

EPISTEMOLOGI ILMU DAKWAH KONTEMPORER

Khusnul Khotimah

Fakultas Dakwah IAIN Purwokerto
khusnucantik1974@gmail.com

Abstract: The existence of contemporary da'wa needs to be brought closer to science, particularly in the face of contemporary problems of today. Islam as a religion *rahmatan lil 'Alamin* should be able to contribute and also a solution to the development and changes of modern society. During this time the Islamic civilization, Islam stagnating even impressed away from the bustle of the world of science. If we look back, it is Islam as a pioneer of the findings of science which later developed by Western civilization. science and civilization of the world today, that are in the Mecca of Western civilization and Islamic civilization seemed to stagnate without any significant progress for the benefit of the Ummah. Setbacks science in Islam was triggered by deprivation of thinking Muslims with the closing of the doors of *ijtihad* plus scientific epistemology of classical Islamic discourse that is patterned Ghazalian (sect Al-Ghazali) the latter is more dominant. So do not be surprised if the findings achievement in the field of science and technology is far less than the West or even in the Muslim world scientific findings hardly be said not ada. Agar propagation of Islam back in concern with the vision of science as in the early days of the Islamic scientific civilization, there are several bids epistemology and method propaganda through contemporary Muslim scholarship, which now needs to be tested by backtracking to do the integration of science and religion by trying to use a knife four paradigm offered by Ian Barbour, namely, typology of conflict, independence, dialogue and integration. Besides the need for redefenisi or reconceptualization of the discourse of integration of science and religion in science Islam.

Keywords: epistemology, contemporary propaganda, scientific civilization.

Abstrak: Keberadaan dakwah kontemporer perlu didekatkan dengan sains, terutama dalam menghadapi masalah-masalah kontemporer dewasa ini. Islam sebagai agama *rahmatan lil 'alamin* harus mampu memberikan kontribusi dan sekaligus solusi terhadap perkembangan dan perubahan masyarakat modern. Selama ini peradaban Islam, mengalami stagnan bahkan Islam terkesan menjauh dari hiruk-pikuk dunia sains. Kalau kita menengok ke

belakang, justru Islam sebagai pelopor terhadap temuan-temuan sains yang kemudian dikembangkan oleh peradaban Barat. Ilmu pengetahuan dan peradaban dunia sekarang ini, kiblatnya berada pada peradaban Barat dan seakan-akan peradaban Islam mengalami stagnan tanpa ada kemajuan yang signifikan untuk kemaslahatan umat. Kemunduran sains dalam Islam dipicu oleh pemasangan pemikiran umat Islam dengan ditutupnya pintu ijtihad ditambah lagi wacana epistemologi keilmuan Islam klasik yang berpola Ghazalian (mazhab Al-Ghazali) yang belakangan lebih dominan. Tidak heran kalau prestasi temuan di bidang iptek kalah jauh dari orang Barat, bahkan dalam dunia muslim temuan sains hampir dikatakan tidak ada. Agar dakwah Islam kembali *concern* dengan visi sains seperti pada awal-awal peradaban keilmuan Islam, ada beberapa tawaran epistemologi dan metode dakwah melalui keilmuan muslim kontemporer, yang saat ini perlu dicoba dengan melakukan pelacakan kembali untuk melakukan integrasi sains dan agama dengan menggunakan pisau empat paradigma yang ditawarkan oleh Ian Barbour yaitu: tipologi konflik, independensi, dialog, dan integrasi. Selain itu perlu adanya redefenisi atau rekonseptualisasi terhadap wacana integrasi sains dan agama dalam keilmuan dakwah Islam.

Kata Kunci: Epistemologi, Dakwah Kontemporer, Peradaban Keilmuan.

PENDAHULUAN

Secara ontologi, makna dakwah pada mulanya dipahami sebagai perintah Allah yang tertuang dalam al-Qur'an.¹ Bagi setiap Muslim yang taat kepada Allah, maka perintah berdakwah itu wajib dilaksanakan. Ketika dakwah dilaksanakan dengan baik, lalu disadari bahwa dakwah merupakan suatu kebutuhan hidup manusia. Ketika dakwah disadari sebagai suatu kebutuhan hidup, maka dakwah menjadi suatu aktivitas setiap muslim kapan pun dan di manapun mereka berada. Kemudian, aktivitas dakwah pun berkembang dalam berbagai situasi dan kondisi dengan berbagai dinamikanya. Sekarang ini dakwah juga memiliki perspektif keilmuan Islam dengan pendekatan pada filsafat, sehingga secara aksiologi ilmu dakwah lebih dinamis dan bergerak sesuai dengan situasi perkembangan zaman.

Masalah utama yang harus ditata untuk bangunan sebuah ilmu adalah mengenai hal yang berkaitan dengan dengan epistemologi ilmu yang bersangkutan. Karena epistemologi merupakan dasar pijakan, tak terkecuali dalam bangunan ilmu dakwah. Dalam hal ini, tampaknya belum banyak tulisan atau forum diskusi dan seminar yang secara khusus membahas

epistemologi dakwah. Dalam al-Qur'an dan Hadits serta sunnah-sunnah Rasulullah bisa kita dapati sentuhan-sentuhan teoritis yang merupakan benih keilmuan dakwah.

Sebelum membahas pengertian epistemologi dakwah, terlebih dahulu akan diuraikan pengertian ilmu dakwah. Djalaluddin Rakhmat memberikan batasan ilmu dakwah sebagai ilmu yang mempelajari proses penerimaan, pengolahan dan penyampaian ajaran Islam untuk mengubah perilaku individu, kelompok dan masyarakat sesuai dengan ajaran Islam.² Ilmu dakwah juga dapat diistilahkan dengan sejumlah pengetahuan tentang proses upaya mengajak manusia ke jalan Allah atau al-Islam yang tersusun secara sistematis, logis, hasil pemikiran manusia dan objektif.³ Adapun menurut Amrullah Achmad sebagaimana dikutip oleh Abdul Basit memberi pengertian ilmu dakwah adalah sebagai kumpulan pengetahuan yang bersumber dari Allah dan dikembangkan umat Islam dalam susunan yang sistematis dan terorganisir mengenai *manhaj* melaksanakan kewajiban dakwah bertujuan berikhtiar mewujudkan *khoiru ummah* (umat terbaik). Objek material ilmu dakwah adalah semua aspek ajaran Islam (dalam al-Qur'an dan al-Sunnah), sejarah dan peradaban Islam (hasil ijtihad dan realisasinya dalam sistem pengetahuan, teknologi, sosial, hukum, ekonomi, pendidikan dan kemasyarakatan lainnya khususnya kelembagaan Islam). Objek material ilmu dakwah ini pada prinsipnya sama dengan objek material ilmu-ilmu keislaman lainnya, oleh karena itu ilmu dakwah menjadi bagian dari keilmuan ajaran Islam.⁴ Epistemologi dakwah adalah usaha seseorang untuk menelaah masalah-masalah, objektivitas, metodologi, sumber, serta validitas pengetahuan secara mendalam dengan menggunakan dakwah sebagai subjek bahasan (titik tolak berpikir).

