunah, dan Ushul. Ketiga sumber ini bagian sejarah pembentukan teks yang memasuki

¹⁹ Mohammed Arkoun, 1990, “Menuju Pendekatan baru Islam”, *Ulumul Qur’an*, No: 7 Vol. I II, hal. 82-83.

wilayah sejarah manusia. Maka pemahaman dan interpretasi terhadap teks sangat kental dengan historisitas pembacanya, artinya sumber-sumber tadi tunduk kepada kesejarahan pembacanya. Arkoun memberi contoh tentang sistematika konsep Sunnah dan pembakuan Ushul dengan standar tertentu yang dilakukan oleh Assafi'i membuat dua sumber tadi menjadi tertutup. Demikian juga dengan pembakuan Qur'an kepada sebuah mushaf resmi yang olehnya disebut *korpus resmi tertutup* yaitu berupa mushaf Utsmani, mengakibatkan banyak ranah pemikiran yang seharusnya "terpikirkan", berubah menjadi yang "tak terpikirkan." Untuk itu hingga kini Arkoun masih melihat sistem pemikiran ortodoks yaitu pemikiran yang menekankan penafsiran teks yang pasti benar sedangkan yang lain salah masih melanda umat Islam. Sistem ini diperparah dengan warisan dogmatisme abad Skolastik yang mencampuradukkan antara wahyu dengan yang bukan wahyu dan yang sebaliknya.

2. Perlunya Dekonstruksi

Untuk mengetahui keaslian teks maka perlu usaha untuk melakukan dekonstruksi terhadap teks tersebut. Teks dibedah kembali untuk menunjukkan sejarah pembentukan dan pembakuan teks serta jaring-jaring pengetahuan dan kuasa yang kemudian melahirkan pengetahuan dan ilmu-ilmu yang dianggap mapan. Dekonstruksi ini juga untuk melakukan sterilisasi makna dari makna yang memang tidak seharusnya masuk dalam teks tersebut. Dekonstruksi ini sebenarnya mencoba menghadirkan suatu wacana yang dulunya tertindas, terpinggirkan dan

lain (*otherness*) ke pusat. Jadi dekonstruksi bukan semata-mata diartikan membongkar atau menghancurkan dan meninggalkan kekosongan (nihilisme). Dekonstruksi mencoba membalik oposisi biner yang selama ini sudah dianggap mapan. Di Barat istilah ini digunakan untuk melakukan pembongkaran terhadap bangunan keilmuan yang sudah dianggap mapan seperti filsafat, etika dan metafisika. Maka dengan dekonstruksi ini diharapkan memunculkan pengetahuan yang tidak eksploitatif namun emansipatif.²⁰

Dekonstruksi Arkoun melalui kritik sejarah ini akhirnya menemukan karakteristik umum akal-akal Islam. Karakteristik inilah yang mendominasi penggunaan pemikiran dalam Islam. *Pertama*, adanya ketundukan akal-akal kepada wahyu yang “terberi” (diturunkan dari langit). Wahyu mempunyai kedudukan dan posisi yang lebih tinggi, sebab dihadapan akal-akal itu wahyu ini memiliki watak transenden (*al-ta’ali*) yang mengatasi manusia, sejarah dan masyarakat. *Kedua*, adanya penghormatan dan ketaatan kepada otoritas agung, yaitu para imam besar dan mujtahid. Dapat kita lihat bahwa pendapat dan hasil karya pemikiran para mujtahid dan para imam ini menjadi sesuatu yang tidak dapat kita bantah dan harus kita terima begitu saja (*taken for granted*) menjadi sesuatu yang

²⁰ Istilah dekonstruksi ini dipopulerkan oleh Derrida, meski sebenarnya Nietzsche sudah lebih dahulu melakukan dengan cara melakukan pembalikan prinsip kausalitas. Prinsip kausalitas menegaskan bahwa penyebab pasti mendahului akibat. Namun sebenarnya hal ini bukanlah suatu yang hakiki akan tetapi hanya produk retorika bahasa. Orang biasanya berfikir jika sakit mencari penyebabnya, namun sebenarnya bisa dibalik bahwa karena sebab tertentu maka ia bisa sakit. Lihat dalam Jonathan Culler, 1983, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, London: Routledge dan Keganpaul, hal. 86-87

benar meski diantara mereka sendiri terdapat banyak perbedaan dan perselisihan. Para imam dan mujtahid ini kemudian memiliki otoritas untuk menafsirkan wahyu yang terberi tadi dengan mematok kaidah-kaidah menafsirkan Al-Quran secara benar dan tata cara membuat istimbath hukum. Otoritas ini menemukan bentuknya yang khas dalam Islam dalam sosok para imam madzhab. *Ketiga*, dalam penyelidikan arkeologinya Arkoun menemukan bahwa cara kerja akal abad Pertengahan adalah menggunakan cara pandang tertentu terhadap alam semesta sebelum lahirnya ilmu astronomi modern. Sebelum munculnya pandangan mengenai alam yang baru oleh Galilei masyarakat abad Pertengahan baik Kristen mau Islam pandangannya sangat dipengaruhi oleh astronomi tradisional yang tidak memberikan ruang yang bebas untuk pengembangan penggunaan akal. Pembatasan yang ketat inilah kemudian membentuk “ruang mental abad pertengahan” hingga kini masih terwarisi di dunia Islam sedangkan di Barat sudah ditinggalkan.²¹ Jadi dekonstruksi dipahami sebagai usaha untuk mencari emansipasi dengan tidak merujuk pada satu kebenaran tunggal melainkan dengan melakukan pembongkaran terhadap wacana yang dominan dan wacana yang tertindas baik berasal dari Islam sendiri maupun berasal dari Barat. Maka dari itu dekonstruksi harus diikuti oleh rekonstruksi untuk mencari pemaknaan yang lebih aktual dan komprehensif.

Untuk merubah kondisi ini maka dibutuhkan upaya dekonstruksi terhadap warisan tersebut dengan mencipta-

²¹ Mohammed Arkoun, 1994, Op.Cit, hal. 161

kan ruang baru bagi akal untuk melakukan pembacaan ulang terhadap teks dan realitas yang dihadapi. Pembacaan ulang terhadap teks dan warisan peradaban ini untuk membongkar dan mengetahui sistem pemikiran yang dominan dalam teks dan keilmuan tersebut. Dari pembacaan ulang ini akan tergambar susunan sistem pemikiran pada masa teks itu muncul kemudian diletakkan dalam posisi epistemologi yang tepat. Maka juga akan terlihat batas-batas dan kemungkinan-kemungkinan pengetahuan yang dominan pada masa itu yang tidak mungkin dilampaui atau dilanggar oleh pengetahuan yang ada. Dalam khazanah Islam misalnya Al-Quran telah melahirkan ribuan tafsir sesuai dengan masa pembacanya. Al-Quran memicu munculnya literatur-literatur yang semua tunduk padanya namun memiliki kepentingannya masing-masing, yang konteksnya sudah terlepas dari konteks Al-Quran sebagai teks awal. Teks-teks ini muncul sebagai karya intelektual dan sebagai produk budaya yang terikat dengan konteks yang melatarinya, sehingga setiap teks memiliki sejarahnya masing-masing yang berbeda satu sama lain.²²

Arkoun melihat sejarah tafsir sebagai pernyataan yang diulang-ulang mengenai sifat kebenaran, keabadian dan kesempurnaan dari risalah yang diterima dan disampaikan Nabi Muhammad. Maka tafsir lebih bersifat “apologi defensif” daripada pencarian suatu cara memahami. Padahal Al-Qur’an tidak membutuhkan suatu apologi untuk menunjukkan kekayaan makna yang terkandung didalamnya. Maka literatur-literatur tafsir ini, di satu sisi,

²² Ibid, hal. 162

membantu mengantarkan pembaca untuk memahami Al-Qur'an; namun, di sisi lain, kadang menghalangi pandangan baru pembaca terhadap Al-Qur'an itu sendiri. Kemandegan pandangan terhadap Al-Quran ini diperparah oleh tradisi modern yang dikembangkan oleh para orientalis dengan pengetahuan ilmiahnya yang melihat peristiwa Al-Quran sebagai peristiwa budaya semata yang mengakibatkan hilangnya dimensi sakralitas dalam peristiwa tersebut.²³ Namun Arkoun juga menyadari bahwa keilmuan modern berkembang begitu pesat maka sudah sewajarnya ilmu-ilmu tersebut digunakan untuk memperkaya makna Al-Quran. Ilmu-ilmu seperti antropologi, linguistik, sejarah dan ilmu-ilmu kemanusiaan lainnya akan membantu pembacaan Al-Quran dan relevansinya dengan problem kemanusiaan sekarang. Ilmu-ilmu ini belum digunakan oleh para ahli tafsir dan para teolog untuk menafsirkan Al-Quran, padahal ilmu-ilmu tersebut adalah produk kekinian sejarah manusia. Maka Arkoun tidak heran jika produk-produk tafsir para mufasir itu mungkin kini tidak relevan lagi.

3. Pluralitas Kebenaran

Warisan kebudayaan Islam klasik menurut Arkoun telah mempersempit ruang gerak akal untuk memahami teks Al-Quran secara baru dan lebih segar. Mereka telah mempersempit pemikiran pada hal logosentris seperti teologi, filsafat dan hukum. Padahal terdapat hubungan yang tidak kalah pentingnya yaitu fenomena Islam sebagai agama disatu pihak dan kehidupan manusia dipihak lain.

²³ Mohammed Arkoun, 1997, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, Jakarta: INIS, hal. 48.

Menyempitnya gerak akal ini membawa dampak pada penyempitan makna kebenaran. Hasil kebudayaan Islam klasik menjadi mitos kebenaran yang tertutup dan tunggal. Pada saat yang sama juga terjadi eliminasi dan pemiskinan kajian yang sebenarnya berpeluang untuk memberikan wawasan baru tentang kehidupan ini. Munculnya mitos kebenaran tunggal ini karena ada anggapan bahwa seluruh dimensi dalam Islam bersifat tak terpikirkan dan tak dapat dipikirkan. Jika bidang yang tak terpikirkan ini dikembangkan dalam tradisi pemikiran partikular yang beraneka, maka nalar intelektual akan mengalami ancaman dan kehilangan fungsi kritis yang menyebabkan ruang yang dapat dipikirkan menjadi sempit dan semakin sedikit pula ruang untuk penafsiran.

Yang tak terpikirkan dalam pemikiran Islam telah terakumulasi dalam ideologi-ideologi perjuangan pembebasan politik dan telah menggantikan keseluruhan arena sosial. Berbeda dengan Barat yang untuk menolak dominasi kolonial, melakukan penelitian untuk mencari ekspresi baru modernitas, sedangkan dunia Islam melakukan sebaliknya yaitu mengusulkan model “Islami” yang pada kenyataannya mensakralisasikan operasi sekularisasi, politik ekonomi, sosial dan kultural yang tak terbandung. Maka saat ini yang harus dilakukan adalah memikirkan kembali (*rethinking*) situasi historis yang diciptakan oleh perkembangan masyarakat Islam beberapa dekade belakangan ini dengan pemikiran kritis modern yang memiliki kemampuan mengkritik modernitas itu sendiri untuk melakukan pengakayaan terhadap kanzah dan peradaban

Islam mendarat.²⁴

Islam memiliki potensi untuk melahirkan pluralitas kebenaran. Pluralitas ini muncul sebagai konsekwensi logis dari setiap pembacaan yang dilakukan, disamping itu dalam Islam sendiri terdapat potensi yang sangat besar untuk terjadinya pluralitas tersebut karena Islam memang agama yang rasional. Penafsiran yang beragam atas Islam bisa terjadi karena teks-teks al-Qur'an sangat kaya makna dan dapat didekati dengan berbagai cara. Dalam teks tersebut terdapat penggunaan bahasa-bahasa metafor dan alegori yang membawa makna sosial dan kultural yang beragam, yang pemaknaannya bisa berubah sesuai dengan kondisi sosio-kultural pembacanya masing-masing. Maka hal yang wajar jika pemahaman para penafsir terdahulu seperti abad Pertengahan berbeda dengan para intelektual zaman modern ini. Perbedaan ini harus dipahami bukan sebagai kesalahan namun sebagai pengkayaan makna. Maka dengan kritik sejarah tersebut diatas akan terlihat teks-teks pasca Al-Quran miliki sumber *episteme*-nya masing-masing.

Sikap penolakan terhadap pluralitas kebenaran Islam sebenarnya bukan semata-mata sebagai respon dan upaya untuk membendung pemahaman liberal. Dalam sejarah Islam, corak penafsiran yang sufistik sekalipun tidak pernah sepi dari kritikan bahkan berakhir dalam pembunuhan. Dalam sejarah Islam dapat kita temukan orang seperti Al-Hallaj yang menghadapi tiang gantungan karena memperthankan pengetahuan yang diyakininya benar namun

²⁴ Mohammed Arkoun, 1996, *Rethinking Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, hal. 13

melawan *mainstream* pengetahuan yang berlaku pada saat itu dan Suhrawardi yang dieksekusi dalam usia muda oleh kalangan fuqaha dengan meminjam tangan kekuasaan Raja Saladin pada tahun 1183 M. Pengetahuan ini semakin terlihat represif jika bergandengan dengan politik dan tangan penguasa. Peristiwa diatas menjadi bukti bahwa sebenarnya bukan liberalisme yang menjadi persoalan. Bukan persoalan pengkayaan makna ataupun beragamnya perbedaan yang ditolak, namun dalam masyarakat Islam kita muncul kekhawatiran dan ketidaksiapan dari kelompok-kelompok yang mengklaim diri sebagai pemilik kebenaran Islam tunggal untuk menerima pluralitas kebenaran yang muncul dari pihak lain. Islam memiliki warisan budaya masa lalu yang sangat kaya yang mau tidak mau sudah menjadi bagian umat Islam. Namun Islam juga terus berjalan dalam sejarah manusia hingga saat ini bahkan masa datang yang membutuhkan kontekstualisasi nilai-nilai yang mengatur kehidupan manusia setiap zaman. Untuk itu hal yang harus dilakukan menurut Arkoun adalah membangkitkan kesadaran yang progresif dan regresif sekaligus. Tidak saja melakukan penafsiran yang progresif terhadap Islam, tetapi juga mempertimbangkan masa lalu sebagai sumber inspirasi untuk mencapai kebenaran Islam. Metode silang budaya ini (*cross-cultural*) sebagai cara untuk melakukan pengujian nilai-nilai masa lalu yang diketemukan dengan masa kini.

Transformasi dan komunikasi yang terjadi pada abad-20 memunculkan kosakata baru yang dikenalkan oleh Marshall McLuhan, *global village* (desa buana) dalam kehidupan kita. Dalam era tersebut muncul kesadaran baru

tentang kehidupan yang saling terkait satu sama lain. Pada tahun 1960-an, atas nama ekonomi mulai terjadi perdagangan internasional yang massif ke seluruh dunia. Negara-negara maju menemukan jalannya untuk menjamah negara-negara Ketiga dengan sistem industrialisasi yang menyerap banyak tenaga kerja.²⁵ Pertemuan dengan kebudayaan baru tak terelakkan. Tak ada tempat lagi untuk bersembunyi bagi yang lain. Pertemuan ini tentu akan membawa dampak yang cukup besar dalam kehidupan kita terutama dalam kehidupan keagamaan kita. Pengetahuan agama yang dulunya hanya bersumber pada tradisi nenek moyang kini menjadi terbuka lebar. Orang belajar agama bisa dari siapa saja dan dari mana saja. Tentu saja ini mengubah cara pandang agama dan apa yang disebut dengan *multi-cultural contact* (hubungan multi-kultural) tak dapat dihindari. Pengetahuan yang dahulunya mungkin hanya bersifat tunggal kini menjadi plural. Beberapa orang memang menutup diri untuk ini. Mereka memandang bahwa majemuknya pengetahuan, termasuk pengetahuan agama akan menyekatkan. Ibarat dihadapkan pada labirin yang banyak sekali jumlahnya. Mereka kebingungan akan memilih masuk jalan yang mana. Beberapa orang memang berpikir bahwa ini adalah kejahatan yang harus dihilangkan karena bisa membuat orang tersesat dan kebingungan. Maka hanya labirin yang sudah mereka kenal sebelumnya saja yang mereka pertahankan sedangkan yang lain harus dihancurkan. Sementara itu ada yang menganggap bahwa hal ini sebagai tantangan. Bagaimana bisa mengatakan bahwa

²⁵ Lester R. Kurtz, 1995, *God in the Global Village: The World's Religions in Sociological Perspective*, California: Pine Forge press, hal. 4

labirin yang selama ini mereka pahami adalah labirin yang terang, penuh cahaya dan tidak banyak masalah jika tidak membandingkan dengan memasuki labirin yang lainnya. Memang butuh kesiapan untuk menghadapi kondisi seperti ini misalnya kemampuan intelektual dan daya kritis.

Pluralitas adalah satu kenyataan yang tak terbantahkan saat ini. Beberapa pihak masih mempersoalkan mengapa terjadi perbedaan namun kini terasa sudah terlambat. Yang dipersoalkan bukanlah mengapa terjadi perbedaan namun juga tidak kalah pentingnya bagaimana menghadapi perbedaan. Maka akan selalu terdapat proses dialektika yang terus menerus antar satu satu dengan lainnya, yang dalam terminologi Berger disebut dengan *eksternalisasi*, *obyektivasi* dan *internalisasi*.²⁶ Eksternalisasi adalah suatu aktivitas pencurahan diri kedalam dunia baik fisik maupun mental. Obyektivasi berarti bahwa setelah melakukan pencurahan terhadap dunia ini, masyarakat berhadapan dengan prosedur tersebut, mereka bereaksi terhadap pencurahan itu dan mereka sebagai realitas eksternal yang berbeda. Sedangkan internalisasi adalah peresapan kembali realitas tersebut yang kemudian ditransformasikan sekali lagi dari struktur kesadaran obyektif menuju kesadaran subyektif. Proses inilah yang terus akan mewarnai kehidupan manusia. Usaha menutup diri terhadap kemajemukan justru akan membuat kita tidak dewasa dan ketinggalan zaman. Dalam dunia Islam perbedaan itu terpampang nyata saat ini dan menantang untuk kita dihadapi.