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

Kalau kita perhatikan, berbagai prestasi temuan di bidang iptek tingkat dunia, khususnya sejak abad Renaissance, hampir semuanya didominasi oleh para ilmuwan Barat yang notabene non-muslim, yang perilaku dan sikapnya sering menampakkan kebencian kepada ajaran Islam. Oleh karena

itu, umat Islam terjajah dari segi politik, ekonomi, maupun kebudayaan.⁵ Temuan sains di dunia Muslim hampir-hampir dikatakan tidak ada. Penemu sains abad ke-20 ini yang muncul dari kalangan dunia Muslim paling-paling baru Abdus Salam di bidang dunia fisika, atau Habibie yang menemukan teori keretakan pesawat, sehingga Habibie digelar sebagai Mr. Crack. Sementara itu, ribuan jenis temuan lainnya masih didominasi oleh ilmuwan Barat. Menjadi sebuah pertanyaan besar di sini, mengapa fenomena kemandekan temuan sains bisa terjadi di dunia Muslim. Tentunya beragam jawaban bisa dikemukakan, sekadar ilustrasi kecil, di antaranya akibat politik isolatif umat Islam terhadap dinamika pengetahuan modern.

Menurut Nurcholish Madjid, dalam lembaga-lembaga pendidikan itu terasa sekali semangat pengucilan diri dari sistem kolonial pada umumnya. Secara simbolik semangat itu dicerminkan dalam sikap para ulama yang mengharamkan apa saja yang datang dari Belanda, sejak dari yang cukup prinsipil seperti ilmu pengetahuan modern (dan huruf Latin) sampai hal-hal sederhana seperti celana dan dasi. Ajakan pemerintah kolonial kepada mereka untuk ikut serta dalam “peradaban modern” disambut dengan sikap berdasarkan sebuah Hadits, “Barangsiapa meniru suatu kaum, maka ia termasuk kaum itu” (*Man tasyabbaha bi qawm-in fa-huwa min-hum*).⁶

Di samping faktor politik isolatif di atas, faktor sosial, budaya, ekonomi dan lainnya juga cukup berpengaruh. Namun dalam artikel ini penulis hanya mengemukakan secara lebih spesifik dari segi aspek mandeknya epistemologi keilmuan Islam yang secara implikatif berdampak pada mandeknya temuan-temuan di bidang sains termasuk di dalamnya dakwah sebagai ilmu.

HISTORISITAS SAINS DI DUNIA MUSLIM

Sebelum kita temukan jawabannya, ada baiknya sekilas penulis kemukakan tentang prestasi temuan sains yang pernah terjadi di dunia Muslim. Menurut Nurcholish Madjid bahwa peradaban Islam pernah memimpin dunia selama lebih kurang 600-800 tahun, di mana kaum Muslim dengan sungguh-sungguh mengemban amanah ilmu pengetahuan.⁷ Ini artinya bahwa prestasi yang pernah diraih oleh dunia Muslim jauh lebih lama dari apa yang sudah diraih oleh dunia Barat modern sekarang ini sejak masa Renaissance. Ilmu pengetahuan yang dikembangkan oleh dunia Islam tidak hanya berkisar pada ranah kedokteran, tetapi juga termasuk matematika,

astronomi dan ilmu bumi sebagaimana terbukti dari banyaknya istilah-istilah modern (Barat) di bidang-bidang itu yang berasal dari para ilmuwan Muslim. Secara historis, dunia Islamlah yang pertama kali melakukan *internationalization of knowledge*. Sebelum munculnya peradaban Islam, peradaban di dunia ini masih bersifat lokalistik-nasionalistik. Misalnya, ilmu logika hanya berkembang di sekitar peradaban Yunani, ilmu yang terkait pengadaan bahan mesin hanya di seputar peradaban Cina, dan lain-lain. Sebagai tambahan, kita kutip pernyataan Hassan Hanafi tentang fakta kemajuan sains dunia Islam di masa lalu:

Pada abad pertengahan Islam, penemuan perhitungan diferensial dan integral, geometri analitik, yaitu transformasi dari geometri menjadi aljabar di dalam matematika (Khawarizmi, Tusi), atau bahkan arabesque di dalam seni, semua ini berhubungan dengan konsep ketakterbatasan yang berada pada jantung kebudayaan, yang merupakan akibat dari tauhid sebagai sistem keyakinan. Industri jam dan astronomi disebabkan analisis waktu sebagai “tempat” untuk tindakan dan kejadian seperti yang ditentukan dalam al-Qur’an. Penemuan alat-alat optik berhubungan dengan konsep cahaya yang disingkap oleh para mistik, yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an sebagai pengalaman spiritual. Teori atom merupakan perkembangan dari salah satu bukti keberadaan Tuhan, didasarkan atas pembagian monad sampai monad yang tak terbagi. Contoh-contoh lain dapat diberikan oleh mekanik, dinamik atau fisika.⁸

Namun sesuai dengan hukum rotasi sejarah, jatuh bangun sebuah peradaban menjadi sebuah keniscayaan historis. Mengenai bangun dan jatuhnya peradaban ini, menarik kita kutip pernyataan Sutan Takdir Alisyahbana bahwa peradaban yang kecil selalu saja dapat mengalahkan peradaban yang lebih besar. Ia ilustrasikan, dulu peradaban India Kuno itu besar, lalu dikalahkan oleh Mesir yang kecil, Mesir pun menjadi besar. Demikian pula, Mesir yang besar akhirnya dikalahkan oleh peradaban Yunani yang kecil, Yunani pun menjadi besar. Tapi kemudian Yunani dikalahkan oleh Arab (Islam), Islam (Arab) menjadi besar. Kemudian Arab (Islam) dikalahkan oleh peradaban Eropa. Lalu muncul Amerika, kini Amerika yang besar sudah dikalahkan oleh Jepang kecuali dalam bidang militer (ada buku yang menarik berjudul *Is the American Number One in the World?*). Siapa tahu kelak, lanjut Sutan Takdir Alisyahbana, Jepang akan dikalahkan oleh bangsa Indonesia yang peradabannya masih dianggap belum unggul.⁹ Berdasarkan fakta historis di atas, peradaban Islam pernah jaya, walaupun akhirnya mengalami kemandekan ilmu secara meluas seperti yang juga dinyatakan Campbell – sebagaimana dikutip Nurcholish Madjid:

“.... Dan begitulah yang terjadi, justru pada saat ketika sinar ilmu pengetahuan Yunani mulai dibawa dari Islam ke Eropa – dari sekitar tahun 1100 dan seterusnya – ilmu pengetahuan dan kedokteran Islam mengalami kemandekan dan akhirnya mati; dan dengan begitu Islam sendiri pun mati. Tidak saja obor ilmu pengetahuan, tetapi juga obor sejarah, sekarang pindah ke Barat Kristen.¹⁰

KEMANDEKAN EPISTEMOLOGI KEILMUAN DI DUNIA ISLAM

Seperti yang sudah dikemukakan di atas bahwa setelah dunia Islam menikmati kejayaan peradaban sains, maka setelah itu muncul era kemandekan sains. Secara historis, sikap memusuhi sains dari sebagian umat Islam, seperti disebut Campbell, baru terjadi lima atau enam abad kemudian, mengharuskan kita menilainya sebagai bukan “asli” Islam, dan tidak bersumber dari ilhamnya yang murni, dan ini merupakan suatu anomali. Meminjam teori Thomas Kuhn, bahwa secara perlahan dimensi keilmuan Islam menjadi *normal science* yang tentunya akan berujung pada situasi krisis keilmuan itu sendiri. Apalagi dengan munculnya slogan “telah tertutupnya pintu ijtihad”, padahal Nabi Muhammad SAW sendiri tidak pernah menutupnya. Bahkan Nabi sangat menghargai orang yang salah dalam berjihad dengan satu pahala, dan bila benar mendapatkan dua pahala. Fenomena kemandekan berpikir ini membuat para ilmuwan Muslim menjadi gamang untuk melakukan inovasi dan kreasi keilmuan. Menurut Muhammad Iqbal, kemandekan yang terjadi di dunia Muslim bahkan mencapai sekitar 500-an tahun.¹¹

Dunia keilmuan Muslim, pada akhirnya, lebih bersifat pengulangan semata (*the context of recovery*) atau meminjam ungkapan Nasr Hamid Abu Zaid, umat hanya mengulang warisan para ilmuwan masa lalu (*qiro'ah al-mutakarrirah/reproduction of meaning*), belum mengarah pada pembacaan yang produktif (*qira'ah muntijah/production of meaning*).¹² Padahal dunia Islam pernah memelopori wacana sains secara empiris, yakni melangkah maju ketimbang warisan peradaban Yunani yang umumnya bersifat idealistik-rasionalistik semata. Sebagaimana yang pernah diungkapkan oleh Mohammad Iqbal bahwa al-Qur'an lebih mengutamakan dimensi tindakan – secara empiris – ketimbang semata-mata gagasan (*The Quran is a book which emphasizes 'deed' rather than 'idea'*).¹³

Sesuai dengan fokus kajian di sini, secara epistemologis dakwah kontemporer pada keilmuan Islam klasik yang berpola Ghazalian (mazhab Al-

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

Model *weltanschauung* Ghazalian ini lebih bersifat *dialektis-hipotetis*. Segala fenomena alam, moral dan sosial semuanya “terserah” pada Tuhan (Jabariyyah-determinisme). Pandangan ini menjadi sangat teologik-atomistik bahkan cenderung mengarah pada mistisisme, yang sudah barang tentu berimplikasi pada pengabaian wilayah temuan *social sciences* maupun *natural sciences*.

Berbeda dengan Ghazalian, maka epistemologi keilmuan seperti yang digagas oleh Ibnu Rusyd (Rusydian) cenderung menyatakan bahwa sebab segala sesuatu bukan di dalam kehendaknya, tetapi berada di luar. Pandangan Rusydian ini mengandaikan adanya sistem ‘keteraturan alam’ (*sunnatullah*) yang sudah didelegasikan oleh Tuhan kepada alam yang sering disebut sebagai hukum alam. Berbeda dengan model Ghazalian, maka pola Rusydian mengindikasikan adanya pola rasionalitas yang gradual, sistemik di alam ini yang secara teratur bisa dipelajari oleh manusia, karena Allah sudah menciptakan “kepastian-kepastian” di dalamnya. Atau dengan kata lain, ada konsep takdir (keharusan universal), yang di dalam bingkai takdir itu manusia didorong untuk melakukan ikhtiar (mengoptimalkan segala potensi manusia) dalam memahami hukum-hukum alam.

Dengan demikian, pola Rusydian ini cenderung mengaktifkan upaya manusia dalam melakukan eksplorasi hukum-hukum alam yang berujung pada munculnya berbagai produk sains itu sendiri. Bila Ghazalian bertumpu pada logika yang hipotetis, maka Rusydian bertumpu pada metode analisis-

demonstratif yang mengakui adanya regularitas dan kausalitas di balik setiap fenomena sosial dan alam.¹⁴ Jadi, fenomena kemandekan epistemologi keilmuan Muslim ini sebenarnya bukan orisinal ajaran Islam, tetapi hanya soal interpretasi pemahaman dari ajaran Islam itu sendiri. Karena secara esensial dan substansial, potensi ajaran Islam sangatlah mendorong adanya inovasi keilmuan – khususnya – di bidang sains, sebagaimana sudah terbukti lama dalam sejarah renaissans Islam. Hanya karena model interpretasi epistemologi keilmuan ala Ghazalianlah yang menjadi salah satu penyebab kemunduran dunia Muslim di bidang temuan sains.

Pola-pola Ghazalian ini pula yang belakangan menjadi dominan dan mengilhami berbagai silabi, penulisan buku-buku teks keagamaan dan hegemoni wawasan keagamaan atau keilmuan para pendidik Muslim; sebagaimana yang umumnya terdapat di dunia pendidikan pesantren, madrasah bahkan perguruan tinggi Islam, yang sampai hari ini dampak historisnya masih dapat kita saksikan dan rasakan. Perlu dicatat bahwa upaya umat dalam mengelaborasi wawasan keilmuan di bidang sains, pada hakikatnya juga sangat terkait dengan perspektif teologi yang dianutnya, apakah model Ghazalian atau Rusydian. Dalam kaitan ini menarik pula kita kutip pernyataan Fazlur Rahman tentang fenomena kemandekan kreativitas keilmuan di dunia Muslim, sebagai berikut: “Sekarang ini, intelektualisme Islam praktis mati, dan dunia Islam menyuguhkan suatu pemandangan gurun intelektualisme luas yang gersang dan sepi tanpa hembusan angin pemikiran sedikit pun, tapi yang kesenyapannya kadang-kadang memberikan kesan adanya getaran. Inilah sosok umat yang kepada generasi mudanya Iqbal menunjukkan doanya yang penuh harap kira-kira empat puluh tahun yang lalu: “Semoga Tuhan menyentuhkan ruhmu pada badai (yang baru), karena hampir tak ada riak sedikitpun pada air lautanmu.¹⁵

Perspektif Epistemologi Keilmuan Islam Dakwah Kontemporer

Landasan epistemologi dakwah, dapat melihat berapa banyak dari ilmuwan muslim yang juga menggunakan landasan pengetahuan yang bersumber pada Islam. Semua sependapat bahwa sumber pengetahuan adalah Allah. Hal ini dinyatakan secara jelas dalam al-Qur’an surat al-Kahfi ayat 109 ditegaskan: Artinya: “Katakanlah: Sekiranya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Tuhanku, sungguh habislah lautan itu sebelum habis (ditulis) kalimat-kalimat Tuhanku, meskipun Kami datang-

kan tambahan sebanyak itu (pula)”. Dengan ungkapan berbeda, al-Qur’an menyatakan dalam bentuk cerita, pada saat awal penciptaan manusia, yaitu Adam. Allah mengajarkan kepada Adam sesuatu yang tidak diketahuinya. Kemudian dikatakan Allah sebagai sumber ilmu pengetahuan adalah dengan diwahyukannya (al-Qur’an dan hadits), dan pengetahuan empiris (yang tidak diwahyukan) yang didapat dari pengamatan dan penelitian terhadap fenomena alam.