²⁶ Peter.L.Berger, 1991, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory Religion*, New York: Doubleday, hal. 1-2

D. Penutup.

Dari uraian diatas dapat kita lihat bahwa setiap pengetahuan yang diproduksi oleh kemampuan akal memiliki historisitasnya masing masing yang boleh jadi itu terpenggal satu sama lain. Arkoun yang mengikuti Madzab Annale yang juga nampaknya banyak berhutang pada Faucoult, dalam mengkritik akal atau nalar Islam menemukan bahwa sistem pemikiran Islam saat ini masih di dominasi oleh warisan abad Pertengahan yang sangat ketat dan kaku. Hal ini menjadi sumber internal kemandegan kemajuan Islam disamping faktor eksternal yaitu kemajuan peradaban Barat. Untuk itu dengan kritik nalar Arkoun menemukan bahwa pengetahuan-pengetahuan warisan terdahulu harus di dekonstruksi untuk melihat keaslian maknanya yang kemudian melakukan rekonstruksi ulang dengan makna dan pengetahuan yang berkembang saat ini. Maka kritik nalar yang menggunakan metode kritik sejarah ini akan membuka setiap peluang untuk pembacaan ulang dan pemaknaan baru terhadap warisan Islam. Dapat kita lihat bahwa pencarian kebenaran Islam sepanjang sejarah agama ini, telah melahirkan kebenaran yang tidak tunggal. Majemuknya kebenaran ini, bukan menunjukkan bahwa Islam mengalami reduksi pemaknaan atau Islam semakin jauh dari sumbernya, tetapi justru menampakkan betapa Islam telah terbukti sebagai agama yang mampu berdialog dengan zaman dan mampu memasuki relung-relung zaman tanpa kehilangan aktualitasnya. Semua diskursus mengenai Islam senantiasa merujuk pada masa awal Islam serta masa kejayaan peradaban Islam sebagai bentuk referensi mitologis yang ingin dihadirkan kembali pada masa

sekarang ini baik dalam bentuk nilai-nilai, paradigma, hukum maupun sistem pemikiran, untuk itu kritik nalar Islam memiliki relevansinya disini

Daftar Pustaka

- Arkoun, Mohammed, 1994, "Metode Kritik Akal Islam",
Jurnal Ulumul Qur'an, 1994, No: 6 vol
-, 1998, *Kajian Kontemporer Al-Quran*, Bandung: Pustaka
-, 1990, "Menuju Pendekatan baru Islam", *Ulumul Qur'an*, No: 7 Vol. I II
-, 1997, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, Jakarta: INIS
-, 1996, *Rethinking Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Berger, Peter.L, 1991, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory Religion*, New York: Doubleday
- Culler, Jhonatan, 1983, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*, London: Routledge & Keganpaul
- Dreyfus, Hubert & Paul Rabinow, 1983, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago.
- Gordon, C, 1977, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writing, 1972-1977*, New York: Pantheon Books
- Grosz, 1992, "Contemporary Theories and Subjectivity", dalam Sneja Gunew, *Feminist Knowledge*. London: Routledge
- Foucault, Michel, 1990, *History of sexuality Vol I: The Will of Knowledge*, London: Penguin Books
-, 1972, *The Archeology of Knowledge*, trans. A.M. Sheridan Smith, New York: Pantheon Books

-, 1994, *The Order of Thing: An Archeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books
-, 1979, *Diciplin and Punish: The Brith of Prison*, trans. Alan Sheridan, New York: Peregrine
- Haryatmoko, 2002, "Kekuasaan Melahirkan Anti-Kekuasaan: Menelanjangi Mekanisme Teknik Kekuasaan Bersama Foucault" dalam *Basis*, No 01-02, tahun ke-51, Jogjakarta: Kanisius
- Kurtz, Lester R. 1995, *God in the Global Village: The World's Religions in Sociological Perspective*, California: Pine Forge Press
- Meuleman, Johan, 1993, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", *Jurnal Ulumul Qur'an*, nomor 4
-, 1996, "Islam dan Pasca-Modernisme dalam Pemikiran Mohammed Arkoun" dalam *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta: LKIS
- Putro, Suadi, 1996, *Mohammad Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, Jakarta: Paramadina

KRITISISME SEJARAH TEOLOGI BARAT

A. Pengantar

Revolusi komunisme Bolsyewik tahun 1917 yang baru berakhir tahun 1989 dengan ditandai oleh runtuhnya tembok Berlin seakan menegaskan kekuatan sebenarnya dari agama-agama dunia yang ada. Agama menjadi kekuatan utama dalam perkembangan kehidupan manusia sehingga agama harus agama harus sadar dan siap merumuskan kembali bagaimana menghadapi kenyataan dan tantangan baru terutama bagaimana hidup bersama dengan agama oranglain. Dengan melihat kenyataan ini, sontak Huntington mengingatkan akan terjadinya benturan peradaban (*the clash of civilization*) melawan peradaban Barat, yaitu Islam-Cina, Afrika-Amerika Latin, dan Rusia-Jepang-India, dan tantangan terbesar bagi peradaban Barat adalah kelompok pertama yaitu Islam-Cina.¹ Analisis ini seakan dilegitimasi

¹ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order*, London: Touchstone Books, 1996, hal: 184-185

dengan kejadian *Black September* terhadap gedung World Trade Center di Amerika. Persoalan dan kenyataan hidup bersama antar peradaban dan antar agama inilah yang mengharuskan agama merumuskan kembali bangunan teologi yang sejalan dengan perkembangan kehidupan. Interdependensi yang tinggi antar manusia juga mengharuskan untuk mampu bersaing dan hidup bersama dengan orang lain. Namun demikian dominasi perumusan teologi yang ada selalu di dominasi oleh pemikiran teologi Barat. Meski bukan selalu menjadi kesalahan namun pembentukan mentalitas yang selalu menggunggulkan hasil pemikiran Barat adalah kekeliruan. Penggunggulan Barat secara serampangan justru bentuk baru dari pelestarian sekularisasi. Atas nama pemikiran yang rasional, termasuk di dalamnya pemikiran agama harus ditimbang ulang agar tidak terjebak pada proses sekularisasi. Akhirnya banyak agama membangun teologi mesianic yang berkarakter *Janus*.²

B. Ragam Konsep Teologi Barat

Teologi adalah suatu kajian yang berusaha menyatakan inti iman dalam bahasa yang sangat jelas dan sepadan. Teologi mensyaratkan partisipasi dan refleksi dari suatu

² Janus adalah tokoh yang diambil dari mitologi Romawi-seorang prajurit yang hidup di abad itu, tengah bertempur melawan Midas, makhluk jahat yang mengancam hidup bangsa Genox. Bangsa Genox adalah sosok manusia pada masa datang yang menjelma menjadi manusia mekanik. Menurut Janus, bila menang, mereka bisa kembali menjadi manusia seperti sekarang. Namun sayang dalam sebuah peperangan, semua prajurit Genox tewas, kecuali Janus. Dengan menggunakan mesin waktu, Midas pun melenggang pulang kembali ke masanya. (www.majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/2003/06/29/flmbm.20030629.fl88645.id.html)

komunitas iman.³ Partisipasi-refleksi menjelaskan suatu kelanjutan (*continuity*) namun sekaligus juga keterputusan (*discontinuity*). Kelanjutan karena dengan iman yang ada, pemeluk agama harus bergumul dengan apa saja yang dihadapi. Melalui teologi iman dinyatakan dengan demikian teologi adalah kegiatan yang terlibat karena teologi bukanlah filsafat agama. Namun kegiatan berteologi merupakan keterputusan, karena melalui teologi ini iman harus dirumuskan ke dalam suatu bentuk pandangan (*thought*) dan inilah ekspresi keagamaan. Ekspresi inilah yang membawa teologi menjadi disiplin ilmu yang tidak berbeda dengan ilmu-ilmu lainnya. Dalam konteks ini teologi berbeda dengan iman karena teologi menjadi suatu percakapan (*discourse*) sedangkan iman dinyatakan dalam tindakan kehidupan sehari-hari.

Stephen B. Bevans mengatakan teologi barulah menjadi teologi apabila bersifat kontekstual. Teologi kontekstual adalah teologi yang memperhatikan tempat dimana ia hidup dengan memperhatikan pesan terdalam dari kitab suci, tradisi agama yang ada, kebudayaan yang berkembang dan perubahan sosial. Berteologi adalah suatu kegiatan yang benar-benar baru namun sekaligus juga tradisional. Baru karena harus merumuskan teologi dengan perubahan zaman, dan tradisional karena melanjutkan kegiatan yang sudah ada yang berdasar pada pesan agama dan tradisi agama.⁴ Teologi yang sangat mempertimbangkan faktor-

³ John Macquarrie, *Principle of Christian Theology*, London: SCM Press, 1996, hal: 1-3

⁴ Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology*, Faith and Cultures Series, Maryknoll-New York: Orbis Books: 1996, hal: 1-10

faktor kemanusiaan inilah yang umumnya disebut dengan teologi kontekstual yang kemudian menjadi sangat populer di dunia ketiga karena beberapa alasan. *Pertama*, secara umum terjadi ketidakpuasan yang dialami dunia pertama dan dunia ketiga terhadap berbagai pendekatan teologi klasik. Dunia pertama menganggap bahwa filsafat klasik yang telah melayani teologi pada masa lalu dianggap sudah tidak sesuai dengan perkembangan saat ini. Maka mereka sudah banyak berteologi tanpa berdasarkan filsafat dan lebih menekankan pada suatu pemikiran proses. Teologi dianggap bukan lagi sebagai sesuatu yang baku. Bagi orang dunia ketiga, terutama orang Kristen menyadari bahwa pendekatan Barat tradisional sama sekali tidak memiliki makna dengan kebudayaan dan pola pikir yang mereka miliki. *Kedua*, pendekatan teologi klasik dianggap menindas (*oppressive*) terutama bagi para kulit hitam yang kemudian mereka mengembangkan model teologi baru yang lebih terkenal dengan sebutan *black theology*. Teologi lama dianggap juga tidak memberi tempat bagi wanita. *Ketiga* sumbangan identitas lokal semakin menguat karena semakin tingginya kesadaran pentingnya nilai-nilai lokal yang dianggap lebih aplikatif, dan *keempat*, pemahaman terhadap kebudayaan yang semakin baik karena pengaruh dari ilmu-ilmu sosial.⁵

Sementara itu di Barat ada berbagai macam bentuk teologi yang berkembang diantaranya adalah teologi eksklusif, inklusif, dan pluralis. Pandangan teologis yang

⁵ John A. Titaley, *Menuju Teologi Agama-agama yang Kontekstual*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Teologi, Salatiga: Fakultas teologi Universitas Kristen Satya Wacana Press, 2001, hal: 5

eksklusif beranggapan bahwa kebenaran dan keselamatan hanya terletak pada agamanya sendiri dan tidak terdapat pada agama dan penganut yang lainnya. Dalam sejarah gereja di Barat terdapat ungkapan yang cukup terkenal adalah *extra ecclesiam nula salus* yang artinya tidak ada kebenaran di luar gereja. Sikap ini di dukung oleh berbagai ayat pilihan dalam Alkitab yang memang sangat eksklusif. Sikap teologis inklusif beranggapan sebaliknya bahwa kebenaran dan keselamatan tidak dimonopoli oleh agamanya sendiri namun juga terdapat pada agama orang lain. Sikap ini kelihatan terbuka dibandingkan dengan sikap eksklusif namun sebenarnya tidaklah demikian, karena pengakuan kebenaran yang lain terjadi karena sudut pandang yang dipakai adalah kebenarannya sendiri sehingga sikap ini menjadi tidak jauh berbeda dengan sikap yang eksklusif. Sedangkan teologi pluralis berkeyakinan bahwa semua agama yang ada mempunyai kebenaran dan keselamatannya sendiri sehingga tidak ada alasan untuk menyalahkan orang lain. Namun demikian, kalau dikaji sikap pluralis bisa mendorong penganut agama menjadi apatis dan kurang peka terhadap orang lain karena telah muncul anggapan bahwa masing-masing agama telah memiliki kebenarannya dan tidak perlu melakukan interaksi atau peduli kepada yang lainnya. Masing-masing penganut agama bisa berjalan sendiri-sendiri tanpa peduli pada yang lain dan pada akhirnya sikap ini tidak berbeda dengan dua sikap sebelumnya.⁶

Teolog kritis John Cobb Jr. memberikan alternatif sikap yang jauh lebih baik dan terbuka yaitu sikap transformatif

⁶ John A. Titaley, *Menuju Teologi Agama-agama.....* hal: 8

karena sikap teologis sebelumnya dinilai bisa mendorong pada sikap absolutisme dan relativisme. Absolutisme adalah pemutlakan kebenaran yang diyakininya dan tidak ada keterbukaan terhadap kebenaran orang lain, sedangkan relativisme adalah sikap yang menolak tercapainya kesepakatan dan pemahaman bersama serta tidak adanya kebenaran yang universal. Sikap relatif seperti ini tidak bermanfaat bagi suasana kritis karena tidak mampu mengambil keputusan yang sesuai dengan keadaan. Sedangkan sikap transformatif menurut Cobb memberikan peluang lebih baik karena mendorong pada pembaharuan pemaknaan teologis yang kreatif saat berjumpa dengan orang lain. Transformasi mengisyaratkan keterbukaan yang kreatif untuk sampai pada kebenaran dan pemahaman yang baru.⁷ Model teologis seperti ini sangat memperhatikan keadaan sosio historis penganut agama. Teks didekatkan pada konteks sejarahnya untuk mengkaji dinamika sosial, politik maupun ekonomi yang terjadi di sekitar teks tersebut. Hick menjelaskan bahwa kebenaran adalah sesuatu yang sangat kontekstual atau budayawi yaitu kebenaran yang ada muncul karena pemahaman tertentu dan sangat terakait dengan kondisi simbol-simbol budaya tertentu dalam suatu masyarakat.⁸

Hans Kung menawarkan tiga hipotesis tentang peran agama bagi masa depan dunia. *Pertama*, tidak ada masa

⁷ John B. Cobb, Jr., *Transforming Christianity and the World: A Way Beyond Absolutism and Relativism*, edited and introduced by Paul B. Knitter, Maryknoll, New York: Orbis Book, 1994, hal: 44-48

⁸ John Hick, *God has Many Names*, Philadelphia: The Westminster Press, 1982, hal: 52-54.

depan dunia tanpa suatu etika global atau *no survival without a world ethic*. Kedua, tidak ada perdamaian dunia tanpa perdamaian antar agama (*no world peace without religious peace*), dan ketiga, tidak ada perdamaian antar agama tanpa dialog antar agama (*no religious peace without religious dialogue*). Kung juga memetakan empat strategi orang terhadap agama orang lain yaitu pertama, strategi benteng yang menilai agamanya saja yang paling benar sehingga jika menginginkan suatu perdamaian hanya bisa terjadi melalui jaminan agama tertentu saja. Kedua adalah strategi mengabaikan perbedaan. Strategi ini beranggapan bahwa kebenaran sudah ada pada setiap agama melalui caranya masing-masing maka perdamaian bisa terjadi jika kita mengabaikan perbedaan yang ada. Ketiga adalah strategi merangkul yang beranggapan bahwa hanya satu agama saja yang paling benar namun kebenaran ini sudah terpecah ke berbagai macam agama yang ada sehingga jika kita menginginkan perdamaian dunia maka kita harus merangkul semua agama dan mengintegrasikan menjadi satu. Namun Kung tidak setuju dengan ketiga strategi ini karena tidak bisa memecahkan persoalan yang muncul diantara agama yang ada. Maka ia menambahkan strategi keempat yaitu strategi ekumenisme. Hanya ada satu kriteria kebenaran yaitu kemanusiaan (*humanum*) sehingga tugas dari semua agama adalah merumuskan bersama kriteria kemanusiaan tersebut.⁹

Pemikiran Kung ini Parlemen Agama-agama Sedunia tahun 1993 dengan latar belakang agama yang berbeda-

⁹ Hans Kung, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethics*, New York: Crossroad, 1991, hal: 78-933.

beda mencoba mencari titik temu ajaran tradisi agama yang telah terjadi ribuan tahun yang pada akhirnya menemukan sebuah etika global (*global ethic*) yaitu *setiap orang harus diperlakukan secara manusiawi*. Dari komitmen dasar inilah dirumuskan empat hal pokok keharusan yang harus dijalankan yaitu *pertama*, komitmen kepada budaya tanpa kekerasan dan yang menghargai hidup. Seseorang harus dibebaskan dari perlakuan kekerasan tanpa memandang latar belakang etnik, ras atau agama. Hak hidup berlaku bagi semua makhluk Tuhan yang ada di dunia ini termasuk hewan dan tumbuh-tumbuhan. *Kedua*, komitmen pada budaya solidaritas dan tata ekonomi yang adil. Budaya solidaritas ini harus dikembangkan karena keadaan dunia yang masih memprihatinkan dan masih banyak didera persoalan terutama persoalan kemiskinan. Keadilan ekonomi dunia harus ditegakkan. *Ketiga*, komitmen pada budaya toleransi dan hidup yang benar. Keadilan secara global tidak akan tercapai tanpa kebenaran dan kemanusiaan. Toleransi antar agama harus dikembangkan berdasarkan pada nilai-nilai kemanusiaan, dan *keempat* adalah komitmen pada budaya kesamaan hak dan kemitraan laki dan perempuan. Persoalan yang ada saat ini diantaranya adalah dominasi patriarkhi dan perlakuan pada perempuan yang belum manusiawi. Maka harus diimbangkan sikap penghargaan terhadap hak-hak perempuan dengan mengembangkan kemitraan laki-laki perempuan dengan mengedepankan cinta kasih dan toleransi.¹⁰

¹⁰ Hans Kung and Karl-Josef Kuschel (et.al.), *Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, New York: Continuum, 1993, hal: 21-36. Lihat juga dalam: John A. Titaley, *Menuju Teologi Agama-agama.....* hal: 9-12.

C. Dari Teologi Pembebasan sampai dengan Post-modernisme

Agustinus berkata, “Memisahkan diri dari kekayaan sama susahnya dengan memisahkan tangan dari badan.” Itulah yang direnungkan oleh Enersto Cardenal, seorang penyair Amerika Latin tentang kemiskinan. Amerika Latin adalah negara ketiga atau negara miskin dimana hampir 70% penduduknya hidup dalam kekurangan dan terinjak-injak hak asasinya. Wilayah seperti inilah lahan subur tumbuhnya teologi pembebasan. Teolog pembebasan Clodovis Boff mengajukan pertanyaan tentang kemiskinan di Amerika Latin ini, “Siapakah Tuhan bagi kaum miskin yang menghuni Amerika Latin ini? Bagaimana Tuhan mewahyukan diri-Nya bagi mereka yang tertindas ini?” Pertanyaan Boff ini menunjukkan pertanyaan mendasar dari teologi pembebasan adalah teologi itu sendiri, melainkan pembebasan kaum miskin. Pusat teologi pembebasan bukanlah teologi namun kaum miskin dan kaum tertindas.¹¹ Boff memberikan pernyataan profokatif bahwa hanya dua kelompok manusia yang bisa mengerti dan memahami teologi pembebasan yaitu mereka yang lapar dan miskin, dan mereka yang lapar akan keadilan dan mau berjuang menegakkan keadilan. Teologi pembebasan adalah pembebasan kaum miskin yang tertindas maka kelompok yang langsung menjadi “musuh” adalah mereka yang kaya, mapan, dan membela *status quo*.

Teologi pembebasan lahir pada akhir tahun 60-an saat gereja Katholik sedang merombak dan membaharui diri

¹¹ Sindunata, Teologi Pembebasan, dalam Majalah *Basis* No. 03-04, tahun ke-51, Maret-April 2002, hal: 6

sesuai dengan ajaran Konsili Vatikan II. Mereka harus mampu membaca tanda-tanda zaman dan hidup dalam tanda-tanda zaman tersebut. Tanda-tanda zaman Amerika Latin yang ditangkap pada konferensi di Medellin tahun 1968 adalah penderitaan dan kemiskinan dan kerinduan mereka akan kebebasan. Rumusan teologi tidak bisa lepas dari kenyataan sosial yang ada. Gustavo Gutierrez menyatakan bahwa teologi pembebasan adalah suatu refleksi yang berangkat dari Injil dan sekaligus pengalaman para lelaki dan perempuan Amerika Latin yang hidup dalam penindasan dan terampas haknya yang harus dibebaskan dan turut serta dalam proses pembebasan. Teologi pembebasan berusaha menghubungkan antara kenyataan sejarah dengan Tuhan. Teologi harus berbicara tentang Tuhan namun Tuhan yang nyata dalam sejarah.¹²

Teologi pembebasan berusaha menunjukkan bahwa Tuhan tidak lagi ditemukan hanya di langit atau hanya dalam jiwa manusia, namun juga berada dalam hubungan keseharian dan dalam historisitas manusia. Teologi pembebasan berbeda dengan teologi yang ada sebelumnya atau teologi klasik. Teologi klasik dipahami sebagai refleksi terhadap baik secara rasional maupun pertanggungjawaban iman kepada Tuhan. Sedangkan teologi pembebasan lebih memperhatikan pembebasan itu sendiri sebagai keprihatinan sehingga teologi pembebasan sangat terkait dengan praksis, yaitu praksis pembebasan. Teologi ini ingin mengangkat realitas sosial kepada pengertian teologis.

Inspirasi terkuat dari teologi ini adalah Marxisme terutama konsep materialisme historis. Materialisme historis

¹² Ibid, hal: 9

secara ilmiah diyakini bisa membantu untuk memahami dengan tajam dan rasional perbedaan antara kaya dan miskin yang bisa menimbulkan ketidakadilan yang kemudian membawa pada pemahaman dialektika dalam masyarakat yang akan membawa pada pemahaman praksis pembebasan yang bisa dipertanggungjawabkan secara rasional. Materialisme historis digunakan agar tidak terlalu menspiritualisasikan pembebasan, seakan pembebasan hanya berkaotan dengan spiritual ruhani melainkan juga tentang material insani. Teori marxis diterima sebagai metode ilmiah namun menolak marxisme sebagai doktrin, ideologi dan praksis filosofis yang materialistis dan ateistis. Ideologi tertutup marxisme inilah yang dinilai mempersempit realitas manusia hanya sebagai materi dan menolak apa yang transenden yang melampaui ruang dan waktu. Sehingga yang paling penting bagi teologi pembebasan adalah keharusan meninggalkan mitos tentang keunggulan abadi marxisme. Marxisme digunakan hanya sebagai alat bantu untuk menganalisis keadaan yang bisa cocok pada konteks tertentu dan mungkin tidak pada konteks yang lain.

Teolog Latin lainnya yang mengkaitkan teologi pembebasan dengan filsafat adalah Ignacio Ellacuria. Ia menekankan pentingnya praksis filsafat dan fungsi kritis dalam berteologi. Pemikiran Ellacuria terpengaruh oleh sahabatnya sendiri yaitu Xavier Zubiri (1898-1983).¹³ Zubiri men-

¹³ Xavier Zubiri menerima gelar filsafat dari University of Louvain dengan tesis pemikiran Edmund Husserl. Menyelesaikan program doktor filsafat ya pada universitas Gregoriana dibawah bimbingan Jose Ortega Gasset dengan disertasi berjudul *Ensanyo de unia teoria fenomenologia del juicio*. Lihat dalam: Mutiara Andalas dan Henrikus Pedor, Realitas Historis, Deideologisasi, dan pembebasan, dalam *Majalah Basis*, No. 03-04, tahun ke-51, Maret-April 2002,

jadikan filsafat sebagai jalan otentik kehidupan. Filsafat adalah jalan menuju eksistensi yang sebenarnya. Filsafat tidak sekedar kajian akademik melainkan juga menyentuh bagian utama dari eksistensi manusia. Inilah filsafat realitas historis yang menjadi filsafat pembebasan. Filsafat ini diyakini oleh Ellacuria sebagai alat untuk menafsirkan dunia bahkan mentransformasikannya.

Dalam esai yang berjudul *What Is the Point of Philosophy*, Ellacuria bertanya tentang apa itu filsafat dan objek filsafat. Filsafat dinilai mempunyai keunggulan dibanding dengan ilmu-ilmu lainnya karena secara abadi mempertanyakan dirinya. Filsafat modern seperti Descartes misalnya menempatkan manusia sebagai titik awal dan tujuan akhir dari refleksi filosofis. Descartes mempertanyakan keberadaan manusia dan menemukan jawaban yang bersifat subjektif yaitu *cogito ergo sum*. Manusia ada karena akal budinya. Kebenaran realitas berdasar pada kebenaran akal budi. Seabad kemudian Immanuel Kant melakukan revolusi intelektual dengan mengajukan tiga pertanyaan filosofis yaitu, Apa yang dapat saya ketahui? Apa yang seharusnya saya lakukan? Dan apa yang dapat saya harapkan? Justeru pertanyaan-pertanyaan inilah yang dikritik oleh Zubiri dan Ellacuria. Idealisme filsafat Barat baik yang dilakukan oleh Descartes maupun Kant masih menempatkan manusia sebagai tempat realitas menampakkannya. Manusia dianggap sebagai realitas itu sendiri dan tidak dapat membedakan antara konsep dan realitas.

Zubiri menjadikan manusia sebagai fokus filsafatnya, namun ia tidak menyamakan antara realitas dan manusia.

Manusia hanyalah satu bagian dari realitas sejarah. Inilah filsafat realitas historis yang melihat realitas sebagai kesatuan dalam proses menuju bentuk-bentuk realitas yang lebih tinggi. Dari model seperti inilah modernitas dikoreksi. Teori pengetahuan yang ada dianggap tidak bisa mengatasi sifat reduksionisme idealistik maupun positivistik yang sangat menekankan dikotomi antara rasio (*intelligence*) dan indra (*sensibility*). Bagi Zubiri ini adalah kesalahan epistemologis yang bisa mengakibatkan ketidakadilan historis. Pengetahuan dapat disatukan pada realitas historis. Gagasan *sentient intelligence* ini berusaha mengoreksi separasi antara dimensi noetik, etik, dan praksis dari pengetahuan.¹⁴

Konsep inilah yang membantu Ellacuria dalam memahami manusia. Pertanyaan Kant tentang siapakah manusia dianggap belum lengkap karena tidak mengungkapkan manusia yang sebenarnya dalam sejarah, karena yang sebenarnya harus dipertanyakan adalah menjadi siapakah manusia itu dalam sejarah. Manusia adalah pembuat maka manusia dipahami sebagai *reality animal*.¹⁵ Hubungan manusia dan realitas adalah hubungan yang kasual. Realitas historis memberi arti pada manusia dan juga sebaliknya. Realitas historis inilah yang menjadi objek filsafat, yaitu realitas yang dinamis, terstruktur, yang bergerak ke bentuk-bentuk

¹⁴ Kevin F. Burke, *The Ground Beneath the Cross: The Theology of Ignacio Ellacuria*, Washington D.C: Georgetown University Press, 2000, hal: 47-50. Lihat juga dalam : Mutiara Andalas dan Henrikus Pedor, *Realitas Historis*,.....hal: 28

¹⁵ *Reality animal* atau *animal de realidades* yang berarti manusia sebagai makhluk realitas adalah konsep Ellacuria yang melihat manusia mempunyai tiga dimensi yaitu dimensi personal, sosial, dan sejarah. Tiga hal inilah yang membedakan manusia dengan makhluk yang ada di dunia ini.

realitas yang lebih tinggi dan menghapus bentuk-bentuk realitas yang lebih rendah.

Manusia adalah pembuat sejarah namun juga bisa meruntuhkannya. Karena perlakuannya manusia dapat kehilangan individualitasnya dan sosialitasnya. Saat manusia tidak mampu menciptakan realitas historisv yang semestinya maka akan muncul masalah-masalah kemanusiaan seperti kekerasan, ketidakadilan, penindasan kemiskinan baik secara struktural maupun personal. Dalam keadaan seperti inilah manusia dengan kemampuan *sentient intellegence* berusaha mencari jalan keluar dengan mewujudkan citranya sebagai makhluk etis. Moralitas manusia berusaha mencari jalan keluar kegagalan realitas historisnya. Moral yang dimiliki tidak sekedar bergerak dan berbicara pada tataran konseptual namun harus berorientasi pada praksis. Dari filafat realitas historis inilah teologi pembebasan Ellacuria dibangun. Saat pertanyaan dilontarkan apakah teologi pembebasan bisa memberikan jalan keluar bagi persoalan-persoalan kemanusiaan yang terus mengalami prubahan? Ellacuria menjawab “ya” karena teologi pembebasan tidak saja berbicara pada wilayah-wilayah politik namun juga pada wilayah sabda-sabda profetis. Perubahan sosial politik tidak boleh meninggalkan keyakinan teologis bahkan justru sebaliknya nilai-nilai nilai-nilai teologis bisa memberikan pandangan-pandangan yang profetis bagi pobleem-problem kemanusiaan.

Menurut Sindhunata, Ellacuria berusaha menjembatani dua kutub pandangan ekstrim yaitu moralisme naif yang hanya percaya kekuatan norma-norma moral abstrak dan umum tanpa ingin terlibat dalam perjuangan yang

kongkret dan pandangan fundamentalis dan simplisisme mesianis yang yakin bahwa persoalan-persoalan sosial politik bisa langsung diselesaikan dengan iman tanpa bantuan apapun.¹⁶ Teologi yang berbasis realisme diyakini mampu membebaskan dan menawarkan keadilan bagi masyarakat yang mengalami penindasan. Ellacuria menunjukkan teologi sangat bersahabat dengan filsafat yaitu teologi berasaskan filsafat realitas historis.

Sementara itu di tempat lain adalah Hans Kung seorang teolog Barat yang berusaha membangun teologi yang sesuai perkembangan zaman. Pada tahun 1988 ia menulis buku *Theology for the Third Millenium*.¹⁷ Buku ini berusaha menjelaskan apa yang dimaksud dengan istilah postmodern atau purna modern. Nama ini adalah konsep heuristik yang menolak pemutlakan rasio dan sains yang kemudian berkembang pada penolakan pemutlakan apapun. Konsep heuristik adalah konsep yang berusaha mencari jalan keluar untuk menangani sebuah masalah. Semua yang ada dalam pikiran manusia termasuk pemahaman agama atau teologi bersifat terbatas oleh karena itu harus terbuka terhadap alternatif lain. Postmodernism mengisyaratkan akan kemajemukan yang berbeda dengan konsep modern yang selalu dihubungkan dengan suatu gambaran dunia (*worldview*) tertentu yang dihasilkan oleh sains. Sehingga modernisme identik dengan saintisme karena ciri khas modernitas adalah penggunaan rasionalitas yang menghasilkan gambaran dunia sains. Sedangkan alternatif yang

¹⁶ Sindhunata, Teologi Pembebasan..... hal: 17

¹⁷ Hans Küng, *Theology for the Third Millenium*, Doubleday, New York-Auckland, 1988

ditawarkan oleh postmodernisme diantaranya adalah kembalinya konservatisme dan tradisionalisme. Namun dua hal ini juga selalu diawasi dengan kritis oleh postmodernisme karena jika jatuh pada pemutlakan akan menjadi tidak berbeda dibanding dengan modernisme dan pasti akan ditolak kembali oleh postmodernisme.¹⁸ Yang menarik dari postmodernisme Barat adalah pengakuan kembali agama sebagai unsur yang sangat menentukan bagi masa depan manusia.

Pada masa postmodernisme ini Küng menawarkan perubahan paradigma teologis dengan mengadopsi paradigma revolusi pengetahuan yang ditawarkan oleh Thomas Kuhn. Melalui bukunya *The Structure of Scientific Revolutions*¹⁹ menjelaskan bahwa ilmu pengetahuan yang ada memiliki sejarah pembentukan yang diawali oleh adanya penemuan anomali pada pengetahuan yang baku dilanjutkan munculnya masa krisis pada pengetahuan baku tersebut dan diakhiri terjadinya revolusi. Siklus inilah yang diyakini Kuhn terjadi pada semua pengetahuan. Ilmu pengetahuan terjadi bukan sekedar adanya penambahan informasi yang dihasilkan oleh pengumpulan data namun juga karena perubahan cara memandang data tersebut.²⁰

¹⁸ E. Gerrit Singgih, *Theologi dalam Konteks III*, Yogyakarta, Duta Wacana University Press, 2002, hal: 2-3. Selanjutnya tulisan ini akan dikutip baik secara langsung maupun tidak pada makalah ini.

¹⁹ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970

²⁰ Van Peursen memberikan gambaran perubahan cara memandang data dengan memberikan contoh gambar kepala bebek namun pada saat yang sama bisa dilihat sebagai gambar kepala kelinci yang sedang melihat ke atas. Lihat: C.A. Van Peursen, *Susunan Ilmu Pengetahuan: Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu*, Jakarta: Gramedia, 1985, hal: 88

Seperti yang terjadi pada sistem pemikiran geosentris Ptolemaius yang menjadi madzab resmi gereja abad pertengahan yang dianggap sudah tidak sejalan lagi dengan penemuan baru mengenai alam semesta yang kemudian digantikan oleh sistem pemikiran heliosentris dari kopernikus.

Perubahan paradigmatis Kuhn inilah yang menurut Küng harus dilakukan dalam teologi. Küng memberikan contoh bahwa sejak abad pertama sampai abad ke dua puluh ini dalam dunia Kristiani telah terjadi perubahan paradigma teologis sebanyak delapan kali. Perubahan paradigma tersebut adalah paradigma apokaliptik dari Kekristenan primitif, paradigma Hellenistik dari gereja perdana, paradigma Katolik Roma dari abad pertengahan, paradigma Protestan – reformasi, paradigma Roma Katolik kontra – reformasi, paradigma Protestan – ortodoks, paradigma modern – pencerahan, dan paradigma kontemporer – Ekumenikal. Küng memang menganalogikan perubahan paradigma sains dengan teologi karena keduanya mempunyai kemiripan. Berteologi adalah hasil kerja pikiran manusia yang mengalami pasang surut dan memiliki sejarah pembentukan layaknya sains. Tugas teologi bagi Küng bukan saja menemukan tradisi yang sudah terwarisi sekian lama namun juga yang terpenting adalah merumuskan kembali atau menemukan tradisi baru yang lebih baik bagi kemanusiaan.²¹

²¹ Hans Küng, *Theology for the Third Millenium*.....hal: 154

D. Membangun Teologi Islam Indonesia

Kehidupan agama di Indonesia memiliki kekhasan dan keunikan tersendiri dibanding dengan kehidupan di Amerika Latin apalagi di Barat. Kemajemukan adalah warisan yang ada samapai saat ini. Secara historis Indonesia sudah memiliki kemajemukan agama ini bahkan sebelum kata Indonesia itu sendiri ditemukan. Dengan kemampuan atau kearifan pengetahuan lokal (*local wisdom*) yang menjadi *indentitas primordial* kemajemukan ini menjadi sumberdaya dan bahkan kekuatan bangsa untuk menjadi besar. Setelah kemerdekaan dan setelah perumusan Pancasila indentitas primordial ini kemudian diimbangi dengan *identitas nasional* yang menjadi konsensus bersama. Salah satu hal pokok yang menjadi identitas nasional adalah pengakuan terhadap Tuhan yang Maha Esa. Kedua identitas inilah yang kemudian menjadi identitas kita bersama.²² Namun identitas ini kemudian mulai tergeser semenjak munculnya modernisme di Barat yang kemudian berimbas di Indonesia. Banyaknya adopsi dan adaptasi secara serampangan atas pemikiran Barat yang dianggap jauh lebih maju dan beradab (*civilized*) membawa pada identitas Indonesia bergeser bahkan berubah.

Adaptasi yang masif terhadap kebudayaan Barat yang selalu bertumpu pada pemikiran yang rasional dan liberal membawa perubahan bentuk keilmuan lokal yang dulunya bersumber ada kearifan lokal kemudian berubah dan disesuaikan dengan ukuran rasionalitas Barat.

²² Penjelasan lebih lengkap bisa di lihat pada: John A. Titaley, *Menuju Teologi Agama-agama.....*hal: 23-29

Proses inilah yang oleh Steve Fuller disebut dengan *customization*.²³ Anggapan kiblat kemajuan adalah Barat sehingga banyak ilmuwan yang berusaha “memaksakan kehendak” menerapkan apa saja yang ada di Barat untuk Indonesia termasuk dalam hal pemikiran agama. Sebagai hasil penerimaan secara masif maka muncullah resistensi yang diantaranya melalui gerakan fundamentalisme. Fundamentalisme seakan menjadi respon yang matang terhadap liberalisme Barat yang tersekulerkan. Kebangkitan fundamentalisme menurut Fuller harus ditafsirkan menjadi semacam peringatan bagi kaum liberal atas bahaya jangka panjang dari usaha-usaha yang benar tapi dengan alasan-alasan yang keliru atau malah melulu melupakan alasan-alasan yang benar bagi upaya-upaya yang benar.

Dalam ranah kajian pascakolonial, Orientalisme dijadikan kacamata konstruksi peyoratif Barat atas Islam pada dunia modern. Resistensi Islam dan sebagai citra bayangan atas Orientalisme adalah kemunculan Oksidentalisme meski masih berusia muda. Menurut Fuller kedua istilah ini sebenarnya berusaha menangkap stereotip *Sang Lain* yang diiblisikan sebagian oleh rasa cemas untuk membenarkan dan meninggikan rasa mulia diri sendiri. Oksidentalisme dapat dipahami sebagai versi yang dimoralkan atas pelajaran tunggal skeptisisme klasik pada filsafat, bahwa pencarian tanpa ampun atas perangkat penalaran dapat dengan mudah menghancurkan tujuan pencarian jika tujuan-

²³ Steve Fuller, *Humanity as An Endangered Species in Science and Religion*, tulisan ini dipresentasikan dalam Seminar International Religion and Science in the Post-Colonial World yang diselenggarakan oleh Universitas Gadjah Mada Yogyakarta pada tanggal 2 sampai 5 bulan Januari 2003

tujuan tersebut tidak secara teratur dihadirkan sebagai alat penelitian lebih lanjut atas perangkat-perangkat tersebut.

Fundamentalisme²⁴ muncul sebagai kritik kapitalisme yang telah melarutkan konsep humanitas menjadi sebagai satu etika tanggung jawab individual, sedangkan saintisme menguapkan manusia menjadi satu ciptaan yang tidak peduli pada penghormatan atas kehidupan. Secara paradoks dapat dijelaskan bahwa kaum fundamentalisme tidak toleran terhadap apapun yang toleran tanpa batas, sementara kaum liberal sangat toleran terhadap apapun yang tak toleran termasuk kepada hal-hal yang tidak dapat ditolerir.²⁵ Dari sudut pandang ini terorisme adalah “penumpang gelap” yang secara intelektual bersekutu dengan fundamentalisme yang banyak mengambil manfaat dari sikap “bebas nilai” kaum liberal atas sains dan teknologi untuk mempromosikan suatu agenda normatif tertentu. Dalam perspektif pascamodern gerakan fundamentalisme harus dipahami sebagai kritik atas kapitalisme dan liberalisme di Barat tanpa harus menerima tanpa kritik. Fundamentalisme harus dipahami sebagai salah satu alternatif dari sekian banyak alternatif untuk membangun teologi yang lebih memadai.²⁶

Perumusan teologi Islam tentunya harus mengacu pada ajaran-ajaran pokok yang ada dengan mendialogkan

²⁴ Fundamentalisme dalam tulisan ini dimaknai secara generik yaitu kembali kepada hal-hal yang fundamental dari agama tanpa pretensi pada kepentingan sosial atau politik tertentu.

²⁵ Ibid. Hal: 14

²⁶ Ulasan lengkap tentang perkembangan pemikiran di Indonesia dapat di lihat dalam *Jurnal Ulumul Quran* yang berjudul: 25 Tahun Pembaharuan Pemikiran Islam, Nomor 3, Vol. VI, tahun 1995

dengan realitas historis masyarakat dimana agama itu berada. Kontektualisasi ajaran Islam telah banyak dicontohkan oleh para ulama maupun cendikian Islam di Indonesia. Dalam konteks Indonesia pembaharuan teologis memang masih dalam masa ketegangan antara kekuatan konservatisme yang ingin selalu melihat Islam pada masa lalu dan progresivisme yang ingin mengkontruksi Islam untuk masa depan. Ketegangan kreatif (*creative tension*) harus dimaknai untuk memperkaya dan melengkapi pembaharuan teologi yang ada. Warna Islam di Indonesia sudah banyak mengalami perkembangan, modifikasi, deviasi, adaptasi dan reinterpretasi dari keislaman yang berkembang pada masa Rasul, sahabat dan juga perkembangan Timur Tengah. Perkembangan pemikiran di Indonesia sudah banyak mengalami kemajuan yang signifikan dengan melibatkan ilmu-ilmu sosial yang bersifat empiris dalam menerjemahkan pesan Islam dalam menganalisa persoalan umat. Isu yang berkembang bukan lagi bersifat politis namun telah memasuki ruang yang benar-benar bersifat kultural, teologis dan filosofis. Munculnya Islam Rasional, Islam Peradaban, dan Islam Transformatif²⁷ bukanlah

²⁷ Islam Transformatis dalam konteks tulisan ini dapat dianalogikan dengan teologi pembebasan. Obsesi Islam transformatif ini pertama kali memberikan kritik teologi terhadap teologi modernisasi yaitu Islam Rasional dan Islam Peradaban yang terlalu menitik beratkan persoalan kemunduran Islam karena faktor dari dalam seperti fatalisme dan predeterminisme ataupun karena etos sosial dan kerja yang rendah. Kemunduran Islam dinilai bukan saja berasal dari dalam namun juga dari luar Islam seperti peranan imperialisme Barat yang menyebabkan keterbelakangan Islam. Islam Transformatif tidak memisahkan teologi dan analisis sosial namun disatukan dalam kerangka dialektis yaitu dari kritik ideologi menuju kritik tafsir yang diteruskan untuk mencari tafsir alternatif yang diwujudkan dalam tindakan sosial sebagai praksis teologis.

saling meniadakan namun saling memperkaya khazanah keanekaragaman pemikiran di Indonesia.

Dalam era pascamodern, Islam sebagaimana kata Imam al-Ghazali bahwa masyarakat itu mempunyai kapasitas yang berbeda-beda, sehingga tahapan masyarakat tertentu akan berbeda dengan masyarakat lainnya. Secara sosiologis semua pemikiran mempunyai fungsi sosial masing-masing yang berbeda-beda. Pemikiran yang mempunyai orientasi jauh ke depan tentu akan mempunyai masa keberlakuan yang juga jauh ke depan.

E. Penutup

Sebagaimana uraian di atas, konsep teologi Barat terus mengalami perkembangan dan perubahan. Perkembangan ini disebabkan oleh faktor historis atau konteks dimana pemikiran teologis itu muncul. Menjadi tidak bijaksana jika umat Islam terutama di Indonesia hanya menerima dan mengadopsi secara serampangan tanpa kajian kritis terhadap konsep apapun yang datang dari Barat terutama pemikiran keagamaan hanya untuk dikatakan sebagai masyarakat yang modern dan beradab. Sebagaimana dijelaskan oleh Esposito bahwa pelaksanaan modernisasi dalam dunia Islam membawa pada pengadopsian sistem politik, hukum dan pendidikan Barat yang sebenarnya dalam berbagai aspeknya belum tentu sesuai dengan ide-ide dan nilai-nilai Islam tentang politik, ekonomi, sosial dan budaya. Beberapa negara Islam mencoba merubah ideologi dan

Uraian lebih lengka lihat dalam: *Jurnal Ulumul Quran*....ibid, hal: 22-23

sistem pemerintahannya mengikuti Barat. Hal yang paling besar terjadi di dunia Islam adalah ketergantungan yang besar terhadap perekonomian dan sistem pendidikan.²⁸ Kompleksitas modernisasi ini selalu berkaitan dengan masalah moral dan agama. Di satu pihak modernisasi dibanggakan karena mampu menciptakan nilai dan makna, namun ia juga ditakuti sebagai ancaman terhadap pola nilai dan makna yang telah ada. Modernisasi memang bisa membebaskan manusia dari dogmatisme dan otoritas tradisional termasuk mengurangi peran agama terutama dalam bidang politik. Namun penolakan terhadap Barat secara brutal juga tidak kalah berbahaya karena bisa jadi itu menjadi bentuk pelestarian sekularisasi dengan gaya yang berbeda. Yang diharapkan adalah munculnya berbagai pemikiran teologi baru yang tidak melupakan makna terdalam dari agama namun juga tidak menafikan kondisi sosial yang ada.