Kemudian landasan lain yang perlu dipertimbangkan adalah teoritis, yaitu hasil karya manusia yang khusus mengkaji dakwah. Berangkat dari penjelasan di atas, dalam pengembangan dakwah perlu kiranya di pertegas tentang epistemologi dakwah secara keilmuan, dalam hal ini berkaitan dengan landasan epistemologi dakwah. Oleh karena itu, teori kebenarannya adalah kebenaran ilmu dan bukan kebenaran agama, kebenaran itu diuji sejauh mana keabsahan suatu pengetahuan itu, dan ini memerlukan pembuktian.

Hubungannya dengan ilmu dakwah berdasarkan sumber-sumber pengetahuan tersebut kami tawarkan metode pendekatan di dalam ilmu dakwah yaitu: pendekatan normatif, yang intinya berusaha menemukan prinsip dakwah dari sumber normatif (al-Qur’an dan hadits, maupun sejarah Rasulullah) yaitu dengan mengetahui *asbab an nuzul* dan *asbab al wurud* serta metode tafsir dan hadits. Pendekatan Empiris intinya berusaha mengkaji atau menyelidiki kasus-kasus yang terjadi di masyarakat, yaitu untuk menemukan teori baru atau mengembangkan teori yang sudah ada.

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

Wacana epistemologi keilmuan dakwah kontemporer ini kita mulai dari konsep Fazlur Rahman tentang sains. Ia mengemukakan bahwa di alam ini berlaku konsep qadar/taqdir. Konsep taqdir di sini bukan bermakna “sebuah keyakinan yang pesimis” – seperti yang umum dipahami umat Islam, umumnya keyakinan ini akibat pengaruh logika Ghazalian – tapi lebih bermakna bahwa Tuhan yang maha kuasa, melalui kreativitas-Nya

yang penuh kasih, memberikan “ukuran” (taqdir) kepada setiap sesuatu. Memberikan kepada setiap sesuatu itu potensi-potensi tertentu beserta hukum-hukum tingkah-lakunya.¹⁶ Singkatnya, Tuhan memberikan sifat-sifat tertentu kepada setiap sesuatu. Allah sajalah yang telah menciptakan hukum-hukum alam. Hal ini tidak berarti bahwa manusia tidak dapat menemukan dan memanfaatkan hukum-hukum alam tersebut. Sesungguhnya para petani dan ilmuwan telah berbuat demikian. Al-Qur’an menyerukan kepada kita untuk menemukan hukum-hukum alam dan memanfaatkan penemuan tersebut untuk kesejahteraan umat manusia. Bagi Rahman, alam tidak akan dan tidak dapat mengingkari perintah Allah. Selanjutnya alam pun tidak dapat melanggar hukum-hukum alam. Itulah sebabnya, kata Rahman, mengapa di dalam al-Qur’an, keseluruhan alam dikatakan muslim atau menyerah dan mematuhi perintah Allah (QS. Ali Imran: 83).

Dalam konteks ini, Fazlur Rahman lebih terbuka, bahwa semua hasil temuan (sains) yang diproduksi manusia, halal untuk dipelajari, termasuk berbagai temuan sains di dunia Barat. Di sini Rahman berbeda pandangan dengan Ismail Raji al-Faruqi atau Naquib Al-Attas yang secara eksklusif lebih berorientasi pada *Islamization of knowledge*. Bahkan dengan keras Rahman menolak ide Islamisasi ilmu pengetahuan tersebut dengan menyatakan bahwa ide tersebut sangat menyesatkan, karena akan membuat prinsip-prinsip Islam tetap sebagai subordinat dari ilmu-ilmu modern. Sebaliknya kita harus melahirkan ilmu-ilmu dari kandungan al-Qur’an (*scientification of Islam*). Ilmu harus dimulai dari al-Qur’an, bukan berakhir dengan al-Qur’an.¹⁷

Adapun Mohammed Arkoun, melalui teori Islamologi Terapan-nya ingin mendorong umat Islam agar meninggalkan – meminjam teori Foucault – episteme abad pertengahan yang menurut Arkoun cenderung melupakan dimensi historisitas (*tarikhiyyah*). Bagi Arkoun, epistemologi pemikiran Islam klasik cenderung bersifat tekstual-normatif yang sudah barang tentu sangat sulit mengadopsi berbagai perubahan sosial termasuk di dalamnya masalah perkembangan sains. Menurut Arkoun, untuk memajukan wacana sains di dunia Muslim, kita harus memulai mengkaji nasib filsafat di dunia Islam pasca Ibnu Rusyd. Kita harus melakukan penelitian historis ganda yang membandingkan faktor-faktor yang menyebabkan kegagalan di pihak Muslim dengan orang-orang yang mempromosikan keberhasilan di pihak

Kristen Barat tentang apa yang disebut Averroisme Latin.¹⁸ Arkoun mendorong para peneliti untuk mempelajari faktor sosiologis, ideologis dan faktor budaya yang sangat cepat menyebabkan kemenangan reproduksi ajaran-ajaran “ortodoks” yang diwariskan oleh mazhab-mazhab yang bersaing. Sejarah pemikiran, kata Arkoun, tidak dapat dipisahkan dari sejarah sosial. Sudut pandang filosofis sangat penting untuk menjangkau ideologi-ideologi yang merusak yang sangat menghalangi semua usaha pembaharuan dan kreativitas keilmuan.¹⁹

Tentang wacana sains, Arkoun mengungkapkan bahwa tradisi Islam klasik telah memperlihatkan adanya hubungan yang harmonis antara agama, filsafat dan sains, sebagaimana yang terlihat dalam karya-karya Ibnu Sina.²⁰ Penelitian ilmiah, lanjut Arkoun, tampaknya tidak menghadapi halangan-halangan religius dalam ranah Islam. Al-Qur’an selalu mengundang orang yang beriman untuk “melihat” dunia ciptaan agar dapat menghargai keagungan dan kekuasaan Tuhan. Lebih lanjut Arkoun menyatakan bahwa pengetahuan ilmiah tentang alam, bintang-gemintang, langit, bumi, flora dan fauna hanya akan memperkuat iman dan memancarkan hidayah-hidayah simbolik al-Qur’an.²¹

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

Adapun Hassan Hanafi, melihat wacana sains didasari pada perspektif filosofis yang berpandangan bahwa alam adalah bukan sebuah benda, tetapi merupakan sebuah persepsi kebudayaan yang menentukan sikap manusia terhadap alam. Alam adalah ciptaan Tuhan dan manifestasi dari sifat-sifat-Nya. Alam bersifat sementara dan merupakan lapangan tempat manusia bertindak, sebuah ujian untuk kehidupannya. Kegembiraan, kesenangan dan keabadiannya dikondisikan oleh keberhasilannya di dalam ujian ini.

Kehancuran alam akan terhindarkan bila manusia bertanggung jawab dan *accountable* dalam mengelola alam. Tanggung jawab terhadap alam ini membentang ke seluruh dunia. Sayangnya dunia Muslim sekarang telah kehilangan perspektif kebudayaan ini semenjak tujuh ratus tahun yang lalu.²² Lebih lanjut Hassan Hanafi menyatakan bahwa Tuhan, di dalam kesadaran Muslim sekarang ini, lebih menyerap alam dengan sebuah visi teosentrik yang diwarisi dari ortodoksi tradisional.

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

Kedua, nalar Irfani (spiritual-intuitif), secara epistemologis cenderung tidak rasional dan menganggap kandungan lahiriah al-Qur'an sebagai kebenaran yang dikandung tradisi Hermetisme. Bagi Al-Jabiri, model pemikiran yang bercorak bayani dan irfani sangat sulit untuk dijadikan landasan pengembangan sains. Maka untuk upaya pengembangan wacana sains ke depan, umat Islam perlu mengembangkan epistemologi keilmuan yang ketiga, bercorak burhani (rasional-demonstratif). Al-Jabiri menuangkan perhatiannya pada tradisi pemikiran Islam di belahan barat dunia Islam (Maghribi dan Andalusia), di mana lahir para tokoh burhani semacam Ibnu Hazm, Ibnu Bajjah, Ibnu Thufail, Ibnu Rusyd, al-Syathibi, dan Ibnu Khaldun.²³

Berdasarkan rujukan para pemikir di atas, Al-Jabiri menyatakan: Yang berlaku dalam pemikiran orang-orang Andalusia ini bukan lagi metode qiyas yang menjadikan teks dan masa lalu (salaf) sebagai otoritas, bukan lagi atomisme atau prinsip "keserba-bolehan" yang mengingkari hukum kausalitas yang dinyatakan bertentangan dengan semangat rasionalisme dan kepastian ilmiah. Di atas landasan epistemologi burhani yang menggunakan

logika Aristoteles ini, yang dimunculkan kemudian adalah metode deduksi (istintaj, qiyas jami'), induksi (istiqra'), konsep universalisme (al-kulli), universalitas-universalitas induktif, prinsip kausalitas dan historisitas, dan juga al-maqashid (tujuan syariah).

Sedangkan bagi pemikir Muslim asal Iran, Abdul Karim Soroush, mengemukakan pula tentang teori "penyusutan dan pengembangan". Bagi Soroush, religiusitas adalah pemahaman manusia tentang agama, sebagaimana sains adalah pemahaman mereka tentang alam. Soroush cenderung membedakan antara agama dan pengetahuan agama. Agama sebagai bentuk pengetahuan manusia sangat bergantung pada kondisi kolektif dan kompetitif jiwa umat manusia. Interpretasi keagamaan bisa saling berbeda antara para filosof, juru dakwah, sufi dan politisi. Dengan mengutip pengetahuan dari filsafat agama, Soroush menyatakan bahwa seluruh fenomena, pada hakikatnya, bermuatan teori, sehingga kita melihat dunia melalui lensa-lensa teori. Oleh karena itu, lanjut Soroush, tidak ada hal yang tampil sebagai suatu kejadian yang polos atau suatu fakta yang keras. Jika kita tidak menyukai suatu interpretasi atas kejadian tertentu, kita tentu menggantikannya dengan interpretasi yang lain. Dengan demikian, ilmu agama adalah salah satu jenis ilmu manusia, yang dapat berubah, berinteraksi, menyusut, dan mengembang. Itulah sebabnya, orang beriman mempunyai beraneka ide.²⁴

Lebih lanjut Soroush, menjelaskan tentang teorinya, tesisnya tentang penyusutan dan pengembangan ilmu agama memperlihatkan bahwa untuk menafsirkan teks-teks agama, dibutuhkan beragam jenis ilmu yang lain, jika mau pemahaman yang tidak stagnan. Syariat agama tidak pernah setara dengan opini manusia, sehingga mustahil ada kesesuaian atau ketidak-sesuaian antara keduanya; pemahaman seorang manusialah yang bisa jadi sama atau tidak sama dengan pemahaman manusia yang lain. Jadi, di mana pun yang kita hadapi adalah ilmu agama yang mengamati dan memahami agama, tetapi itu bukan agama. Ketentuan semacam ini mencakup semua cabang ilmu pengetahuan manusia. Bagian yang tetap adalah agama; bagian yang berubah adalah pemahaman agama.²⁵

Demikianlah beberapa pandangan kritis-epistemologis dari beberapa pemikir Muslim kontemporer di atas, yang ada korelasinya bagi upaya pengembangan pemikiran keagamaan serta implikasinya bagi upaya

pengembangan wilayah sains di dunia Muslim, pada masa-masa yang akan datang.

BEBERAPA GAGASAN BAGI PENGEMBANGAN WACANA AGAMA DAN SAINS KE DEPAN

Berdasarkan analisis di atas, upaya pengembangan wacana agama dan sains ke depan, beberapa langkah berikut ini layak dipertimbangkan, baik oleh ilmuwan agama maupun sains, antara lain:

1. Perlu adanya *shifting paradigm* di bidang epistemologi keilmuan Islam yakni dari epistemologi keislaman normatif-tekstual-bayani yang berakibat pada sulitnya mengadopsi dan mengelaborasi wawasan dan temuan baru di bidang sains; ke epistemologi keilmuan Islam kontemporer yang bercorak intuitif-spiritual-irfani (secara aksiologis) yang banyak berkaitan dimensi etika bagi pengembangan sains; maupun yang bercorak empiris-historis-burhani (secara epistemologis) yang berdampak pada adanya temuan baru (*the context of discovery/qiro'ah muntijah/production of meaning*) di bidang sains. Pergeseran paradigma ini merupakan sintesa baru antara corak Ghazalian (mazhab keilmuan al-Ghazali/di Barat: al-Ghazal) dengan Rusydian (mazhab Ibnu Rusyd/di Barat: Averroes). Epistemologi keilmuan Islam klasik yang menghambat kemajuan temuan dunia sains perlu segera di-*review* ulang sebagaimana yang telah penulis kemukakan secara umum di atas. Pemahaman tentang ijtihad sebagaimana yang dikemukakan Mohammad Iqbal sebagai *the principle of movement* dapat dijadikan acuan filosofis bagi upaya pergeseran paradigmatis ini.²⁶ Karena pada hakikatnya setiap hasil ijtihad telah terpenjara oleh historisitas yang mengitarinya dan oleh karenanya setiap pemahaman keilmuan agama (termasuk Islam) maupun wacana sains akan mengalami kemapanan, yang oleh Thomas Kuhn disebut *normal science*, dan lambat laun mengalami krisis dan mendorong untuk lahirnya perspektif keilmuan yang baru (*revolutionary science*).