Daftar Pustaka

- Andalas, Mutiara, dan Henrikus Pedor, Realitas Historis, Deideologisasi, dan pembebasan, dalam *Majalah Basis*, No. 03-04, tahun ke-51, Maret-April 2002
- Bevans, Stephen B., *Models of Contextual Theology*, Faith and Cultures Series, Maryknoll-New York: Orbis Books: 1996

²⁸ Lihat Kata Pengantar John Esposito dalam Farhang Rajaei, *What is to be done the Enlightened Thinkers and Islamic Renaissance*, Houston, IRIS, 1986, hal: ix

- Burke, Kevin F., *The Ground Beneath the Cross: The Theology of Ignacio Ellacuria*, Washington D.C: Georgetown University Press, 2000
- Cobb, Jr., John B., *Transforming Christianity and the World: A Way Beyond Absolutism and Relativism*, edited and introduced by Paul B. Knitter, Maryknoll, New York: Orbis Book, 1994
- Fuller, Steve, *Humanity as An Endangered Species in Science and Religion*, Seminar International Religion and Science in the Post-Colonial World, Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, 2003
- Esposito, John, *What is to be done the Enlightened Thinkers and Islamic Renaissance*, Houston, IRIS, 1986
- Hick, John, *God has Many Names*, Philadelphia: The Westminster Press, 1982
- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order*, London: Touchstone Books, 1996
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970
- Küng, Hans, *Theology for the Third Millennium*, Doubleday, New York-Auckland, 1988
- _____, *Global Responsibility: In Search of a New World Ethics*, New York: Crossroad, 1991
- Küng, Hans, and Karl-Josef Kuschel (et.al.), *Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*, New York: Continuum, 1993
- Macquarrie, John, *Principle of Christian Theology*, London: SCM Press, 1996

- Peursen, C.A. Van, *Susunan Ilmu Pengetahuan: Sebuah Pengantar Filsafat Ilmu*, Jakarta: Gramedia, 1985
- Sindunata, Teologi Pembebasan, dalam *Majalah Basis* No. 03-04, tahun ke-51, Maret-April 2002
- Singgih, E. Gerrit, *Theologi dalam Konteks III*, Yogyakarta, Duta Wacana University Press, 2002,
- Titaley, John A., *Menuju Teologi Agama-agama yang Kontekstual*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Teologi, Salatiga: Fakultas teologi Universitas Kristen Satya Wacana Press, 2001
- Jurnal Ulumul Quran* yang berjudul: 25 Tahun Pembaharuan Pemikiran Islam, Nomor 3, Vol. VI, tahun 1995
- www.majalah.tempointeraktif.com/id/arsip/2003/06/29/fl/mbm.20030629.fl88645.id.html

MUHAMMADIYAH DAN POLITIK

A. Pengantar

Muhammadiyah sebagai gerakan sosial keagamaan yang cukup tua tentunya telah mengalami banyak pengalaman. Muhammadiyah telah banyak melakukan kegiatan yang bermanfaat dalam melakukan pembinaan individu dan sosial kemasyarakatan. Muhammadiyah telah banyak melakukan kontak dengan bentuk kebudayaan-kebudayaan baru yang silih berganti. Maka untuk setiap kontak dengan sesuatu yang baru akan selalu terjadi proses dialektika yang terus menerus antar satu dengan lainnya, yang dalam terminologi sosial Berger (1991) disebut dengan *eksternalisasi*, *obyektivasi* dan *internalisasi*.¹ Eksternalisasi adalah suatu aktivitas pencurahan diri ke dalam dunia baik fisik maupun mental. Obyektivasi berarti bahwa setelah melakukan pencurahan terhadap dunia ini, masyarakat

¹ Peter.L.Berger, 1991, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory Religion*, New York: Doubleday, hal. 1-2

berhadapan dengan prosedur tersebut, mereka bereaksi terhadap pencurahan itu dan mereka sebagai realitas eksternal yang berbeda. Sedangkan internalisasi adalah peresapan kembali realitas tersebut yang kemudian di-transformasikan sekali lagi dari struktur kesadaran objektif menuju kesadaran subyektif. Proses inilah yang terus akan mewarnai kehidupan manusia. Usaha menutup diri terhadap kemajemukan justru akan membuat kita tidak dewasa dan ketinggalan zaman. Ketiga proses diatas tersebut adalah dasar setiap manusia termasuk warga Muhammadiyah dalam berperilaku dan mengapresiasi setiap zamannya.

Warga Muhammadiyah yang cukup banyak ini merupakan komponen bangsa yang aktif memberikan kontribusi dan warna dalam dinamika kehidupan di Indonesia ini termasuk dinamika politik. Untuk melihat keterlibatan organisasi besar ini dalam panggung politik memang bukan hal mudah karena organisasi ini tidak memiliki partai yang resmi didirikan dan dijadikan sebagai satu-satunya tempat penyaluran aspirasi politik disamping itu sikap cair politik warga Muhammadiyah itu sendiri yang bisa berkiprah di mana-mana. Tulisan ini akan berusaha mengkaji posisi agama dan politik secara umum kemudian akan melihat secara historis terlibatan Muhammadiyah dalam politik dan secara praksis.

B. Agama dan Politik

Agama dan politik adalah topik pembahasan dan perdebatan perenial dalam sebuah masyarakat yang bebas. Dalam negara semaju Amerika pun diskursus tentang agama dan politik cukup menyita perhatian masyarakat.

Jika membicarakan masyarakat agama maka kita tidak akan bisa melepaskan dari pembicaraan mengenai keterlibatannya dalam dunia politik. Maka untuk itu tak dapat disangkal lagi dalam negara yang bebas yang menerapkan prinsip-prinsip demokrasi, agama merupakan faktor yang cukup besar sebagai daya penggerak keterlibatan masyarakatnya dalam politik.² Pentingnya posisi agama dalam masyarakat menjadi daya tarik tersendiri khususnya bagi politisi untuk mencapai kekuasaan.

Memang sangat sulit untuk mengatakan manakah yang memiliki peran lebih penting antara agama dan politik dalam perubahan sosial. Dua hal ini dalam kehidupan berbangsa dan bernegara terlihat saling berkaitan. Seorang politikus akan melihat agama sebagai sarana untuk mencapai maksudnya. Demikian juga seorang agamawan akan melihat politik sebagai sarana yang potensial untuk mengembangkan agama. Bahkan saat ini banyak muncul politisi sekaligus agamawan, karena memang melihat pentingnya agama sebagai sarana pencapaian kekuasaan. Kita menyaksikan pada pemilu yang lalu banyak agama diposisikan sebagai sarana dan alat dalam monuver-monuver politik oleh kelompok tertentu.³ Penggunaan agama dalam politik yang selama ini dianggap sebagai wilayah profan bisa saja membuat politik memiliki akar religius sehingga aktivitas politik yang dilakukan seorang politikus selalu dikontrol oleh nilai-nilai agama yang dianutnya. Namun di sisi lain

² Robert Audi, 2000, *Religious Commitment and the Secular Reason*, New York: Cambridge University Press, hal. ix

³ Penggunaan agama sebagai sarana politik ataupun urgensi agama dalam dunia politik pernah diungkapkan oleh Facy Ali. Lihat Facy Ali, 1984, *Islam, Pancasila dan Pergulatan Politik*, Jakarta: Pustaka Antara, hal. 2-7

bisa saja terjadi politisasi agama yang mengakibatkan pendangkalan makna agama yang hanya dijadikan sebagai sarana pencapaian kekuasaan. Disamping itu bahaya yang lebih besar politisasi agama bisa menyebabkan perpecahan antar umat yang hanya dikarenakan aspirasi politiknya berbeda.

Secara sosiologis pentingnya agama dalam perubahan sosial pernah dijelaskan oleh Weber. Dunia Barat yang kapitalis ternyata tidak bisa dipisahkan dari keterlibatan agama. Agama merupakan daya pendorong yang kuat bagi pemeluknya untuk mengkonstruksi dunianya. Kapitalisme di Barat yang di analisa oleh Weber muncul dari sebuah sekte Protestant yang aktif yang bernama Calvinisme. Dengan doktrin internal yang disebut *beruf* (panggilan), Calvinisme mulai membangun dunia melalui perekonomian. Calvinisme yang mempercayai bahwa Tuhan telah menetapkan orang-orang yang telah dipilihnya dan dianugerahi rahmat, namun mereka tidak mengetahui siapa orang-orang yang terpilih tersebut. Maka untuk menghilangkan keraguan ini ia menunjukkan dengan semangat kerja dan kemapanan duniawi sebagai simbol bahwa mereka adalah orang yang terpilih oleh Tuhan. Melalui askese duniawi (*innerworldly ascecticism*) yaitu mengalahkan dunia dengan menguasainya, Calvinisme merasa agama memiliki *beruf* dengan kerja sebagai sarana untuk menunjukkan bahwa mereka telah ditunjuk oleh Tuhan sebagai manusia pilihan. Kerja yang dulunya berada pada wilayah profan menemukan bentuknya yang religius dalam ajaran ini.⁴

⁴ Weber melakukan penelitian bahwa ada kaitan erat antara kemunculan kapitalisme di Barat dengan salah satu sekte Protestan yaitu Calvin. Ia juga

Dikaitkan dengan perkembangan sosial, kedudukan agama baik secara teologis maupun sosiologis, sebenarnya sangat mendukung proses pendemokrasian politik, ekonomi, dan kebudayaan. Semua agama besar dunia yang disebut sebagai agama Ibrahim (*Abrahamic Religion*) muncul dan berkembang dengan misi untuk melindungi dan menjunjung tinggi harkat manusia. Menempatkan manusia pada hak dan kodratnya. Indonesia sebagai bangsa yang bertuhan artinya nilai-nilai ketuhanan dijadikan sandaran nilai tertinggi maka politik Indonesia diharapkan menjadi sebuah politik yang tetap diwarnai nilai-nilai spiritual keagamaan. Politik yang selalu berbasis pada koridor moral dan nilai-nilai ketuhanan yang menjadi landasandan dasar ideologi negara. Upaya ini hendaknya tidak dilihat sebagai *pemolitikan agama*, yaitu menjadikan isu-isu agama sebagai komoditas politik untuk memperoleh kekuasaan, tetapi lebih pada *pengagamaan politik*, yaitu upaya menjadikan agama sebagai alat untuk mengontrol para pelaku politik agar tidak terjebak dalam politik yang menghalalkan segala cara untuk mencapai tujuan. Aktualisasi nilai-nilai kemanusiaan yang bersumber dari agama selalu mengasumsikan terwujudnya keadilan dan kemerdekaan yang merupakan dasar dari hak-hak asasi manusia. Demokrasi yang terjadi dalam masyarakat merupakan suatu keniscayaan bagi terwujudnya keadilan dan hak kemerdekaan manusia. Meski agama secara sistematis

memberikan pernyataan bahwa agama-agama di dunia ini punya kaitan erat dengan perubahan sosial terutama berkaitan dengan persoalan ekonomi. Lihat: Marx Weber, 1958, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Son. Lihat juga dalam: Taufik Abdullah, 1988, *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*, Jakarta: LP3ES

tidak mengajarkan praktik politik dan demokrasi, namun agama mampu memberikan etos dan spirit yang mendorong terwujudnya tatanan iklim kehidupan yang demokratis. Maka bisa kita lihat di sini agama tidak saja memiliki tataran teologis-normatif namun agama juga memiliki dan memasuki wilayah sosiologis-politik.

C. Muhammadiyah dan Politik

Sebagai organisasi massa yang besar, Muhammadiyah memiliki kontribusi yang cukup besar dalam perpolitikan di Indonesia. Secara historis keterlibatan banyak tokoh Muhammadiyah di Masyumi ternyata telah membawa warna tersendiri pada partai tersebut kala itu. Muhammadiyah juga selalu melakukan kontekstualisasi terhadap perubahan zaman. Sebagai gerakan, Muhammadiyah selalu mempunyai kepentingan untuk melaksanakan *amar ma'ruf nahi-munkar*. Sebagai gerakan sosial Muhammadiyah berdakwah melalui pendirian berbagai jenis amal usaha untuk membangun masyarakat. Semua aktivitas ini dilakukan untuk mencapai tujuan dasar yaitu menegakkan dan menjunjung tinggi agama Islam sehingga terwujud masyarakat utama, adil dan makmur yang diridloi Allah SWT.

Sementara itu secara politis pada tahun 1971 dalam sidang Tanwir di Makasar ditegaskan bahwa Muhammadiyah menjaga jarak dari semua partai politik yang ada. Muhammadiyah juga membebaskan warganya untuk menyalurkan aspirasi politiknya sesuai pilihan dan hatinuraninya masing-masing. *Khittah* ini bukanlah tanpa sejarah. *Khittah* itu lahir setelah Muhammadiyah ikut men-

dirikan Parmusi (Partai Muslim Indonesia) yang semula dimaksudkan untuk sebagai rehabilitasi politik Masyumi yang mengalami kekecewaan. Kekecewaan itu disebabkan intervensi pemerintah yang sangat besar dan terjadinya konflik antar kader Muhammadiyah sendiri. Konflik antara Djarnawi Hadikusumo-Lukman Harun dan H.M.S. Mintaredja, tentu tidak bisa dilupakan begitu saja. Pengalaman ketika menjadi anggota istimewa Masyumi, juga menyebabkan kader-kader lainnya seperti Supeni dan Roeslan Abdulgani yang aktif di PNI, menjadi terantakan. Maka dapat dipahami bahwa setelah munculnya keputusan Tanwir 1971 tersebut kita melihat Muhammadiyah sebagai organisasi menjaga jarak terhadap semua partai politik yang ada. Dengan tidak berafiliasi terhadap salah satu partai politik, membuat kader-kader Muhammadiyah bebas berkiprah dimana saja.

Setelah kejatuhan rezim Suharto, iklim demokrasi kita mulai berubah. Perubahan secara drastis terjadi di Indonesia, terutama di bidang politik. Saat kran demokrasi di buka, maka bermunculan partai-partai baru. Eforia politik ini juga melanda warga Muhammadiyah. Akhirnya salah satu tokoh Muhammadiyah yang cukup terkenal, Amin Rais mencalonkan diri menjadi presiden untuk menggantikan Suharto. Melalui PAN (Partai Amanat Nasional) yang didirikan bersama beberapa tokoh cendekiawan Indonesia seperti Gunawan Muhammad dan T.H. Sumartana, Amin Rais mengkapanyekan bahwa PAN adalah partai terbuka bagi siapa saja dan bukan partai eksklusif yang hanya milik orang Muhammadiyah saja. Namun tidak dapat dipungkiri dukungan terbesar partai berlambang matahari bersinar

ini bersumber dari organisasi yang pernah dipimpin sebelumnya yaitu Muhammadiyah. Amin Rais merupakan sosok yang kharismatik bagi warga Muhammadiyah. Tutar katanya yang santun ternyata banyak memikat warga Muhammadiyah untuk mendukungnya, disamping ia memang piawai di bidang politik karena sebagai basis keilmuannya.

Kemunculan Amin Rais sebagai calon presiden ternyata membawa dilema tersendiri bagi Muhammadiyah. Ketika Muhammadiyah melakukan Tanwir di Bali tahun 2002 dan Makassar tahun 2003 berhasil membendung aspirasi sebagian warga untuk mendukung kadernya tersebut sebagai kandidat presiden. Saat itu, kepercayaan masyarakat pada Muhammadiyah yang independen bertambah besar. Netralitas ini patut diacungin jempol karena Muhammadiyah telah melakukan pendidikan politik dengan baik yaitu tidak membawa Muhammadiyah dalam wilayah politik praktis. Keberhasilan ini tidak bisa lepas dari figur Buya Syafi'i Ma'arif sebagai ketua organisasi ini. Namun akhirnya pada tahun 2004 organisasi besar ini yang semula netral akhirnya mengeluarkan ijtihad politik. Secara resmi Muhammadiyah mendukung sepenuhnya pencalonan Amien Rais sebagai presiden dalam Pemilu 2004. Muhammadiyah mengeluarkan *taushiyah* agar warganya memilih calon-calon anggota legislatif dan partai yang memberikan peluang besar dan langsung bagi terpilihnya kader terbaik Muhammadiyah dalam pemilihan presiden pada Pemilu 2004. Bagi Amien Rais, Muhammadiyah tidak hanya memberikan tiket dan kendaraan tetapi juga jalan lampang menuju istana kepresidenan.

Pemberian dukungan resmi Muhammadiyah itu, didasarkan pada alasan subjektif karena Amien Rais pernah menjadi ketua umum dan merupakan kader terbaik persyarikatan ini. Selain itu, alasan objektifnya adalah bahwa Amien Rais adalah tokoh reformasi yang diharapkan dapat melanjutkan cita-cita reformasi menuju demokrasi di Indonesia tercinta ini. Maka, dengan keanggotaan Muhammadiyah yang hampir mencapai 15 juta dan tersebar di banyak partai, diharapkan pada pemilu presiden 5 Juli semua warganya akan menaati keputusan itu dan memilih Amien Rais

Ijtihad politik Muhammadiyah merupakan fatwa yang secara struktural dan moral mengikat semua warga Muhammadiyah. Meskipun demikian, ijtihad tersebut menimbulkan polemik, bahkan dalam internal Muhammadiyah sendiri. Kelompok kontra menilai Muhammadiyah telah keluar dari khittah sebagai gerakan Islam dan dakwah *amar ma'ruf nahi munkar*. Muhammadiyah mulai kehilangan independensi gerakan karena melakukan kegiatan politik praktis. Pada sisi lain, pihak yang setuju menyatakan dukungan kepada Amien Rais merupakan keputusan natural dan netral. Keputusan diambil berdasarkan musyawarah dan pengkajian yang mendalam terhadap dinamika politik kenegaraan. Polemik fatwa resmi Muhammadiyah untuk mendukung Amien Rais yang dikeluarkan di Yogya, menimbulkan riak-riak konflik di internal Muhammadiyah. Hal itu terlihat pada kasus gugatan AMM (Angkatan Muda Muhammadiyah) terhadap pernyataan PKS yang didukung beberapa pengurus Muhammadiyah di harian *Kedaulatan Rakyat* sebelum pemilu 5 April lalu. Protes serupa

juga datang dari warga Muhammadiyah yang juga aktif di PPP, Golkar, atau PBR yang merasa dianaktirikan setelah lahirnya keputusan resmi tersebut. Pernyataan sikap JIMM (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah) yang mengugut dukungan resmi itu dengan alasan pelanggaran *khittah*.⁵ Disamping itu dukungan ini juga memunculkan kembali terminologi lama yang sudah mulai dilupakan orang namun menjadi segar kembali setelah fatwa tersebut muncul, yaitu bangkitnya politik aliran. Jika ini memang terjadi justru bukan kemajuan politik yang terjadi melainkan kemunduran politik. Munculnya ancaman politisasi terhadap agama.⁶

Inilah keunikan partai ini. Meski muncul ijtihad politik tersebut di atas namun ternyata PAN hanya menduduki urutan ke tujuh dalam pemilihan legislatif 2004. Slogan sebagai partai terbuka dan di komandani oleh tokoh yang dikenal sebagai figur reformis ini ternyata belum banyak memikat hati rakyat. Suara PAN malah terbukti ambrol dan kalah dengan pendatang baru seperti Partai Demokrat, bahkan posisinya di bawah Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Dengan beberapa contoh itu, dapat diambil pelajaran bahwa meski pengurus Muhammadiyah mengajak secara resmi warganya untuk memilih partai tertentu, mereka

⁵ Uraian lebih lengkap mengenai ini dapat dilihat dalam Ahmad Fuad Fanani yang berjudul "Menyoal Konsistensi "Khittah" Muhammadiyah dalam Kompas Cyber Media (KCM) 2004, maupun dalam artikelnya yang berjudul Membendung "Syahwat" Politik Muhammadiyah di [http. Islamlib.com](http://Islamlib.com) 24 Mei 2004.

⁶ Istilah politik aliran ini sebenarnya dikaitkan dengan hasil penelitian antropolog Clifford Geertz tentang trikotomo sosial, budaya, dan ekonomi masyarakat Jawa dalam ketiga varian yaitu santri, priyayi, dan abangan. Lebih lanjut lihat dalam Clifford Geertz, 1960, *The Religion of Java*, Chicago: London.

tetap memiliki pilihan sendiri yang diyakininya.

Kekalahan PAN ini sebenarnya terjadi diantaranya karena ketidakakurasian pembacaan terhadap realitas politik, terutama kepada warga Muhammadiyah. Kultur politik warga Muhammadiyah yang dulunya cair dan terkotak-kotak diberbagai partai politik kini disamaratakan. Terjadi generalisasi yang berlebihan (*over generalization*) terhadap warga Muhammadiyah dimana jika keyakinan religius disamakan dengan keyakinan politik, meski hal ini tidak dipungkiri juga saling berkaitan. Kesalahan pembacaan ini karena, dalam terminologi Al-Jabiri, mereka menggunakan metode berfikir *bayani* (tekstual). Dalam model berpikir ini, semua hal dipandang secara tekstual, material, dan konkret. Semua akan dilihat sebagai hitam-putih dan otomatis. Karena Amien Rais merupakan mantan ketua PP Muhammadiyah dan kader terbaiknya, maka semua orang Muhammadiyah pasti akan mendukungnya. Namun kenyataannya tidaklah demikian. Penyamaan aspirasi politik di Muhammadiyah memang tidaklah mudah karena secara historis organisasi ini memang tidak berafiliasi terhadap partai tertentu (sesuai *khittah* 1971) dan secara kultur anggota organisasi ini telah mengalami pluralitas politik. Mereka tersebar di berbagai partai politik yang ada. Menghadapi pluralitas politik ini maka pembacaan politik ke depan harus menggunakan metode rasional (*burhani*) dan imajinatif (*irfani*).⁷

⁷ M. Abid Al-Jabiri, 1993, *Bunyah al-'Aql al-Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyah Li al-Nudzum al-Marifah fi al-Tsaqafah al-'Arabiyah*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafah al-Araby.

D. Muhammadiyah dan Politik di Ponorogo

Muhammadiyah di Ponorogo lahir pada tahun 1922, sebuah umur yang cukup tua bagi gerakan sosial keagamaan. Tidak heran jika Muhammadiyah banyak memiliki pengikutnya di sini, untuk itu Ponorogo juga termasuk kantong Muhammadiyah yang cukup besar di Jawa Timur. Kondisi umum perpolitikan Muhammadiyah diatas ternyata juga terjadi di Ponorogo. Pada pemilu legislatif yang lalu kader-kader Muhammadiyah tersebar di mana-mana. Pluralitas politik ini karena tiga hal. *Pertama* secara historis memang Muhammadiyah sebagai gerakan sosial keagamaan menjaga jarak dengan partai politik yang ada. Demikian Muhammadiyah memberikan kebebasan bagi warganya untuk memilih partai yang dikehendaknya. Kondisi umum ini juga terjadi di Ponorogo. Sebagai warisan kultur yang memiliki sejarah yang panjang, maka hal ini susah untuk diubah. Meski PAN didirikan oleh kader-kader Muhammadiyah bahkan oleh mantan ketuanya sekalipun, ternyata belum mampu menjadi pemersatu aspirasi warga Muhammadiyah. *Kedua*, secara filosofis Muhammadiyah merupakan gerakan tajdid yang ingin melakukan purifikasi terhadap penyimpangan terhadap akidah. Sebagai gerakan tajdid atau pembaharuan Muhammadiyah sangat erat dengan model berfikir yang terbuka. Keterbukaan pemikiran ini pada masa awal berdirinya organisasi ini justru di tunjukkan oleh pendirinya, K.H. Ahmad Dahlan ketika menerima pimpinan *Indisch Sociaal Democratische Partij* (ISDV) sebuah partai yang didirikan di Semarang pada tahun 1914 yang kemudian di berkembang menjadi Partai Komunis. Pemimpin ISDV, Darsono dan Semaun, diizinkan

untuk berbicara dihadapan warga Muhammadiyah untuk menentang kebijakan represif pemerintah Belanda dan mengkampanyekan ide-ide sosialisme.⁸ Keadaan ini menunjukkan bahwa KH Ahmad Dahlan memiliki sifat keterbukaan terhadap kebenaran dari manapun asalnya. Keterbukaan pemikiran ini juga beimbis pada keterbukaan terhadap pilihan politik. Warga Muhammadiyah bebas memilih partai yang dainggapnya mewakili nuraninya dan memnyarakan kebenaran. *Ketiga*, Muhammadiyah lahir dari kelas menengah atau kelas pedagang. Kelas ini merupakan kelas masyarakat terdidik yang menggunakan pola berfikir yang rasional.⁹ Karena pertimbangan rasional dan matematis menentukan tingkat keuntungan dan kerugian termasuk dalam dunia politik. Meskipun PAN didirikan oleh kader Muhammadiyah dan siap menampung aspirasi warga Muhammadiyah namun karena pertimbangan yang rasional akhirnya warga Muhammadiyah tidak semua bergabung dengan partai ini. Dari ketiga pertimbangan inilah, tidak mengherankan jika warga Muhammadiyah dalam pilihan politiknya bersifat cair dan plural.

E. Penutup

Dari uraian di atas dapat kita simpulkan bahwa pluralnya pilihan politik warga Muhammadiyah bukannya tanpa memiliki sejarah. Sisi sejarah ini ternyata memiliki ikatan

⁸ Ahmad Jainuri, 2002, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Awal muhammadiyah Periode Awal*, Surabaya: Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarakat (LPAM), hal. 115

⁹ Ibid: hal, 85

yang cukup kuat sehingga meski muncul ijtihad politik untuk mendukung pencalonan Amin Rais menjadi presiden atau memilih wakil-wakilnya di legislatif, ternyata jatuhnya pilihan politik warga Muhammadiyah tetap beragam. Disamping organisasi ini menjaga jarak dengan semua partai politik yang ada Muhammadiyah juga merupakan bentuk gerakan pembaharuan yang memiliki model berfikir yang terbuka dan rasional. Keterbukaan ini memberikan peluang terhadap pilihan politik yang dianggap cocok dengan aspirasinya masing-masing sementara itu rasionalisasi pemikiran memberikan pertimbangan matematis tentang keuntungan dan kerugian dalam sebuah pilihan politik. Maka dari itu generalisasi pembacaan yang dilakukan akan banyak mengalami hambatan dalam situasi yang plural tersebut.

Satu hal yang tidak dapat dipungkiri dari keberadaan organisasi besar ini adalah Muhammadiyah telah banyak melakukan transformasi sosial. Sebagai gerakan *ámar ma'ruf nahi munkar* Muhammadiyah telah memberikan warna tersendiri dalam kehidupan bangsa ini. Karena perannya yang cukup besar gerakan ini telah memancing banyak komentar dari berbagai kalangan. Wertheim menyimpulkan ideologi Muhammadiyah paralel dengan ideologi kaum borjuasi di Eropa, terutama gerakan Calvinisme puritan. Geertz menegaskan analisa ini dengan mengatakan bahwa Muhammadiyah adalah gerakan dengan tingkat rasionalisasi yang sangat tinggi yang menjadi basis bagi etos *homo-economicus*.¹⁰ Muhammadiyah merupakan unsur yang sangat penting dalam pembentukan Indonesia baru yang

¹⁰ Kuntowijoyo, 1993, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, hal. 224

kita ingin kan bersama. Untuk itu sebagai gerakan sosial keagamaan, seyogyanya Muhammadiyah selalu membuka diri dan mampu berdialog dengan perubahan zaman. Pembinaan terhadap umat tidak saja dilakukan kepada kader-kadernya saja namun juga terbuka bagi kelompok lain. Sudah waktunya saat ini Muhammadiyah berkonsentrasi juga pada persoalan-persoalan kemanusiaan, petani, buruh, pemberdayaan perempuan, kemiskinan serta persoalan kemanusiaan lainnya. *Wallhua'lam.*

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik, 1988, *Agama, Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*, Jakarta: LP3ES
- Ali, Facry, 1984, *Islam, Pancasila dan Pergulatan Politik*, Jakarta: Pustaka Antara
- Audi, Robert, 2000, *Religious Commitment and the Secular Reason*, New York: Cambridge University Press
- Berger, Peter.L, 1991, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory Religion*, New York: Doubleday
- Fanani, Ahmad Fuad, 2004, *Menyoal Konsistensi "Khittah" Muhammadiyah*, dalam Kompas Cyber Media (KCM)
- Geertz, Clifford, 1960, *The Religion of Java*, Chicago: London.
- Greenawalt, Kent, 1988, *Religious Convictions and Political Choice*, New York: Oxford University Press
- Jainuri, Ahmad, 2002, *Ideologi Kaum Reformis: Melacak Pandangan Awal muhammadiyah Periode Awal*, Surabaya: Lembaga Pengkajian Agama dan Masyarakat (LPAM)
- Al-Jabiri, M. Abid, 1993, *Bunyah al-'Aql al-Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah Li al-Nudzum al-Ma'rifah fi al-*

Tsaqafah al-'Arabiyah, Beirut: al-Markaz al-Tsaqafah al-Araby.

Kuntowijoyo, 1993, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan

Weber, Marx, 1958, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scribner's Son

REKONSTRUKSI HUBUNGAN AGAMA DAN ILMU PENGETAHUAN MENUJU PENDIDIKAN BERKEMAJUAN

A. Pendahuluan

Hakikat dan tujuan pendidikan menjadi persoalan yang krusial. Persoalan tersebut menjadi persoalan filosofis. Tujuan pendidikan kita adalah mengembangkan manusia Indonesia seutuhnya, yaitu manusia yang beriman dan bertakwa terhadap Tuhan Yang Maha Esa dan berbudi pekerti luhur, memiliki pengetahuan dan ketrampilan, kesehatan jasmani dan rohani, kepribadian yang mantap dan mandiri serta rasa tanggung jawab kemasyarakatan dan kebangsaan. Tujuan memanusiakan manusia seutuhnya ini ternyata kadang terjadi sebaliknya, yaitu terjadinya proses dehumanisasi dalam pendidikan. Pendidikan seharusnya menghormati dan menghargai martabat manusia berikut segala hak asasinya. Peserta didik harus tumbuh dalam proses kemanusiaan sebagai subjek melalui proses pendidikan, namun kadang yang terjadi sebaliknya. Dalam tradisi Islam manusia seutuhnya adalah

manusia yang mampu mengembangkan diri memahami dan mengkaji diri dan alam semesta ini sebagai sarana penghambaan pada Tuhan. Namun perkembangan pengetahuan yang masif kadang tidak terimbangi oleh perkembangan kajian agama. Perkembangan sains masih banyak yang dinilai berada di luar dimensi ilahiah. Masih banyak terjadi pemahaman yang dikotomis antara sains dan agama. Tulisan ini akan mengkaji tentang kerangka teoritis pendidikan Islam, khususnya pada aspek epistemologi. Islam sebagai ajaran yang komprehensif memiliki kekuatan untuk mengarahkan pendidikan yang baik dengan memberikan landasan-landasan epistemik bagi pendidikan yang mengintegrasikan nilai-nilai agama dan ilmu pengetahuan.

B. Diskursus Epistemologi Islam

Istilah Epistemologi berasal dari bahasa Yunani, *episteme* yang berarti menundukkan, menempatkan atau meletakkan, sedangkan *logos* berarti ilmu. Kata epistemologi dalam bahasa Yunani sering dikaitkan dengan istilah *gnosis* yang berasal yang berarti menyalami atau mendalami. Epistemologi selanjutnya lebih banyak diartikan sebagai pengetahuan atau usaha menempatkan sesuatu pada tempatnya sedangkan *gnosis* diartikan sebagai pengetahuan batin. Menurut Pranaka dalam Watloly (2001: 26), epistemologi pada beberapa tempat dikaitkan dengan disiplin yang disebut *Critica* atau *Criteriologi* yang artinya mengadili, memutuskan dan menempatkan. Epistemologi dapat diartikan sebagai upaya intelektual dalam mengkaji dan mendudukan mana pengetahuan yang benar dan

mana pengetahuan yang tidak benar. Pentingnya kajian epistemologi ini di samping mengkaji tentang hakikat pengetahuan juga terkait dengan cara berada manusia itu sendiri. Manusia dalam proses menjadi di dunia ini akan terus menerus mencari pengetahuan yang benar untuk menopang eksistensinya sendiri.

Persoalan epistemologi menurut Gallagher dalam Hadi (1994: 13) muncul diawali oleh adanya kekaguman. Kekaguman dalam konteks ini disamakan dengan keingintahuan. Tidak ada yang bisa berfilsafat jika tidak memiliki rasa kagum terhadap sesuatu. Kekaguman ini mendorong pada tindakan keingintahuan. Rasa kagum filosofis ini muncul bukan pada hal-hal yang bersifat rumit melainkan pada pengalaman keseharian yang nampak jelas, karena pada hal yang biasa dan sederhana itulah paling sulit dilukiskan.

Menurut William (2001: 1-3) dalam buku *Problem of Knowledge, A Critical Introduction to Epistemology* terdapat lima pokok persoalan dalam kajian epistemologi. *Pertama*, persoalan analitis, yaitu persoalan yang mengkaji hakikat pengetahuan dan bagaimana pengetahuan harus dibedakan dengan keyakinan atau pendapat (*how is knowledge be distinguished from mere belief or opinion*). *Kedua*, persoalan demarkasi yaitu mengkaji tentang batas-batas pengetahuan, seperti apa yang dimaksud dengan tahu dan apa batasan pengetahuan manusia. *Ketiga*, persoalan metode yaitu membahas bagaimana manusia mendapat pengetahuan. *Keempat*, persoalan skeptisisme yaitu kajian mengenai apakah manusia bisa memperoleh semua pengetahuan yang diinginkan. Persoalan ini juga membawa pada persoalan

justifikasi pengetahuan, dan *kelima*, adalah persoalan nilai. Persoalan ini mengkaji tentang kegunaan pengetahuan bagi kehidupan manusia.

Menurut Bahm (1995:1), epistemologi adalah ilmu yang mengajukan pertanyaan seperti, "Apa itu pengetahuan?" yang kemudian memunculkan pertanyaan-pertanyaan lain seperti, "Apa yang dimaksud tahu?" dan pertanyaan sebaliknya "Apa yang dimaksud dengan tidak tahu?", "Apakah yang disebut dengan ilusi?", "Apakah kesadaran itu?", "Apakah yang dimaksud dengan sadar?" "Apakah intuisi itu?" dan berbagai macam efek pertanyaan lain yang muncul dari keseluruhan kehidupan manusia. Epistemologi sangat berkaitan dengan berbagai macam disiplin ilmu karena epistemologi adalah ruh ilmu-ilmu tersebut. Bahm (1995: 1-2) menjelaskan:

"Epistemolgy is indebted to not only psychology, physiology, biology, chemistry, and physics as providing some understanding of the conditions of knowing, but also to astronomy, geology, ecology, economics, history, anthropology, sociology, political science, ethics, philosophy of religion, and their many subssciences for information about details essensial to a full understanding of the nature of knowledge."

Runes dalam *Dictionary of Philosophy* (1962:94) menjelaskan bahwa epistemologi adalah kajian tentang asal-usul, struktur, metode dan keabsahan pengetahuan (*the branch of philosophy which investigates the origin, structure, methods and validity of knowledge*). Selanjutnya Rune menjelaskan paling tidak ada enam pokok kajian dari epistemologi, yaitu pertama,

hakikat pengetahuan seperti bagaimanakah manusia benar-benar dapat mengetahui sesuatu, apakah dunia yang kita temui dan pikirkan hanya sekumpulan keyakinan, *kedua*, sumber-sumber pengetahuan yang mengkaji permasalahan seperti apa sumber-sumber pengetahuan, apakah akal budi manusia bisa memperolehnya, *ketiga*, validitas pengetahuan yang mengajukan pertanyaan seperti bagaimanakah keabsahan pengetahuan dan apa ukuran dalam pengujian pengetahuan, *keempat*, batas-batas pengetahuan, yang mengkaji apakah yang dapat diketahui dan yang tidak dapat diketahui oleh manusia, *kelima*, jenis-jenis pengetahuan yang mempersoalkan apakah ukuran yang tepat bagi perbedaan, penggolongan dan pembagian pengetahuan, dan *keenam*, kebenaran pengetahuan yang berkonsentrasi tentang apa sifat dasar dari pengetahuan

Berkaitan dengan sumber pengetahuan, Keraf dan Dua (2001: 43-49) menjelaskan ada dua sumber pengetahuan yaitu rasionalisme dan empirisme. Rasionalisme adalah pandangan bahwa hanya dengan menggunakan prosedur akal manusia sampai pada pengetahuan yang sebenarnya sebagaimana yang diyakini Plato dan Rene Descartes. Sedangkan empirisme adalah pandangan bahwa sumber satu-satunya bagi pengetahuan adalah pengalaman, dalam hal ini adalah pengalaman panca indera sebagaimana yang diyakini oleh Locke dan Hume. Namun demikian ada usaha untuk mendamaikan perbedaan dua aliran tersebut dengan usaha untuk melakukan sintesis, yaitu bahwa sumber pengetahuan manusia bisa bersumber dari akal maupun dari pengalaman panca indera, sebagaimana yang dilakukan oleh Kant.

Dalam konteks Islam, secara doktriner tidak terdapat perbedaan pengetahuan. Epistemologi Islam sesungguhnya tidak mengenal prinsip dikotomi keilmuan. Ilmu dalam Islam semua berorientasi pada penghambaan pada Tuhan. Menurut Amin (1983: 10) epistemologi dalam Islam merupakan usaha manusia untuk menelaah masalah-masalah objektivitas, metodologi, sumber serta validitas pengetahuan secara mendalam dengan menggunakan subjek Islam sebagai titik tolak berfikir. Pendidikan Islam harus mampu merekonstruksi secara holistik tentang pengetahuan tanpa melakukan dikotomi antara pengetahuan Islam dan bukan Islam.

C. Integrasi Agama dan Ilmu Pengetahuan dalam Pendidikan

Pendidikan dalam zaman globalisasi tidak luput dari arus sekularisasi. Pemisahan antara urusan dunia dan akhirat menjadi tantangan pendidikan Islam. Sekularisasi agama membawa tantangan baru dalam mereposisi pola hubungan ilmu pengetahuan dan agama. Dinamika hubungan ilmu dan agama antara Islam dan Barat memiliki perbedaan. Barat yang sangat terpengaruh Pencerahan menggunakan pendekatan rasional terhadap agama. Proses eksklusi nilai-nilai agama terhadap ilmu pengetahuan karena proses sekularisasi secara historis memang terjadi. Kuatnya arus saintifikasi studi agama-agama membawa untuk mengkaji hubungan antara sains, filsafat dan agama secara kritis. Secara historis memang pernah terjadi ketegangan antar sains dan agama bahkan sampai pada

titik yang sangat ekstrim sebagaimana yang pernah dialami Galileo dan beberapa ilmuwan lainnya. Dari kalangan saintis juga ada kesinisan dalam memandang agama. Kemajuan ilmu pengetahuan terutama di bidang sains dan agama dinilai tidak ada kaitannya dengan agama. Namun ketegangan ini mulai mencair ketika ada kesadaran bahwa dua sumber pengetahuan yaitu agama dan sains sama-sama menghadirkan kebenaran. Mulai ada kesadaran bahwa keduanya harus melakukan dialog untuk bersama-sama menjelaskan tentang semua yang terjadi di alam semesta ini.

Agama menawarkan perspektif bahwa apa yang terjadi di dunia ini pasti Tuhan memiliki tujuan sebagai pembelajaran dan pengetahuan bagi manusia. *God is not playing a dice* (Tuhan tidak sedang bermain dadu). Segala sesuatu di dunia ini diciptakan dengan tujuannya sendiri-sendiri. Sementara itu di bidang sains muncul kesadaran bahwa keterbatasan sains dalam metodologinya ternyata dapat diisi oleh agama. Maka saat ini berkembang sains yang berbasis ketuhanan (*theistic science*). Ilmuwan sains saat ini sadar bahwa pandangan ilmiah tidak saja mempengaruhi pilihan teori mereka namun juga aturan di mana mereka menerapkannya pada sains. Ilmuwan yang ateis mungkin tidak akan terlalu peduli jika hasil kerja mereka digunakan untuk merusak alam semesta ini. Maka agama menemukan signifikansinya di sini, yaitu pentingnya moralitas sains.

Kata sains dalam kamus, *Webster's New World Dictionary of the American Language* (1962: 1305) berasal dari kata latin *scire* yang artinya mengetahui. Secara bahasa kata ini menunjuk pada fakta atau keadaan mengetahui yang dibedakan dengan kepercayaan. Kemudian kata ini

mengalami perkembangan makna yaitu menjadi pengetahuan sistematis yang berasal dari observasi, kajian dan berbagai rangkaian eksperimen untuk menentukan sifat dasar dari fakta. Terjadi pergeseran pemaknaan dari sains yang mengacu pada pengetahuan yang umum (*knowledge*) menuju pada pengetahuan yang sistematis yang bisa diobservasi inderawi (empirik). Pada perjalanan selanjutnya sains dimaknai sebagai pengetahuan yang sistematis tentang alam dan dunia fisik.