2. Pergeseran paradigmatis di atas tentu berimplikasi pula pada adanya suatu keharusan redefinisi konsep-konsep keilmuan Islam yang terkait dengan wacana sains. Sekadar ilustrasi, konsep *sho'idan thoyyiban*²⁷ yang dalam epistemologi Islam klasik bermakna debu yang bersih, maka dengan perkembangan dunia sains kata-kata *sho'idan thoyyiban* diredefinisi menjadi segala sesuatu yang tumbuh dari bumi. Bila tidak ada air, orang bisa

bertayamum di kursi atau dinding pesawat sepanjang bersih dari najis, karena kedua benda – temuan sains – ini termasuk pada kategori segala sesuatu yang tumbuh dari bumi. Di pesawat, dalam perjalanan yang jauh, orang tidak perlu lagi menyediakan atau membawa debu untuk persiapan tayamum sebagai pengganti air wudlu' karena keterbatasan air di pesawat. Demikian pula pengertian *sab'a samawaat*²⁸ (QS. Nuh: 15) yang secara klasik diartikan dengan tujuh lapis langit. Namun karena perkembangan sains berubah maknanya menjadi tujuh planet. Bahkan era berikutnya menjadi banyak planet (karena belakangan – hasil temuan sains – jumlah planet sudah lebih dari tujuh). Dalam bahasa Arab, kata-kata *sab'a* tidak hanya berarti berjumlah tujuh, tetapi juga bisa diartikan berjumlah banyak. Dalam kaitan ini, apa yang dikemukakan Abdul Karim Soroush cukup tepat ketika ia mengatakan bahwa “penafsiran agama bisa berubah dengan adanya perubahan konsep sains”.²⁹ Dengan demikian, di masa mendatang perlu pula diupayakan adanya redefenisi konsep Islam mendahului perubahan wacana sains. Ini yang dimaksud dengan teori *scientification of Islam* (tawaran konseptual dari Fazlur Rahman). Bila *Islamization of knowledge* (tawaran konseptual model Ismail Raji Al-Faruqi dan Naquib Al-Attas cenderung bersifat reaktif, maka *scientification of Islam* lebih bersifat proaktif. Andaikata mau diintegrasikan, kedua isu tersebut dapat dikompromikan sebagai berikut; bahwa teori *Islamization of knowledge* lebih ditekankan pada dataran aksiologis atau etika keilmuan, sedangkan *scientification of Islam* lebih pada dataran metodologis/epistemologisnya. Sehingga dua pendekatan (Rahmanian/Fazlur Rahman dan Naquibian/Faruqian) bisa dikompromikan bagi upaya pengembangan wacana keislaman dan sains di dunia Muslim, di masa mendatang.

3. Redefenisi atau rekonseptualisasi ini tidak hanya ditujukan pada wacana sains pada dataran global, tetapi juga dapat ditujukan kepada wacana sains yang bercorak lokal (*local genius atau local wisdom*). Globalisasi sebenarnya tidak semata-mata berorientasi pada satu pihak – katakanlah sains Barat – namun lebih ideal bersifat dua belah pihak yakni di samping ada upaya untuk mengadopsi sains Barat yang memang banyak hal positif buat kemajuan peradaban, namun juga di sisi lain harus diimbangi dengan adanya upaya untuk memunculkan kreativitas lokal, terutama dunia Muslim – yang umumnya masih sangat ketinggalan di bidang sains – untuk memperkaya wacana di bidang sains. Bukankah sains global di Barat juga

pada mulanya muncul dari produk lokal namun lama kelamaan mendapat legitimasi di kalangan dunia akademis dan akhirnya berkembang menjadi produk sains global. Sebagai contoh potensi kearifan lokal, apa yang berkembang saat ini yang umumnya masih dikenal dengan konsep pengobatan alternatif (sebagai salah satu contoh saja), bila dikaji dan dikembangkan secara lebih aposteriori serta memenuhi standar akademis, kelak bisa menjadi produk lokal di bidang medis yang suatu saat akan menjadi produk global juga. Terkait dengan ini menarik apa yang diungkapkan Hassan Hanafi.³⁰ Jika kedokteran profetik atau skriptural tidak lagi dapat dipertahankan, kedokteran eksperimental berhenti, kedokteran spiritual lebih mendekati ke magis atau takhayul, kedokteran fenomenologis mungkin tampak simplistik dan religius. Dikatakan simplistik karena kedokteran ini tidak bergantung pada kedokteran ilmiah modern eksperimental bahkan menolaknya mentah-mentah. Namun demikian, di dalam masyarakat yang kedokteran ilmiahnya mencapai puncak penyakit abad, kedokteran fenomenologis tidak pernah berhenti. Di sisi lain teori Ibnu Taimiyah tentang *al-haqiqotu fil a'yan laa fil adzhan* (kebenaran autentik itu pada hakikatnya lebih bersifat empiris atau bercorak Aristotelian-Humian, bukan normatif-rasionalistik atau yang bercorak Platonik-Cartesian), begitu juga menurut Ibnu Taimiyah yang menyatakan bahwa bisa pula dijadikan filosofi pengembangan sains lokal ini.³¹

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

5. Teori *spider web*-nya Amin Abdullah dapat pula dijadikan rujukan akademis bagi upaya pengembangan sains di masa depan yang juga mendapatkan dukungan teologis dari agama.³² Dalam teori ini digambarkan

bahwa horizon jaring laba-laba keilmuan agama Islam dalam era masyarakat berubah, mengandaikan bahwa pada periode pertama (pra 1950) Islamic studies masih bersifat eksklusif (hanya mengedepankan pengajaran ulumuddin, fiqh, kalam (teologi), tafsir dan hadits (lima bidang kajian). Maka periode kedua (1951-1975) di samping Islamic studies sebagai core, namun sudah mulai berkenalan – walau masih jalan sendiri-sendiri atau belum ada dialektika antar wilayah ilmu – dengan wilayah kajian humaniora, *social sciences* dan *natural sciences*. Sedangkan periode ketiga (1976-1995) wilayah *Islamic studies* berkembang menjadi delapan bidang – ulumuddin, fiqh, dan lain-lain – di mana periode ketiga ini juga disebut sebagai era *auxiliary sciences*. Maka pada periode keempat (1996-sekarang) *Core sciences of Islamic studies* yang delapan bidang tersebut sudah mulai berdialektika dengan wilayah sains dan teknologi (*al-'ulum al-kauniyyah/natural sciences*) maupun wilayah kajian lainnya (humaniora dan *social sciences*).

6. Kritik Posmodernisme terhadap Modernisme (yang sangat positivistik-rasionalistik serta berdampak pada lahirnya etika sosial yang bercirikan hedonisme, konsumerisme dan materialisme) layak pula diperhatikan oleh para ilmuwan agama maupun sains. Berbeda dengan watak modernisme yang monolitik, unhuman dan kapitalistik; maka watak dasar posmodernisme mengandaikan adanya pengakuan filosofis maupun sosiologis terhadap wacana pluralisme, spiritualisme, dan *deconstruction*. Upaya pengembangan epistemologi keagamaan maupun wacana sains tidak boleh tidak mestilah mengakui adanya ketiga karakter tersebut. Bila ingin diterjemahkan, maka konsep pluralisme di bidang pengembangan sains mengandaikan adanya produktivitas lokal yang beragam. Di Indonesia, konsep otonomi daerah dapat dimanfaatkan bagi segenap warga masyarakat untuk menggali potensi sains di masing-masing wilayah yang bisa diteliti dan dikembangkan di kemudian hari. Jadi tidak semata-mata mengimpor produk sains dari luar negeri atau sekadar memberi label nasional bagi produk luar negeri seperti kasus mobil Timor yang disebut mobil nasional, padahal sejatinya adalah produk Korea Selatan.