Pembatasan ranah pengetahuan sains yang bersifat fisik dan empiris ini menyebabkan pandangan dunia yang skolaristik-materialistik. Kosmologi yang ditawarkan sains tidak memperkenalkan unsur-unsur spiritual yang menjadi basis dasar kosmologi tradisional. Kosmologi saintifik memperkenalkan Matahari sebagai pusat tata surya yang dikelilingi tidak saja planet Bumi namun berbagai planet lainnya. Tata surya selanjutnya hanya menjadi bagian kecil dari alam semesta yang di dalamnya berisi jutaan galaksi yang terus mengembang dan menjauhi satu sama lain. Hawking, seorang ilmuwan fisika terkenal dalam *A Brief History of Time* (1988: 52-53) menyebutkan alam semesta yang terus mengembang ini merupakan salah satu revolusi intelektual terbesar abad ini.

“The discovery that universe is expanding was one of the great intellectual revolutions of the twentieth century. With hindsight, it is easy to wonder why no one had thought of it before. Newton and others should have realized that a static universe would soon start to contract under the influence of gravity. But suppose instead that universe is expanding.”

Alam semesta ini diyakini terjadi tanpa campur tangan Tuhan dan hukum yang terjadi berasal dari dalam dirinya sendiri dan bukan berasal dari luar dirinya. Sedangkan manusia dipahami sebagai sebuah sistem biologis yang rumit dan kompleks yang tidak memiliki kedudukan istimewa karena hanya menjadi bagian kecil dari kehidupan ini. Manusia dipahami bukan sebagai rencana besar Tuhan namun sebagai proses yang muncul secara alamiah dan kebetulan. Hal ini sangat berbeda dibanding pengetahuan agama yang melihat manusia sebagai citraan Tuhan sehingga menjadikannya wakil di bumi ini.

Sains melihat semua yang terjadi di alam ini dengan corak positivistik telah banyak mereduksi substansi dan hakekat manusia yang dalam dunia filsafat dan agama memiliki sifat-sifat yang unik seperti jiwa, hati, ruh dan bukan hanya sekedar sistem syaraf yang bersumber pada otak saja. Cara pandang sains yang positivistik ini mengancam kedudukan manusia sebagai makhluk bebas yang memiliki moral dan nurani dalam bertindak yang dalam konteks sains hal tersebut dinilai tidak nyata bahkan hanya ilusi. Namun pada titik tertentu ternyata sains juga mengalami pergeseran memasuki wilayah filsafat dan agama. Pembatasan yang ketat pada bidang empiris atau fisik ternyata membentuk pandangan dunia yang materialistik yaitu bahwa yang nyata (*real*) itu adalah yang material. Sains menurut Kartanegara (2003: 68) ternyata bergeser dari wilayah fakta menuju spekulasi. Dengan menegaskan bahwa yang *real* adalah hal-hal yang bersifat material maka sains menolak realitas-realitas metafisik atau spiritual.

Terdapat perbedaan antara sains dan filsafat. Jika sains dalam basis keilmuannya mengandalkan pengamatan indrawi dengan meneliti fakta-fakta maka filsafat mengandalkan penalaran rasional dengan meneliti ide-ide. Namun berbeda bukan berarti mereka tidak ada kaitannya sama sekali. Banyak teori yang berlaku di dunia sains mengambil inspirasi dari filsafat seperti terpengaruhnya sains modern oleh positivisme. Demikian juga banyak pandangan filosofis yang merupakan refleksi dari teori-teori ilmiah sebagaimana yang terjadi pada logika positivisme dan filsafat analitik. Filsafat juga merupakan pengetahuan sistematis yang tidak hanya membatasi pada pengetahuan fisik saja tapi juga hal-hal yang metafisik. Maka di dunia epistemologi Barat yang meragukan status ontologis ide-ide, filsafat tidak disebut sains sementara dalam epistemologi Islam yang mengakui status ontologi ide-ide, filsafat masuk ke dalam kategori ilmu. Namun filsafat pada proses penelitiannya memang lebih banyak melibatkan penalaran akal atau rasionalitas daripada pengamatan inderawi.

Keterangan di atas dapat dipahami bahwa sains yang berdasar pada pengamatan inderawi dapat membangun pandangan dunia begitu juga filsafat. Dengan jangkauan wilayah yang lebih luas, yaitu tidak hanya fisik namun juga metafisik maka pandangan dunia filsafat jauh lebih luas dan komprehensif. Pandangan dunia filsafat ini mampu melengkapi keterbatasan sains. Dalam pandangan filsuf manusia memiliki kedudukan yang sangat mulia dan tidak hanya terdiri dari unsur-unsur mekanis saja. Manusia memiliki kemampuan untuk menjadi makhluk

yang bermartabat dengan mendasarkan pada tindakan-tindakan moral dan nurani yang juga memiliki kebebasan kehendak. Selain unsur-unsur tersebut hal terpenting yang dimiliki manusia adalah kesadaran diri dan akal yang bisa menemukan muara hidupnya pada kehidupan spiritual yang hal ini diyakini bisa menjamin tidak hanya kehidupan di dunia namun juga kehidupan setelah dunia.

Dasar pandangan dunia agama sebaliknya mendasarkan diri bukan pada pengamatan inderawi ataupun penalaran logis dan rasional namun berdasarkan wahyu. Dunia ini dipahami bukan sebagai realitas yang independen namun sebagai tanda kebesaran Tuhan. Seluruh penciptaan yang Tuhan yang ada dalam alam semesta ini mempunyai tujuan untuk menunjukkan kebesaran-Nya, di samping sebagai pelajaran bagi manusia. Maka alam semesta ini dalam terminologi Iqbal disebut sebagai medan kreatif Tuhan. Mempelajari alam akan sama dengan mempelajari cara Tuhan mencipta, tujuan penciptaan dan tingkah laku atau sunat Tuhan. Berkaitan dengan manusia agama juga mendudukan manusia pada tempat yang istimewa. Manusia diangkat Tuhan sebagai wakilnya di Bumi yang mempunyai wewenang untuk mengatur dan melestarikan Bumi. Sebuah kedudukan yang tidak pernah diberikan oleh pengetahuan manapun termasuk filsafat humanisme. Namun kewenangan dan keistimewaan manusia ini juga dibebani oleh peraturan-peraturan hidup atau hukum agama agar hidup manusia mencapai keselamatan. (Karta-negara, 2003: 72).

Hubungan ilmu pengetahuan dalam Islam selalu berpusat pada Tuhan. Doktrin Islam memandang segala se-

suatu itu berpusat pada Tuhan (*God centered*). Maka pengetahuan dalam Islam akan bisa selalu menemukan dimensi sakralitasnya atau sebagai *sacred knowledge* karena mampu menemukan muaranya pada Tuhan. Kata '*ilm*' dan berbagai turunannya dalam Al-Quran menurut Gholsani (2003: 4) kerap digunakan dalam arti umum yaitu sebagai pengetahuan (*knowledge*) yang di dalamnya termasuk arti makna sains-sains alam dan kemanusiaan (*sciences of nature and humanities*).

Sering ditemukan dalam al-Quran maupun hadis Nabi penggunaan kata '*ilm*' merujuk kepada pengetahuan umum. Dalam Al-Quran Surat Al-Anbiya ayat 80 Allah berfirman:

“Dan telah Kami ajarkan kepada Daud, (agar dapat) membuat baju besi untuk kamu, guna memelihara kamu dalam peperangan; Maka hendaklah kamu bersyukur (kepada Allah)” (Al-Quran Digital Versi.2.)

Ayat lain yang menjelaskan kata *ilm* sebagai bentuk pengetahuan umum adalah pada Surat Al-Kahfi ayat 65, Allah berfirman:

“Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba (Khidhr), di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami.” (Al-Quran Digital Versi.2.)

Sedangkan pada Surat Al-Baqarah ayat 102, Allah juga berfirman:

“Dan mereka mengikuti, apa yang dibaca oleh syaitan-syaitan, pada masa kerajaan Sulaiman, (dan mereka mengatakan, bahwa Sulaiman itu mengerjakan sihir), padahal Sulaiman tidak kafir (mengerjakan sihir), hanya syaitan-syaitan itulah yang kafir (mengerjakan sihir). Mereka mengajarkan sihir kepada manusia, dan apa yang diturunkan kepada dua orang malaikat di negeri Babil, yaitu Harut dan Marut, sedang keduanya tidak mengajarkan (sesuatu) kepada seorangpun, sebelum mengatakan: ‘Sesungguhnya, kami hanya cobaan (bagimu), sebab itu janganlah kamu kafir’. Maka mereka mempelajari dari kedua malaikat itu, apa yang dengan sihir itu, mereka dapat menceraikan antara seorang (suami), dengan istrinya. Dan mereka itu (ahli sihir) tidak memberi mudharat, dengan sihirnya kepada seorangpun, kecuali dengan ijin Allah. Dan mereka mempelajari sesuatu yang memberi mudharat kepadanya, dan tidak memberi manfaat. Demi, sesungguhnya mereka telah menyakini (sebelumnya), bahwa barangsiapa yang menukarnya (kitab Allah) dengan sihir itu, tiadalah baginya keuntungan di akhirat, dan amat jahatlah perbuatan mereka, menjual dirinya sendiri, dengan sihir, kalau mereka mengetahui.” (Al-Quran Digital Versi.2.).

Perintah kewajiban untuk mencari ilmu dalam hadis juga disebutkan bagi setiap Muslim bahkan sampai ke negeri Cina. Cina dalam konteks ini tentu bukan tempat untuk mengenal ajaran-ajaran Islam namun lebih dikarenakan tingkatan peradaban yang lebih mapan. Jadi tidak ada secara khusus dan tegas baik dalam ayat di atas maupun dalam hadis menunjukkan pencarian ilmu agama saja atau pun ilmu-ilmu yang bersifat umum.

Terdapat pembatasan pencarian ilmu dalam Islam yaitu hanya mencari ilmu-ilmu yang berguna dan bermanfaat bagi kehidupan ini sebagaimana dalam firman Allah dalam Surat Al-Baqarah ayat 102 di atas. Hal ini juga ditopang dengan hadis Nabi tentang keharusan umat Islam meminta pengetahuan yang berguna dan berlandung kepada-Nya dari pengetahuan yang tidak berguna. Kata berguna di sini harus dimaknai bukan dalam pengertian utilitarian namun harus dimaknai pada pengertian dasar untuk apa manusia diciptakan yaitu sebagai bentuk penyembahan dan peribadatan kepada sang Pencipta, sebagaimana firman Allah dalam Surat Ad-Zariyat ayat 56:

“Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia, melainkan supaya mereka menyembah-Ku” (Al-Quran Digital Versi.2.).

Peribadatan dalam konteks ini harus dimaknai secara inklusif yaitu tidak hanya terbatas pada ritus-ritus tertentu namun segala sesuatu yang menyenangkan Tuhan dan memberikan kesejahteraan bagi manusia, termasuk pencarian ilmu pengetahuan. Dalam hal ini pengetahuan dapat diartikan sebagai pengetahuan yang dibingkai oleh konteks pandangan dunia Islam yang teistik dan bukan sekedar praduga filosofis (*philosophical presupposition*).

Dalam sejarah manusia dapat dilihat adanya usaha untuk menemukan kesatuan di balik keragaman yang tampak pada alam ini. Kesatuan gambaran alam yang padu dalam Islam ditemukan dalam konsep Tauhid. Ide keesaan atau kesatuan Tuhan ini adalah konsep dasar Islam yang berimplikasi kepada kesatuan ciptaan dan saling

keterikatan satu sama lain (*interrelatedness*) yang pada gilirannya menunjukkan adanya kesatuan pengetahuan.

Sementara itu agama bagi Kuntowijoyo (1987: 123) memiliki cita-cita keadilan sosial yang mulia maka Islam mampu melakukan kritik sosial jika perubahan sosial yang terjadi tidak sesuai dengan cita-cita keadilan Islam tersebut. Menurut Kuntowijoyo gerakan Islam harus berdasar pada kepentingan objektif dan empiris dan tidak sekedar normatif yang mengabaikan adanya perbedaan kelas dan stratifikasi sosial dalam masyarakat. Islam adalah agama pembebasan dan penyelamatan manusia yang orientasi ajarannya berdasar pada etika transendental, artinya sebagaimana agama merupakan tudung suci kehidupan manusia. Agama bukan sebagai alat legitimasi terhadap sistem sosial yang ada namun harus mampu mengontrol perilaku sistem itu sendiri. Islam harus menjadi pengendali system, untuk itu umat Islam selain harus mengawasi sistem tersebut juga harus mempunyai kemampuan dan kecakapan terlibat di dalamnya. Umat Islam harus memiliki konsep tentang metodologi dan aksiologi dalam penerapan ajaran Islam.

Islam harus membangun paradigma teoritis atas dasar kerangka epistemik dan etis atas dasar ajaran Islam itu sendiri. Secara normatif Islam merupakan seperangkat sistem nilai yang mempunyai kebenaran absolut dan transendental. Normativitas Islam ini harus diturunkan menjadi kerangka kerja operasional melalui dua media yaitu ideologi dan ilmu. Islam menjadi ideologi karena tidak saja mengkonstruksikan realitas namun juga kemampuan membongkar realitas yang dianggap tidak sesuai dengan tuju-

an eskatologis berdasar nilai-nilai etis yang dimilikinya. Proses selanjutnya adalah Islam harus dikembangkan menjadi ilmu dengan merumuskan dan menjabarkan konsep-konsep normatif tersebut pada tingkat empiris dan objektif. Nilai-nilai normatif Islam dirumuskan menjadi sebuah teori yang bisa diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Inilah evolusi gerakan Islam yaitu dari periode mitos menuju periode ideologi dan berakhir pada periode ilmu. Konsep tersebut bisa menjadi dasar gerakan Islamisasi pengetahuan dalam konteks keindonesiaan.

Pendidikan Islam harus mampu menyajikan nilai-nilai objektif kepada masyarakat sebagai bentuk alternatif pilihan dibandingkan pendidikan sekuler. Penyajian nilai-nilai objektif berdasar ajaran normatif akan menjadi magnet bagi perkembangan pengetahuan yang sakral dan tidak destruktif, karena pendidikan Islam selalau berorientasi pada kemaslahatan kehidupan di dunia dan akhirat.

D. Penutup

Penjelasan di atas bisa disimpulkan bahwa agama memiliki signifikansi di atas sains yang hanya menjelaskan realitas empirik maupun filsafat yang berdasar pada pengetahuan rasional. Agama yang banyak berbicara dengan bahasa simbol dan mistis tentu akan sangat memperkaya dan melengkapi dua sumber pengetahuan yang terbatas. Maka di sinilah agama menemukan signifikansinya sebagai puncak pengetahuan yang tidak hanya menjamin keselamatan hidup di dunia namun juga di akhirat. Pendidikan Islam dipahami sebagai proses menginternalisasi

nilai-nilai agama untuk menghasilkan manusia integratif, yang mampu mengkombinasikan nilai-nilai sakral dan profan. Meski mendasarkan pada nilai-nilai normatif agama, pendidikan harus tetap mampu menghasilkan sifat seperti kritis, kreatif, dinamis, jujur dan sebagainya. Pendidikan Islam berkemajuan harus menyajikan nilai-nilai objektif yang tidak terbantahkan sehingga menjadi daya pikat bagi masyarakat.

Daftar Pustaka

- Amien, Miska Muhammad. 1983. *Epistemologi Islam: Pengantar Filsafat Pengetahuan Islam*, Jakarta: UI Press
- Bahm, Archie J. 1995. *Epistemology: Theory of Knowledge*, Las Lomas Rd.N.E Albuquerque: World Books.
- Golshani, Mehdi. 2003. *Science and Sacred*, makalah yang disampaikan dalam International Conference on Religion and Science in the Post-Colonial World, Yogyakarta: Centre for Religion and Cross-Cultural Studeis.
- Hadi, Hardono. 1994. *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*, disadur dari *The Philosophy of Knowledge*, karya Kenneth T. Gallagher, Yogyakarta: Kanisius
- Hawking, Stephen. 1988. *A Brief History of Time*, New York: Bantam Book.
- Kartanegara, Mulyadi. 2003. Ketika Sains Bertemu Filsafat dan Agama, dalam *Relief Journal of Religious Studies*, Volume I, Nomer I, Yogyakarta: Centre for Religion and Cross-Cultural Studeis.
- Keraf, A.Sony dan Mikhael Dua. 2001. *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*, Yogyakarta: Kanisius.

- Kuntowijoyo, 1987. *Budaya dan Masyarakat*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Runes, Dagobert, D. 1982. *Dictionary of Philosophy*, New York: Philosophical Library.
- Susanto, Happy, 2007, *Membangun Pengetahuan Teistik*, Jurnal Akreditasi Tsaqafah, Gontor: Institu Studi Islam Darussalam.
- Watloly, Aholiab. 2001. *Tanggung Jawab Pengetahuan: Mempertimbangkan Epistemologi secara Kultural*, Yogyakarta: Kanisius.
- William, Michael. 2001. *Problem of Knowledge, A Critical Introduction to Epistemology*, New York: Oxford University Press.
- Webster's New World Dictionary of the American Language* , 1962.

SAINTISME STUDI AGAMA-AGAMA DI BARAT ABAD PENCERAHAN

A. Pendahuluan

Perkembangan studi agama-agama saat ini sangat menggairahkan. Berbagai macam variasi pendekatan muncul untuk mengkaji agama. Pada lapis permukaan berbagai macam perlakuan terhadap agama ini memunculkan beragam hasil bagaimana kita tepatnya melihat, memperlakukan, dan bahkan menghayati agama. Banyaknya hasil kajian tersebut memberikan efek diantaranya munculnya banyak pengetahuan tentang agama namun juga membuat ketegangan antar kelompok pengkajinya. Kajian keagamaan yang seharusnya menjadi alat untuk mengetahui apakah agama itu sebenarnya dan bagaimana pengetahuan tentang agama itu dibangun beralih kepada keputusan politis, siapa yang benar dan siapa yang salah.

Pada abad pencerahan, saintisme yang berkembang pesat, ternyata telah mempengaruhi kajian-kajian ilmu sosial bahkan kajian keagamaan. Sosiologi fisika yang

dikembangkan oleh Comte masuk ke ranah dunia ilmu-ilmu sosial. Tulisan pendek ini akan membahas pengaruh saintisme pada kajian ilmu-ilmu sosial dan agama yang ada di Barat pada masa abad pencerahan yang pengaruhnya masih dapat kita rasakan hingga kini.

B. Saintisme dan Kajian-Kajian Sosial Keagamaan

Benih-benih kajian keagamaan atau studi agama-agama sebagai sebuah disiplin akademis muncul selama Abad Pencerahan. Studi ini menarik jika kita melihat arus utama model kajian seperti apa yang paling diminati dan laku untuk mengkaji agama. Arus utama yang paling kuat untuk mengkaji agama saat ini adalah model Barat yang selalu menekankan objektivitas dan netralitas dalam kajian. Seorang peneliti harus bisa menjaga “jarak” dengan objek kajiannya sehingga netralitas dan objektivitas agar selalu bisa terjaga karena disanalah letak sisi keilmiahannya. objektivitas dan netralitas menjadi kuasa pengetahuan studi agama-agama di Barat. Sebuah pengetahuan jika ingin dikatakan ilmiah dan benar maka harus mengikuti pola-pola pendekatan Barat yang selalu menjaga kenetralan dan keobjektivitasan. Kuasa pengetahuan ini kemudian menjalar untuk menganalisa agama dan kebudayaan lain di luar Barat.

Kajian tentang agama dan apa yang terkait dengannya senantiasa tergantung pada Barat. Barat dengan kuasa pengetahuan seakan-akan mempunyai otoritas untuk membongkar agama kemudian direkonstruksikan kembali. Agama yang diletakkan jauh di luar isu-isu otoritas

sosial dan politik merefleksikan konsep-konsep Barat yang tersekulerkan dan merefleksikan sikap-sikap kekuasaan. Karena menurut King (1999) pemisahan agama dengan politik itu sendiri merupakan keputusan politik. Konsep tentang agama juga telah tunduk pada representasi-representasi yang berbeda-beda yang sangat erat dengan relasi kuasa dan praktek-praktek diskursif. Agama dimakanai sebagai abstraksi kognitif terhadap aspek-aspek kultural yang lebih luas. Proses abstraksi ini muncul dan berkembang dalam pemikiran Abad Pencerahan. Kebudayaan-kebudayaan lain dan kebudayaan Barat pra-Pencerahan melihat agama atau fenomena religius sebagai bagian dari bentuk-bentuk praktek politik, sosial dan budaya. Tidak ada pemisahan dalam wilayah-wilayah tersebut. Pemisahan agama dari bentuk-bentuk ini terdapat dalam pendekatan Abad Pencerahan.

Namun justru keasyikan Abad Pencerahan mendefinisikan esensi fenomena agama menurut membuat fenomena tersebut tersingkir dari kehidupan politik, hukum, sains dan sebagainya yang semua itu merupakan arena kekuasaan dan otoritas dalam masyarakat Barat modern.