7. Analisis Ian G. Barbour tentang upaya pengembangan dialog maupun integrasi antara agama dan sains, dapat memperkaya dan menjadi bahan studi perbandingan terhadap teori *Islamization of knowledge* ala Faruqian dan Naquibian, maupun teori *scientification of Islam* model Fazlur Rahman

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

8. *Review* ulang epistemologi sains di Barat juga penting untuk terus dicermati sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Thomas Kuhn (teori *normal science* dan *revolutionary science*) yang mengkritisi *logical positivism*. Demikian pula telaah sintesis terhadap rasionalisme dan empirisisme³³ dari mazhab Kantian; model *deconstruction* Derrida; telaah tentang *episteme* dari Foucault; wacana tentang adanya hegemoni kekuasaan (model Gramsci) terhadap perjalanan ilmu; maupun aspek kritisisme dari Habermas. Kesemuanya itu dapat memperkaya wacana dialektis antara agama dan sains di masa depan.

9. Islam sebagai agama dakwah senantiasa mendorong umatnya untuk aktif dalam melaksanakan kegiatan dakwah. Maju mundurnya agama Islam sangat ditentukan oleh aktivitas dakwah yang dilakukan oleh umat. Epistemologi dakwah adalah usaha seseorang untuk menelaah masalah – masalah, objektivitas, metodologi, sumber, serta validitas pengetahuan secara mendalam dengan menggunakan dakwah sebagai subyak bahasan (titik tolak berpikir). Ilmu dakwah adalah kumpulan pengetahuan yang membahas masalah dan segala hal yang timbul dari interaksi unsur-unsur sistem dakwah, agar diperoleh pengetahuan yang benar, dan tepat dari kenyataan dakwah. Allah SWT sebagai sumber dari segala sumber dakwah, meski demikian dalam kenyataan empiris yang menjadi pedoman pelaksanaan dakwah, namun tetap tidak keluar dari al-Qur'an, sunnah Rasul, dan sejarah kenyataan dakwah. Banyak *da'i* yang menjadikan *experience* sebagai referensi dalam menjalankan aktivitas dakwahnya. Hubungannya dengan ilmu dakwah berdasarkan sumber-sumber pengetahuan tersebut kami tawarkan metode pendekatan di dalam ilmu dakwah yaitu: Pendekatan normatif, intinya berusaha menemukan prinsip dakwah dari sumber normatif (al-Qur'an dan Hadits, maupun sejarah Rasulullah). Yaitu dengan mengetahui *asbab an nuzul* dan *asbab al wurud* serta metode tafsir dan hadits. Pendekatan empiris intinya berusaha mengkaji atau menyelidiki kasus-kasus yang terjadi di masyarakat, yaitu untuk menemukan teori baru atau mengembangkan teori yang sudah ada. Pendekatan filosofis intinya berusaha mengkaji pemikiran para ulama atau pakar dakwah melalui tulisan/karyanya. Dengan tujuan mengembalikan potensi fitrah manusia agar eksistensinya memiliki makna di hadapan sang penciptanya, dakwah

memberikan tugas mulia pada manusia untuk selalu menyerukan doktrin Islam yang akan membawa pada kebahagiaan yang hakiki.

Persoalan Epistemologi Dakwah

Dalam pembahasan filsafat, epistemologi dikenal sebagai sub-sistem dari filsafat, di samping ontologi dan aksiologi. Pada setiap jenis pengetahuan filsafat mempunyai ciri-ciri yang spesifik mengenai apa (ontologi), bagaimana (epistemologi) dan untuk apa (aksiologi) pengetahuan tersebut digali dan dikembangkan. Jika membicarakan epistemologi ilmu, maka seharusnya dikaitkan dengan ontologi dan aksiologi, sebab ketiga-tiganya memiliki fungsi sendiri-sendiri yang berurutan dalam mekanisme pemikiran. Jika terdapat objek pemikiran –dalam konteks ini adalah ontologi ilmu dakwah, yakni ilmu komunikasi dan penyiaran Islam, ilmu bimbingan dan konseling Islam, dan ilmu pengembangan masyarakat Islam—, tetapi jika tidak didapatkan cara-cara berpikirnya (epistemologinya), maka objek pemikiran itu akan “diam” saja sehingga tidak diperoleh pengetahuan apa pun. Sekiranya objek pemikiran ada, cara-cara berpikir juga ada, tetapi tidak diketahui manfaat apa yang bisa dihasilkan dari sesuatu yang dipikirkan itu (aksiologinya), maka hanya akan sia-sia.

Dengan demikian, ketiga-tiganya adalah bersifat interrelasi dan interdependensi. Ketika dalam kajian ini dibicarakan epistemologi, berarti dibatasi kajiannya tentang upaya, cara atau langkah-langkah yang seharusnya ditempuh untuk mendapat ilmu dakwah, termasuk bidang-bidang ilmu yang tercakup di dalamnya. Dari sudut pandang ini, setidaknya didapat perbedaan yang signifikan bahwa aktivitas berpikir dalam lingkup epistemologi adalah aktivitas yang paling tepat untuk mengembangkan kreativitas keilmuan dibandingkan ontologi dan aksiologi. Oleh karena itu, perlu diungkapkan sepintas mengenai seluk-beluk di seputar epistemologi, sebelum dikemukakan beberapa persoalan epistemologi pengembangan ilmu dakwah. *Pertama*, M. Arifin merinci ruang lingkup kajian epistemologi meliputi hakikat, sumber, dan validitas pengetahuan. Mudlor Ahmad menyebut enam aspek kajian epistemologi, yakni hakikat, unsur, macam, tumpuan, batas, dan sasaran pengetahuan. Sedangkan A.M. Saefuddin menyebut bahwa epistemologi itu harus mampu menjawab pertanyaan: apakah ilmu itu, dari mana asalnya, apa sumbernya, apa hakikatnya, bagaimana membangun ilmu yang tepat dan benar, apa kebenaran itu, mungkinkah mencapai ilmu yang benar, apa yang

dapat diketahui dan sampai di manakah batasannya. Semua pertanyaan itu, jika diringkaskan menjadi dua masalah pokok, yakni masalah sumber ilmu dakwah dan masalah benar tidaknya ilmu dakwah itu berdasarkan sumber-sumber ilmu dakwah.