Dari sinilah muncul istilah agama privat yang sengaja ditarik dari ruang politik publik. Upaya-upaya untuk memelihara otonomi agama justru mengarah pada marginalisasi agama yang proses selanjutnya memisahkan agama dari wilayah kehidupan lainnya. Asad (1993) menjelaskan bahwa desakan agama agar mempunyai esensi yang otonom mengundang kita untuk mendefinisikan agama (seperti esensi lainnya) sebagai fenomena transhistoris dan transkultural yang sesuai tuntutan liberal sekarang yaitu

harus tetap menjauhkan agama dari politik, hukum dan sains, yaitu wilayah-wilayah dimana bermacam-macam kekuasaan dan alasan mengartikulasikan kehidupan modern.

Salah satu konstruksi modern mengenai kategori-kategori agama adalah munculnya dikotomi pasca-Pencerahan yaitu ruang publik dan ruang privat. Sains modern umumnya dianggap sebagai bagaian dari ruang publik aktivitas manusia karena orientasi sains bisa diakses (*accessible*), bisa diulang (*repeatble*), bisa diukur (*quantifiable*), empirik dan mempunyai sifat progresif. Namun ruang publik ini ternyata tidak hanya milik para saintis tetapi juga milik filsuf yang menurut mereka tugas utama filsafat adalah memepertanyakan kebenaran universal dan objektif sebagai lawan dari pendapat yang subjektif dan individual. Saintis dan filsuf bersama-sama menggunakan bahasa dan retorika “objektivitas” untuk mendukung klaim-klaim otoritas publiknya. Namun contoh ruang publik yang paling nyata adalah ranah politik.

Agama dianggap sebagai urusan pribadi daripada komunal menjadi bentuk yang paling nyata dari kesadaran Barat modern. Sehingga Bellah menyebutnya sebagai fenomena *Sheilaism*, yaitu istilah yang diambil dari respondennya yang bernama Sheila yang mengklaim mempunyai agama pribadi (*personal religion*). Privatisasi agama ini membawa kepada fenomena yang cukup ironi dalam masyarakat konsumerisme tingkat tinggi. Menurut Wilson (1976) agama menjadi sekedar barang dagangan, komoditas kesenangan (*leisure-time commodity*) yang tidak bisa mempengaruhi pusat-pusat kekuasaan atau jalannya sistem kehidupan, bahkan tidak juga pada tingkat kontrol

sosial, sosialisasi dan pengendalian emosi dan motivasi. Agama menjadi masalah pilihan (*matter of choice*) yaitu apapun agama yang dipilih tidak ada sangkut-pautnya dengan sistem sosial yang ada.

Setelah penyingkiran agama dari ranah kehidupan publik agama kemudian dikaji dengan menggunakan metode-metode yang biasa digunakan dalam ranah kajian sains. Metode sains yang berbasis pada rasionalitas dan empirik dianggap sebagai tolak ukur kemajuan peradaban Barat sehingga kajian-kajian dalam wilayah yang lain dituntut menggunakan metode yang sama.

Kuatnya aliran saintisme ini “memaksa” pengembangan ilmu termasuk didalamnya ilmu-ilmu yang berbasis kemanusiaan seperti antropologi, sosiologi, sejarah, dan politik harus memakai pendekatan ilmiah sebagaimana yang diterapkan dalam ilmu-ilmu alam (*natural sciences*). Seorang peneliti harus menjaga jarak dengan objek yang dikajinya dengan menafikan perasaan yang sebenarnya bisa saja terlibat dalam kajiannya.

Pendekatan ilmiah positivisme ini harus bebas nilai (*value free*), objektif atau sebagaimana adanya, dengan hanya memperhatikan pada *das Sein* dan bukan pada *das Sollen* layaknya yang biasa dipakai dalam metode kuantitatif (Agus, 2006) Meskipun pendekatan ini banyak ditolak oleh para ilmuwan ternyata masih kokoh dan kuat pengaruhnya. Sehingga menurut Lincoln dan Guba (1985) salah satu ilmu kemanusiaan yang sangat banyak terpengaruh oleh pendekatan ini adalah ilmu ekonomi yang karena keunggulannya menggunakan statistik dan matematika maka ilmu ini dijuluki sebagai *The Queen of Social Sciences*.

Weber sebagai tokoh sosiologi sangat kuat menyuarakan pentingnya bebas nilai dalam kajian sosiologi. Ia menegaskan sosiologi harus bersifat bebas nilai, karena kajian sosiologi berkaitan dengan fakta dan ilmu pengetahuan. Seorang sosiolog dalam tindakannya harus tetap menjaga netralitasnya dan bebas dari nilai-nilai penghakiman atas sesuatu. Weber dalam *Science as Vocation* (1970) merupakan karya yang kuat dalam menegaskan kebebasan nilai. Ia menegaskan tiga hal, *pertama* bahwa sosiologi sebagai ilmu maka ia harus sebagai ilmu yang bebas nilai. *Kedua*, sosiologi sebagai ilmu harus dibedakan dari politik dan teologi dan seorang sosiolog harus menetapkan sebuah metode yang kokoh dalam kajian sosiologinya, dan *ketiga*, harus mengikuti pola-pola modernitas yang selalu menekankan pada rasionalitas pemikiran.

Dalam kajian antropologi maupun psikologi juga tidak jauh berbeda. Maka agama dilihat dalam hal ini sebagai *human made* atau *human creation* yang cara pendekatannya sama dengan objek-objek alam lainnya, meski sebenarnya metode pendekatan yang sangat ditekankan adalah *verstehen* namun bias-bias positivisme dan empirisme memang susah untuk dihilangkan.

Dari fenomena diatas maka Capps (1978) menjelaskan bahwa studi agama-agama dibangun di atas fondasi keyakinan-keyakinan Abad Pencerahan yang sebenarnya mudah untuk diidentifikasi yaitu *pertama*, objek penelitian harus memiliki esensi yang tidak berubah-ubah. *Kedua*, agama dapat diteliti dengan metode ilmiah. *Ketiga*, keyakinan bahwa objektivitas melahirkan kebenaran yang dapat diakses oleh publik atau umum, apapun pokok bahasannya.

Keempat, analisis dapat dipisahkan dengan sikap dan *kelima*, ketidakberpihakan (*dispassionateness*) sebagai model yang tepat bagi penelitian ilmiah dan paling dapat menciptakan kebenaran yang *accessible*.

Sementara di Indonesia studi agama-agama memiliki fenomena yang tidak jauh berbeda. Dominasi pengetahuan Barat telah membuat kajian agama di Indonesia juga berpusat pada Barat (*Western centered*). Keunikan agama-agama yang ada harus digeneralisasi oleh pendekatan-pendekatan yang bercorak saintis yang sebenarnya justru banyak menghilangkan dimensi religiusitasnya seperti mistik. Kajian agama-agama yang ada “dipaksa” mengikuti metode Barat dalam hal ini metode sains untuk bisa dikatakan ilmiah dan objektif karena dari dual hal itulah kebenaran diyakini dapat didapatkan. Pendekatan sains memaksa masuk dalam kajian-kajian kemanusiaan. Fuller (2003) menyebutkan telah terjadi dengan apa yang disebut dengan *customized science* atau sains penyusaian. *Customisation* merupakan proses adopsi dan penyamaan metode kajian sains untuk digunakan dalam kajian atau studi agama-agama karena menganggap metode sains memiliki akurasi dan kenggulan untuk mengungkapkan kebenaran.

Maka studi yang dilakukan di sini adalah ingin melakukan kajian kritis baik secara filosofis maupun antropologis dengan tidak saja menerima apa adanya (*taken for granted*) terhadap pendekatan-pendekatan Barat. Penelitian ini juga ingin melakukan pembongkaran terhadap asumsi-asumsi dasar yang melatar belakangi semua pendekatan-pendekatan Barat terhadap agama. Studi ini hendaknya

dimaknai sebagai lompatan kearah berbagai macam model pendekatan agama baik secara filosofis maupun antropologis. Metode arkeologi Foucault dirasa paling tepat sebagai pisau analisis kajian ini.

C. Karakteristik Keilmuan Abad Pencerahan

Abad Pencerahan memang mempunyai karakteristik yang berbeda dengan abad sebelum Pencerahan. Sebelum pencerahan orang menyebutnya sebagai *the Age of Religion* mempunyai karakteristik bahwa agama menjadi faktor dominan dalam keputusan manusia dalam kehidupannya. Namun semenjak terjadi Pencerahan dominasi agama digeser oleh dominasi akal yang kemudian disebut dengan *the Age of Reason*. Dari sinilah semua pertimbangan keputusan manusia harus berdasarkan kepada akal dan rasionalitas, termasuk pendekatan terhadap agama. Sesuatu yang tidak memiliki basis rasionalitasdenn empirik dieksklusikan dan dipinggirkan karena tidak mempunyai sifat kebenaran.

Peter Hamilton dalam karyanya *The Enlightenment and the Birth of Social Science* (1992) membuat garis besar paradigma dasar pemikiran Abad Pencerahan yang paling tidak meliputi sepuluh faktor dominan. *Pertama* keutamaan akal dan rasionalitas sebagai alat untuk memahami dan mengorganisir pengetahuan tentang manusia dan alam semesta. *Kedua*, empirisme, yaitu doktrin filosofis bahwa semua pengetahuan manusia berawal dari bukti empiris yang bisa diakses melalui semua indera manusia. *Ketiga*, bangkitnya sains sebagai faktor kultural dan intelektual. *Keempat*, universalisme, yaitu kepercayaan bahwa prinsip-

prinsip akal dan sains dapat diaplikasikan keseluruh umat manusia asalkan berdasarkan pada prosedur rasional, aturan logika dan hukum ilmiah tertentu. *Kelima*, pandangan sejarah yang progresif yaitu sejarah manusia harus bergerak dari zaman kebodohan menuju zaman kema-juan yang dalam hal ini diidentikkan dengan zaman Pencerahan. *Keenam*, individualisme yaitu anggapan bahwa individu sebagai unsur pokok dalam masyarakat dan sejarah manusia. *Ketujuh*, penyebaran nilai toleransi kepada masyarakat lain. *Kedelapan*, retorika kebebasan yang kuat. *Kesembilan*, keseragaman watak manusia dan *kesepuluh* munculnya sekularisme, yakni penolakan terhadap penjelasan keagamaan atas dunia. Dari sepuluh dasar itulah pandangan terhadap dunia dikonstruksikan termasuk tentang agama.

Kajian sejarah pengetahuan diperkenalkan oleh Michel Foucault untuk menganalisa perkembangan pengetahuan dan keilmuan yang terjadi di Eropa. Arkeologi ini lebih menekankan pada kritik terhadap sejarah pembentukan ilmu-ilmu. Dalam karyanya *Archeology of Knowledge and the Discourse of Language* (1972) menjelaskan pengetahuan muncul bukanlah secara tiba-tiba melainkan melalui praktek-praktek diskursif yang melibatkan relasi kuasa. Menurut Foucault pengetahuan adalah kekuasaan itu sendiri. Pengetahuan bukanlah hal yang terkumpul pada satu titik atau satu lembaga saja melainkan tersebar sampai ke wilayah paling privat manusia. Foucault mencontohkan dalam bukunya *History of Sexuality* (1978) bahwa kuasa pengetahuan juga masuk dalam wilayah paling intim manusia yaitu seks.

Sementara itu dalam bukunya *The Order of Things* (1977) Foucault membagi konsep pengetahuan menjadi *Savoir* dan *connaissance*. *Savoir* mengacu pada pengetahuan umum yang belum direfleksikan sementara *Connaissance* menunjuk pada korpus pengetahuan tertentu yang partikular dan spesifik. Dalam konteks *connaissance* ini lah terjadi dua istilah di atas yaitu *same* dan *other*. *Same* merupakan kumpulan pengetahuan yang dianggap memiliki kedudukan yang sama sehingga digunakan untuk membangun sebuah disiplin ilmu sementara itu *other* menunjuk pada proses pengeksklusian pengetahuan yang dianggap berbeda sehingga pada proses selanjutnya pengetahuan ini tidak digunakan karena dianggap bisa membuat kacau bahkan merusak. Foucault mencoba menjelaskan bagaimana pengetahuan dan teori itu menjadi mungkin. Ia tidak mementingkan isi pengetahuan namun dalam ruang tatanan seperti apa pengetahuan itu di bentuk dan ditetapkan.

Kajian tentang definisi dan konsep agama pernah dilakukan oleh Talal Asad dalam bukunya *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (1993). Asad menjelaskan bahwa definisi dan konsep agama modern berbeda dengan pemahaman Kristen awal dan pertengahan. Menurutnya tidak ada sebuah definisi yang universal tentang agama, bukan karena hubungan-hubungan pokoknya secara historis bersifat khusus melainkan juga karena definisi itu sendiri merupakan produk historis dari proses-proses yang diskursif.

Walter H. Capps dalam karyanya *The interpretation of new Religion dan Religious Studies* (1978) menjelaskan

bahwa sarjana-sarjana studi keagamaan telah seringkali mengklaim bahwa metodologi-metodologi yang mereka gunakan didalam disiplin ilmunya bersifat objektif dan netral karena tidak mensyaratkan dan menafikan komitmen religius tertentu. Mereka berpikir bahwa mempelajari agama dengan kerangka berpikir sekuler itu objektif dan netral dan orientasi semacam ini tidak akan mendistorsi dalam menggambarkan objek studinya.

John Milbank dalam karyanya *Theology and social Theory: Beyond Secular Reason* (1990) menjelaskan bahwa semua asumsi terpenting dalam teori sosial yang sekuler terikat dengan penolakan terhadap kedudukan Kristen ortodoks. Teologi modern telah dikebiri oleh hegemoni akal sekuler di lingkungan intelektual kontemporer. Menurutny pergeseran intelektual yang mendasar ini secara rasional tidak lebih *justifiable* daripada kedudukan Kristen itu sendiri.

Sedangkan dalam kajian antropologi fenomena keagamaan dipahami sebagai gejala universal. Antropologi mempelajari manusia dan budayanya secara total dari masa lalu hingga sekarang baik berkaitan tentang asal-usul, perkembangan, perubahan, saling hubungan, fungsi dan arti dari fenomena manusia. Maka dari itu antropologi menetapkan kajiannya termasuk dalam agama harus bersifat universal, empiric, perbandingan dan obejektif. Antropologi klasik memahami gejala kehidupan agama sebagai kebudayaan suatu masyarakat. Agama yang dipahamai sebagai ekspresi simbolik dari kehidupan manusia dalam menafsirkan dirinya dan universe di sekililingnya yang memberi motif an memiliki nilai dalam kelangsungan hidup manusia (Agus: 2006).

Kuatnya arus ini membuat Durkheim berpendapat bahwa agama itu bukan berasal dari yang metafisik melainkan hal yang empirik. Agama berasal dari masyarakat itu sendiri. Agama harus dipahami sebagai *"man-made and everywhere much alike. As a creation of man, religion is an element of culture, a man-made part of the human universe"* (Norbeck: 1974). Maka menurut Mc Grane (1989) antropologi yang berkembang saat ini merupakan antropologi yang menjadi praktik diskursif kontemporer yang memiliki identitas disipliner yang terinstitusionalisasi yaitu institusi yang pada dasarnya terlibat dalam reproduksi masyarakat Barat.

Dalam kajian sosiologi agama, pendekatan yang dilakukan juga tidak jauh berbeda. Meski banyak model pendekatan yang disajikan namun arus utama positivisme terasa begitu kental. Definisi tentang agama juga bersifat empiris. Sosiologi tidak pernah membuat definisi bersifat evaluatif. Johnstone (1992) menyebutkan kajian sosiologi agama yang memiliki karakteristik empiris dan objektif harus mengikuti metode ilmiah yaitu pertama, *the systematic search for verifiable data ("fact") firmly rooted in prior knowledge and teoritical formulation*. Kedua kajian sosiologi agama harus menghasilkan sebuah bukti dan keyakinan yang berbeda dengan takhayul, opini, intuisi maupun pendapat secara umum (*the production of evidance as opposed to hersay, opinion, intuition, or common sense*) dan ketiga memiliki prosedur atau langkah-langkah yang jelas sehingga dapat diuji dan diikuti oleh yang lainnya (*the following procedures that others can verify and replicate (reproduce under essentially identical condition)*).

Tidak jauh beda dengan dua kajian diatas, psikologi agama juga mempunyai karakteristik yang sama. Meski objek materialnya berupa manusia yang mempunyai kompleksitas yang luar biasa namun kajian ini juga mengedepankan metode-metode ilmiah. Metode yang biasa digunakan dalam psikologi adalah metode eksperimen, observasi, klinis dan statistik. Dari metode inilah kemudian ditarik sebuah kesimpulan yang diyakini objektif dan bisa menggambarkan fakta yang sesungguhnya. (Cahyadi, 2001)

D. Mistik Timur: Kuasa Definisi Barat?

Kajian mistisisme secara modern dimulai pada akhir abad 19, meski istilah mistik muncul pertama kali di Prancis pada abad 17. Mistisisme pada awalnya dipahami oleh para intelektual Barat sebagai bentuk pengetahuan religius yang diperoleh melalui pengalaman luar biasa atau melalui sebuah wahyu. Mistisisme pada konteks ini sangat berkaitan dengan tradisi kristen. Mistik menjadi bagian penting dari semua agama yang menentang bentuk-bentuk formalitas religius, karena mistik misyik bertujuan untuk membangun hubungan personal dengan Tuhan berdasarkan cinta.

Namun menjadi menarik untuk melihat ungkapan yang mengejutkan bahwa mistisisme itu berasal dari Barat dan Kristen. Pengetahuan tentang mistisisme kemudian dibangun dari pengetahuan dan peradaban Barat yang bercampur dengan berbagai hal yang ada dalam dunia Kristen. Padahal konsep-konsep tentang Tuhan, penyatuan

jiwa, dan cinta dapat ditemukan dalam semua pengalaman religius di luar Agama Kristen.

E. Pentingnya Pembongkaran Metodologi

Teori yang digunakan dalam penelitian ini adalah teori arkeologi pengetahuan yang diperkenalkan oleh Michel Foucault (1972). Dari uraian tinjauan pustaka diatas terlihat bahwa pengetahuan itu tidak pernah terpisahkan oleh kuasa. Setiap pengetahuan melahirkan kuasa dan setiap kuasa melahirkan pengetahuan.

Dalam masyarakat modern jaring-jaring kuasa ini juga membentuk pengetahuan tentang ilmu-ilmu kemanusiaan, seperti kegilaan, seksualitas dan produksi. Kegilaan melahirkan ilmu-ilmu seperti psikiatri, psikolgi, dan kedokteran. Seks memunculkan ilmu-ilmu seperti psikoanalisis, psikologi, kedokteran, kriminologi, etika bahkan dalam agama melalui teologi, sedangkan produksi melahirkan ilmu ekonomi, sosiologi dan psikologi. Semua pengetahuan ini menjamin berlangsungnya kekuasaan. Pengetahuan adalah cara kekuasaan untuk memerintahkan subjek, dengan kesan yang tidak memaksa, untuk mendistribusikannya dengan dalih ilmiah dan objektif, meski sebenarnya hal ini adalah strategi dan teknik kekuasaan

Dalam pendekatan arkeologisnya ini Foucault mencoba membongkar peradaban Barat khususnya Eropa yang telah mapan termasuk membongkar berbagai macam pengetahuan dan disiplin ilmu yang dihasilkan oleh peradaban tersebut. Ia menemukan bahwa semua wacana yang memiliki pretensi objektivitas ilmu adalah wacana sese-

orang yang memiliki kekuasaan. Proses pengalihan subjek menjadi objek adalah cara baru untuk mengatur dan mengorganisasi lingkup sosial. Psikiatri menganalisa penyakit jiwa membawa dampak pemisahan yang ketat antara orang gila dan orang waras. Praktik kedokteran membawa pemisahan orang sehat dengan orang sakit. Kriminologi membuat klasifikasi antara orang jahat dengan orang yang baik.

Klasifikasi yang dilakukan menyebabkan terjadinya oposisi biner. Pengetahuan muncul dalam argumentasi akal (*reason*) dan pengetahuan yang terdapat dalam hidup dan peristiwa yang kadang tidak melibatkan akal (*unreason*), ada yang dipikirkan (*thought*) dan ada yang tidak dipikirkan (*unthought*). Semua ini terkumpul menjadi satu yang mengarah pada pembentukan kekuasaan yang kemudian ini disebut sebagai wacana atau diskursus. Bentuk-bentuk pengetahuan yang muncul dari wacana disebut sebagai pengetahuan yang formatif dan diskursif, yang melibatkan berbagai peristiwa dan sejarah.

Setiap sejarah dan peristiwa memiliki ragam pengetahuan sendiri-sendiri yang disebut dengan *episteme*. Episteme inilah yang melandasi pembentukan sejarah pengetahuan dan ilmu-ilmu. Secara relatif, bisa dikatakan bahwa episteme adalah sistem. Episteme di sini bisa juga dipahami sebagai korelasi epistemologis yang dalam, di antara berbagai cabang ilmu pengetahuan yang berkembang pada masa dan kurun waktu tertentu. Episteme bisa jadi merupakan kumpulan relasi yang menghubungkan antara praktek-praktek lisan dengan pengetahuan dalam berbagai bentuknya pada periode sejarah tertentu. Episteme adalah sistem tersembunyi dibalik pengetahuan yang

dominan pada masa tertentu. Sistem tersembunyi ini dianggap sebagai pemersatu, dalam realitasnya yang paling dalam, pada peradaban tertentu dan periode tertentu.

Episteme juga merupakan prasyarat munculnya pengetahuan dan teori. Jadi, ia adalah latar tersembunyi dibelakang pengetahuan sebagai jaringan dasar hukum-hukum yang mengatur pengetahuan, metode, pemahaman, dan metode analisa. Dalam sejarah pemikiran Eropa, Foucault membaginya ke dalam tiga macam episteme, yaitu: episteme Abad Tengah, episteme Klasik dan episteme Modern. Setiap penggalan (*rupture*) dari episteme tersebut memiliki sistem pemikiran tersendiri yang berbeda satu sama lain, sekurangnya dalam konsep dan metode.

Di sinilah relevansinya untuk memahami beragam pemikiran yang berkembang di setiap zaman. Bahwa setiap pembentukan pengetahuan dan ilmu selalu memiliki ragam sumbernya sendiri-sendiri, termasuk studi agama-agama. Pengetahuan yang berkembang sebenarnya dibangun pada oposisi biner secara bersamaan. Tradisi ilmu modern yang menggunakan keabsahannya melalui logika ilmiah secara bersamaan terus berkaiatan dalam pembentukannya dengan logika yang tidak ilmiah. Sehingga saat menganalisa sejarah pembentukan ilmu dan pengetahuan semua harus dilibatkan, karena semua unsur-unsur tersebut terlibat dalam diskursif praktis. Sehingga setiap zaman menentukan sistem formasinya masing-masing.

Maka dari itu terdapat hubungan yang sangat erat antara pengetahuan dengan kekuasaan. Foucault menyebutkan bahwa harus diakui bahwa kekuasaan menciptakan pengetahuan yang tidak saja sekedar mendorong atau

menerapkannya karena bermanfaat bagi kekuasaan, namun kekuasaan dan pengetahuan satu sama lain saling mengandaikan, yaitu tidak ada hubungan kekuasaan tanpa pembentukan pengetahuan yang berkait dengannya, dan sebaliknya tidak ada pengetahuan yang tidak mengandaikan dan membentuk hubungan dengan kekuasaan. Kita tunduk pada produksi-produksi kebenaran melalui kekuasaan dan kita tidak dapat melaksanakan kekuasaan kecuali melalui produksi kekuasaan. Masyarakat modern yang melahirkan ilmu-ilmu psikologi, psikiatri, kriminologi dan berbagai ilmu lainnya mempunyai peran untuk melaksanakan kekuasaan dan pendisiplinan.

Kuatnya kuasa pengetahuan ilmiah, dalam hal ini santisme memaksa kajian-kajian lain untuk menggunakannya. Kajian agama yang masuk ranah ilmu kemanusiaan “dipaksa” menggunakan metode-metode yang biasa digunakan dalam sains kealaman. Inilah lapangan arkeologi pengetahuan, ia bertugas mengungkap unsur-unsur terdalam dan tersembunyi dari setiap pengetahuan.

Daftar Pustaka

- Agus, B. 2006. *Agama dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama*. Jakarta: Rajawali Press
- Asad, T. 1993. *Geneologies of Religion: Dicipline and Reason of Power in Chrstianity and Islam*. London: John Hopkins University.
- Bakker, A, dan Zubair, A. C. 1990. *Metodologi penelitian Filsafat*. Yogyakarta. Kanisius.

- Baso, A. 1999. *Civil Society Versus masyarakat Madani: Arkeologi Pemikiran "Civil Society" dalam Islam Indonesia*. Bandung. Pustaka Hidayah.
- Cahyadi, A. A. *Psikologi Agama: Kepribadian Muslim Pancasila*. Bandung. Sinar Baru Algensindo
- Capps. W.H. 1978. The Interpretation of New Religion and religious Studies. dalam. Needleman, J dan Barker, G. (ed). *Understanding the New Religions*. New York. Seabury Press
- Foucault, M. 1972. *Archeology of Knowledge and the Discourse of Language*. Terj. Alan Sheridan. New York. Pantheon Books.
- , 1977. *The Order of Things*. New York. Phanteon.
- , 1978. *History of Sexuality*. Vol. 1. Harmondsworth. Penguin.
- Fuller, S. 2003. Humanity as an Endangered Species in Science and Religion, dalam *International Conference on Religion and Science in the Post-Colonial World*. Yogyakarta. Center for Religious and Cross-cultural Studies Gadjah Mada University
- Hamilton, P. 1992. The Enlightenment and the Birth of Social Science, dalam. Hall, S. dan Gieben, B. (ed). *Formation of Modernity*. Oxford. Open University and Polity Press.
- Johnstone, R. L. 1992. *Religion in Society: A Sociology of Religion*. New Jersey. Prentice Hall Inc.
- King, R. 1999. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'the Mystic East'* London: Routledge.
- Lincoln, Y.S and Guba, E.G. 1985. *Naturalistic Inquiry*. London.
- McGrane, B. 1989. *Beyond Anthropology: Society and the Other*. New York. Columbia University Press.
- Milbank, J. 1990. *Theology and social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford. Basil Blackwell.

- Muhadjir, N. 1996. *Metodologi penelitian Kualitatif*. Yogyakarta. Rake Sarasin.
- Noebeck, E. 1974. *Religion in Human Life*. New York. Holt Rinehart and Winston Inc.
- Said, E. W. 1979. *Orientalism*. New York. Vintage Books.
- Sutopo, H. 1986. *Pengantar Penelitian Kualitatif*. Surakarta. Program Pascasarjana UNS.
- Weber, M. 1970. Science as Vocation. dalam Jack O. Douglas, ed. *The Relevance of Sociology*. New York. Meredith Corp.
- Wilson, B. 1976. *Contemporary Transformation of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

AGAMA DALAM TANTANGAN DUNIA GLOBAL

A. Pendahuluan

Sebuah buku yang berjudul *One World Ready or Not: The Manic Logic of Global Capitalism*, karya William Greider tahun 1997 yang lalu telah mengisyaratkan bahwa saat ini dunia sudah masuk pada masa dimana tidak ada lagi tempat untuk bersembunyi dari yang lain (*there is no place to hide from the other*), masa yang ditandai oleh semangat kapitalisme dengan meningkatnya industrialisasi, informasi dan transformasi. Disamping itu zaman ini juga memaksa kita untuk bertemu satu dengan lainnya dengan terjadinya *cross cultural context*. Segala bentuk perilaku manusia dapat dengan mudah dinilai orang lain, saling mempengaruhi dan bahkan saling bertukar posisi secara bergantian. Semua aktifitas manusia mempunyai jaringan satu sama lain misalnya jaringan buruh, perdagangan, pendidikan dan kebudayaan.

Era ini juga ditandai oleh dua proses sosial yang paradoks yaitu proses homologisasai dan proses paralogisasi dengan semakin menguatnya kesatuan (*increasing unity*) disatu pihak namun dipihak lain juga terjadinya penguatan perbedaan (*increasing diversity*). Hal itu akan berdampak pada agama dimana orientasi agama yang sebelumnya datang dari sumber yang sangat terbatas, orang tua, keluarga dan lingkungan kita saja sekarang datang dari beragam sumber yang tak terbatas melalui media telekomunikasi dan transformasi yang semakin canggih. Dengan kecangihan sains dan teknologi, manusia bahkan dapat menciptakan jalan kematiannya sendiri yang harus dipilih. Disamping itu manusia semakin dimanjakan dengan produk industrialisasi yang bisa mengisolasi dirinya dari orang lain karena segala kebutuhannya telah terpenuhi. Manusia menjadi sangat konsumtif dan disetir oleh semangat kapitalisme pasar. Ketergantungan terhadap produk baru sangat besar untuk hanya takut dikatakan sebagai orang yang *gak gaul dan kuno*. Semua kebutuhan materi telah tercukupi oleh kemudahan-kemudahan yang ditawarkan globalisasi. Yang lebih parah, terjadinya pergeseran ukuran kesuksesan yaitu hanya dinilai dengan kesuksesan ekonomi dan kekuasaan. Hal ini sangat berbeda sekali dengan doktrin agama yang senantiasa harus tetap menjalin hubungan dengan orang lain (silaturahmi) dan menjaga persatuan dan kesatuan.

Agama mempunyai peran yang sangat penting sebagai kekuatan moral untuk menjaga manusia dari kekeurangan spiritual zaman modern. Pemanjaan materi akan mengisolasi manusia dari orang lain yang justru akan

menyebabkan depresi sosial yang cukup berat. Agama dapat memenuhi kebutuhan manusia yang sebenarnya tak mungkin diwakili oleh produk-produk kapitalisme, yaitu kebutuhan akan rasa aman, cinta kasih, dan perdamaian. Namun agama juga harus bisa memperbaharui diri untuk selalu sesuai dengan zaman, karena beragamnya informasi yang ada akan menuntut agama untuk mengambil sebuah sikap yang terbaik untuk setiap zamannya.

B. Agama Transformatif

Tentu saja pertemuan dengan berbagai macam sumber dan informasi baik tentang politik, ekonomi, pendidikan dan kebudayaan bahkan sumber tentang agama akan mempengaruhi perilaku keagamaan kita. Orang beragama bisa saja menutup diri dari kebiasaan globalisasi dengan mengisolasi diri dari orang lain namun juga bisa membuka diri dan mengambil keuntungan darinya. Agama yang pada mulanya sebagai satu-satunya sistem yang paling tinggi kemudian berubah menjadi salah satu bagian dari sistem-sistem lainnya yang ada. Pada mulanya sistem hukum yang ada misalnya diambil dari agama namun saat ini dunia sekuler menawarkan sistem hukumnya sendiri disamping sistem-sistem lainnya. Agama yang dulunya menjadi super-sistem kemudian menjadi sub-sistem, sama dengan sistem-sistem yang lainnya.

Tentu saja hal ini menuntut kita untuk melakukan kajian ulang tentang agama untuk menentukan sikap bagaimana menghadapi dunia global ini. Disamping persoalan diatas kenyataan pluralisme agama juga sudah tidak dapat

dielakkan lagi. Untuk menghadapi pasar raya perbedaan ini agama harus bisa menjadi kekuatan transformatif yang membawa umatnya kearah yang lebih baik. Artinya pertemuan dengan orang lain tidak lah harus dihindari namun justru harus dihadapi untuk membentuk *insight* baru tentang kehidupan. Masing-masing agama harus membuka diri untuk saling berkenalan dengan yang lain dan membangun konsep hidup yang lebih baik. Maka transformasi nilai-nilai agama ini tidak hanya dalam konsep dogmatis namun juga dalam bentuk praktis karena selalu berhadapan dengan orang lain. Sehingga yang terjadi adalah munculnya pemahaman yang terus menerus baru seiring dengan bertambahnya interaksi kita dengan kehidupan sosial dan konteks dimana kita berada. *Mutual understanding* pun akan terjadi. Karena kehidupan ini adalah suatu proses kreatif yang terus menerus yang takkan pernah terhenti. Cara beragama yang transformatif akan mampu melampaui sikap absolutisme dan ingin menang sendiri serta kejatuhan pada relativisme (*beyond absolutism and relativism*).

Maka slogan kembali kepada Al-Quran dan Sunah dalam konteks sekarang misalnya, bukanlah meneruskan tradisi terdahulu (*salaf*) dalam arti mengidealisasikan tatanan masyarakat Islam saat ini sama dengan tatanan masyarakat Islam zaman dulu namun sebaiknya diartikan sebagai usaha transformasi transendental (*transcendental faith*) ajaran Islam kedalam bentuk-bentuk budaya suatu masyarakat dimana kita berada (*a cultural faith of society*). Maka transformasi nilai-nilai agama dalam kehidupan ini mesti melibatkan orang lain karena nilai-nilai agama itu

justru akan lebih bermakna jika orang lain bisa melihat dan merasakannya (*rahmatan lil alamin*).

Paling tidak ada dua hal yang mungkin bisa dikakukan agama untuk menghadapi tantangan global ini. *Pertama*, kemungkinan melakukan penafsiran kembali ajaran agama sesuai perkembangan kebudayaan yang ada. Reinterpretasi ini tentu saja dilandasi oleh pemahaman terhadap budaya yang ada agar agama tidak kehilangan dimensi kulturalnya yang kuat. Dengan tidak menghancurkan kebudayaan agama yang telah ada maka bentuk kebudayaan baru yang datang harus *disofistikasikan* berdasarkan nilai-nilai luhur agama. *Kedua*, agama dalam proses interaksi terhadap budaya yang baru harus ditempatkan pada posisi sentripetal (*centripete*) dimana budaya yang telah ada dan budaya baru yang mengelilingi agama akan terserap oleh nilai-nilai dan moralitas agama. Posisi ini lebih menguntungkan dari pada meletakkan agama pada posisi yang dikotomis dan selalu menjaga jarak dari kebudayaan yang baru. Paling tidak posisi ini akan membuat agama selalu dekat dengan semua bentuk kehidupan manusia tanpa harus kehilangan nilai-nilai religiusnya.

C. Perlunya Teologi Kontekstual

Teologi sebagai ilmu yang berusaha untuk memahami hakekat agama adalah usaha untuk menyingkapkan kehendak Tuhan yang sebenarnya kepada manusia. Teologi dalam dunia global mempunyai tugas yang lebih berat karena tidak saja *menemukan kembali tradisi* agama melainkan juga harus *merumuskan kembali tradisi*. Perubahan

pandangan hidup orang modern menuntut agama untuk tidak saja berbicara pada persoalan kehidupan masa lalu (sejarah agama masa lalu) namun juga merumuskan kembali bentuk kehidupan kita masa depan. Teologi mempunyai peran yang sangat penting sebagai mitra bicara ilmu-ilmu sosial lainnya guna membangun peradaban manusia yang aman damai dan sejahtera.

Maka teologi harus peka terhadap bentuk kehidupan disekitarnya. Kemampuan dialog dengan konteks sosial menjadi faktor yang sangat penting. Kita hidup dalam beragamnya agama dan kebudayaan adalah kenyataan. Maka usaha untuk mengarahkan pada dialog yang terbuka layak diperjuangkan yaitu sebagai usaha untuk mencari kebenaran dengan mempertimbangkan nilai-nilai kebenaran orang lain. Kebenaran yang kita anut belumlah menjadi kebenaran yang hakiki sebelum bermanfaat bagi orang lain demikian juga sebaliknya. Dialog terbuka akan nilai masing-masing kebenaran ini akan mampu mengeliminasi bentuk-bentuk sinkritisme yang berusaha melakukan simplifikasi bahwa semua nilai-nilai kebenaran adalah sama dan jatuh pada nihilisme ataupun bentuk *proselitisme*, yaitu usaha yang membentuk dan memperbesar jarak yang kemudian membentuk pengkutuban satu agama atau kelompok dengan agama atau kelompok lainnya yang rentan dengan konflik dan permusuhan. Sehingga dengan dialog yang terbuka dan jujur ini akan menjadikan manusia lebih kreatif dan bermanfaat bagi yang lain. Kita juga akan melihat setiap kelompok akan melakukan permainannya masing-masing untuk menemukan *insight* baru tentang kehidupan ini berdasarkan nilai-nilai agama

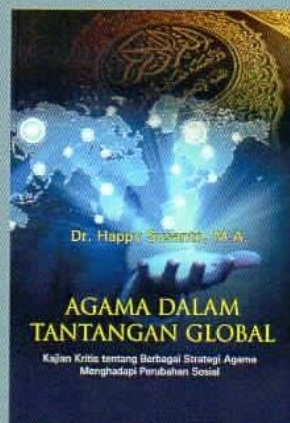
dan moralitasnya sendiri-sendiri. Semakin intens dan dalam permainan itu semakin nikmat dan kreatif serta semakin banyak pengetahuan yang akan di dapat dari temuannya dengan orang lain. Dialg yang kreatif ini akan semakin mendekatkan satu dengan yang lainnya dan membangun peradaban bersama yang lebih maju dan berkualitas, Guru dan murid seyogyanya juga melakukan hal demikian. *One World Ready or Not. Wallahua'lam*

Tentang Penulis



Happy Susanto Adalah alumnus Program Doktor Filsafat di Universitas Gadjah Mada pada tahun 2015 dengan disertasi yang membahas pemikiran sosial Peter Ludwig Berger. Menyelesaikan program Master pada Jurusan Agama dan Lintas Budaya atau *Center for Religious and Cross Cultural Studies* yang dulunya bernama *Comparative Religious Studies* (Ilmu Perbandingan Agama) Universitas Gadjah Mada Yogyakarta yang bekerjasama dengan Temple University Amerika Serikat pada tahun 2002 dengan tesis pemikiran hermeneutika kitab suci Rudolf Bultman. Sedangkan gelar sarjana diperoleh dari IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Fakultas Adab pada tahun 2000 dengan skripsi tentang pemikiran hermeneutika H. G. Gadamer. Selama kuliah selalu mendapatkan beasiswa seperti Beasiswa Prestasi Kemenag untuk tingkat sarjana dan Beasiswa BPPS Dikti untuk tingkat Master dan Doktor. Di samping kesibukan sebagai penulis dan penerjemah

berbagai buku pemikiran, ia aktif mengajar di Universitas Muhammadiyah Ponorogo (UMP) dan didaulat menjadi Direktur Program Pascasarjana di universitas tersebut. Selama menjadi mahasiswa aktif di berbagai kegiatan organisasi kemahasiswaan baik formal maupun informal. Saat menjadi mahasiswa pernah menjadi Ketua Mahasiswa Ponorogo Yogyakarta. Pada tahun 2002 sempat bergabung dengan DIAN Interfidei dan menjadi *volunteer* pada acara *Asian Conference on Religion and Peace (ACRP)* Yogyakarta. Selain kesibukan mengajar, saat ini kegiatan ilmiah yang dilakukan adalah menjadi *reviewer* berbagai jurnal terakreditasi dan non-akreditasi nasional.



Pembuktian keunggulan Islam ini harus dibuktikan dengan cara "mengoperasionalkan" Islam di berbagai bidang kehidupan, misalnya dari para pemikir Islam harus mampu melahirkan berbagai pemikiran dan hasil karya yang terinspirasi dari ajaran agama ini. Di samping itu umat Islam harus sadar bahwa Islam saat ini suka atau tidak telah menjadi teks terbuka yang bisa dibaca dan dimaknai siapa saja yang membacanya. Tidak jarang kita mendengar, banyak ilmuwan non Muslim, sebut saja ilmuwan Barat, yang melahirkan karya-karya fenomenal karena terinspirasi oleh al-Quran. Kitab suci ini telah menjadi teks terbuka, atau lebih tepatnya telah menjadi petunjuk (*guidance*) bagi orang-orang yang bertakwa. Kekhususan petunjuk bagi orang yang bertakwa ini ternyata melebar disebabkan oleh perkembangan zaman, yaitu oleh perkembangan transportasi dan telekomunikasi. Saat ini setiap orang bisa mengakses dan membaca al-Quran dari mana saja termasuk oleh orang-orang non Islam. Mudah di analogikan seperti tanda lampu lalu lintas di jalan. Tanda-tanda tersebut sangat membantu para pemakai jalan untuk sampai ketempat tujuan. Barang siapa yang membaca tanda itu pasti akan sampai ke tujuannya. Namun harus tetap diingat bahwa tanda tersebut tidak ikut mengantarkan, karena tanda itu tetap berdiri ditempatnya. Hanya arah dan pengetahuan yang diberikan kepada pemakai jalan dan diikuti dengan benar akan mengantarkan kepada tujuan.

Demikian halnya dengan al-Quran, yang saat ini bisa dibaca oleh siapa saja dan menjadi petunjuk bagi yg membacanya, tak terkecuali orang-orang Barat. Maka menjadi penting adalah, *pertama*, umat Islam harus berintrospeksi diri apakah selama ini sudah membaca kitab mulia ini dan mengikuti apa yang dikatakan. Kita juga harus berpikir dan menyadari sepenuhnya bahwa apakah bacaan **AGAMA DALAM TANTANGAN GLOBAL** dan pemaknaan yang telah dilakukan akan memperkaya makna dari ajaran tersebut atau justru mempersempitnya. *Kedua*, melakukan pembacaan secara lebih mendalam sehingga akan ditemukan makna-makna baru yang sangat dibutuhkan untuk mencerahkan dan mewarnai perubahan zaman, dan *ketiga*, lebih mengopersionalkan dan membumikan nilai-nilai ajaran al-Quran dalam kehidupan sehari-hari.

ISBN: 978-602-278-020-5



9 786022 780205