Kedua, tujuan utama epistemologi sebagaimana pendapat Jacques Martain adalah bukan untuk mendapat jawaban “apakah saya dapat tahu”, tetapi yang utama dari tujuan epistemologi adalah menemukan “syarat-syarat yang memungkinkan saya dapat tahu”. Di sini ditemukan makna strategis dalam dinamika pengembangan ilmu dakwah, yakni dapat menumbuhkan kesadaran seseorang bahwa jangan sampai merasa puas dengan sekadar memperoleh ilmu dakwah tanpa disertai dengan cara bagaimana memperoleh ilmu dakwah itu. Keadaan seseorang memperoleh ilmu dakwah itu berorientasi pada hasil, sedangkan keadaan seseorang yang disertai dengan cara bagaimana memperoleh pengetahuan itu berorientasi pada prosesnya. Jadi, proses menjadi tahu atau “proses pengetahuan” inilah yang menjadi pembuka terhadap pengetahuan, pemahaman, dan pengembangan ilmu dakwah.

Ketiga, kedudukan cara bagaimana atau metode dalam epistemologi adalah sebagai alat dalam mencapai pengetahuan. Suatu bangsa yang berhasil memajukan ilmu pengetahuan, ternyata mereka didukung oleh keunggulan dalam pengembangan metode-metodenya. A. Mukti Ali bahkan menyebut di beberapa negara Arab, seperti Saudi Arabia dan Kuwait yang secara ekonomi telah mencapai kemajuan, tetapi karena tidak ada upaya maksimal untuk mengembangkan metode, ternyata mereka tetap saja menjadi konsumen terhadap ilmu pengetahuan Barat modern.

Keempat, lingkup objek pengembangan ilmu dakwah menurut Amrullah Ahmad dapat dibedakan kajiannya menjadi objek material dan objek formalnya. Objek material ilmu dakwah adalah semua aspek ajaran Islam yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah, sejarah dan peradaban Islam. Objek material ini termanifestasi dalam disiplin-disiplin ilmu keislaman lainnya yang kemudian berfungsi sebagai ilmu bantu bagi ilmu dakwah. Sedangkan objek formal ilmu dakwah adalah mengkaji salah satu sisi dari objek material tersebut, yakni kegiatan mengajak umat manusia supaya masuk ke jalan Allah (sistem Islam) dalam semua segi kehidupan. Bentuk kegiatan mengajak itu, yakni: (1) mengajak dengan lisan dan tulisan (*da'wah bil lisan* dan *bil qalam*); (2) mengajak dengan perbuatan (*da'wah bil hal* atau

aksi sosial); dan (3) mengajak dengan mengelola hasil-hasil dakwah dalam bentuk lembaga dakwah untuk mencapai sasaran dan tujuan dakwah Islam.

Kelima, kontribusi epistemologi terhadap ilmu pengetahuan dapat dilihat dari perbandingan segi tiga antara wilayah Yunani, Islam dan Barat.¹⁸ Dari perbandingan ini, dapat dipahami kontribusi epistemologi terhadap pengembangan ilmu dakwah, khususnya dalam pengembangan kurikulum yang berorientasi kebenaran filsafat, kebenaran epistemologis dan kebenaran wahyu adalah:

1. Kontribusi ilmu pengetahuan Yunani ditekankan pada aspek ontologi yang hendak mengejar kebenaran substantif dan spekulatif, baik dalam kognisi maupun realitas inderawi. Di sini memunculkan pengetahuan-pengetahuan yang bersumber dari metode spekulatif dalam pengembangan matakuliah pada Fakultas Dakwah, seperti Filsafat Umum dan Filsafat Ilmu;

2. Kontribusi ilmu pengetahuan Barat modern ditekankan pada proses epistemologi atau metode ilmiah yang dilewati sebagai sarana mencapai kebenaran. Di sini melahirkan pengetahuan-pengetahuan berdasarkan kebenaran epistemologik, seperti matakuliah bidang komunikasi, sosiologi, manajemen, metodologi penelitian, psikologi, konseling, psikoterapi, dan kesehatan mental. Matakuliah-matakuliah ini berdasarkan epistemologi Barat modern kemudian diambil untuk pengembangan ilmu dakwah.

3. Kontribusi ilmu pengetahuan di dunia Islam ditekankan pada aspek aksiologi yang berfungsi sebagai landasan dalam mengkonstruksi fakta. Islam tidak menghendaki keterpisahan antara ilmu dan sistem nilai, seperti yang terjadi di Barat. Islam meletakkan wahyu sebagai paradigma agamawi yang mengakui eksistensi Allah, tidak hanya sebatas keyakinan semata, tetapi diterapkan dalam konstruksi ilmu pengetahuan. Di sini melahirkan pengetahuan berdasarkan kebenaran wahyu dalam pengembangan kurikulum ilmu dakwah, seperti Ulumul Qur'an, Ulumul Hadits, Ilmu Fiqh dan Ilmu Dakwah dan sebagainya.

Sumber Dakwah dan Ilmu Dakwah

Ilmu dakwah adalah kumpulan pengetahuan yang membahas masalah dan segala hal yang timbul atau mengemuka karena adanya interaksi antar unsur dari sistem dakwah agar diperoleh pengetahuan yang tepat, dan benar mengenai kenyataan dakwah. Dalam beberapa literatur disebutkan bahwa

sumber-sumber ilmu terdiri dari empat macam, yaitu akal, intuisi, indra, dan otoritas. Ada juga yang berpendapat ilmu bersumber dari Wahyu, akal, dan alam. Muhammad Iqbal menyatakan sumber ilmu adalah *afaq* (alam semesta), *anfus* (ego/diri) yang terdiri dari panca indra, akal, dan intuisi, *tarikh* (sejarah). Jika kita pahami ketiga pendapat di atas sebenarnya terjadi persamaan fungsi dari Wahyu, otoritas, dan sejarah dalam pengertian Muhammad Iqbal, kemudian indra jika dihubungkan dengan konsep sumber ilmu Muhammad Iqbal sama dengan *afaq* dan *anfus*.

Macam-macam sumber ilmu tersebut jika dihubungkan dengan denotasi dakwah ditemukan bentuk hubungan yang spesifik antara macam sumber tertentu dengan objek forma ilmu dakwah. Objek forma ilmu dakwah secara terperinci dapat dipahami sebagai problematika yang timbul dari interaksi antar unsur dalam sistem dakwah, unsur-unsur yang dimaksud adalah doktrin Islam, dai, tujuan dakwah, dan *mad'u*. Interaksi doktrin Islam dengan *da'i* melahirkan realitas dakwah yang berupa pemahaman *da'i* terhadap hakikat, status, dan fungsi dakwah dalam sistematika ajaran Islam. Problematika ini mempersoalkan dasar-dasar umum dan hakikat dakwah sebagai realitas dalam ajaran Islam, esensi pesan, dinamika dakwah dalam sejarah menurut perspektif al-Qur'an, Hadits, dan produk pemikiran mengenai ajaran Islam itu sendiri.

Realitas yang muncul dari interaksi antara unsur *da'i* dan *mad'u* adalah kemungkinan terjadi penerimaan dan penolakan terhadap pesan dakwah, dampak praktik dakwah terhadap keduanya secara psikologi dan sosiologi, perencanaan penyajian pesan dakwah, sumber ilmu yang relevan dengan kajian terhadap objek forma *anfus* dan *afaq*.

Interaksi *mad'u* dan tujuan dakwah adalah problematika model (*uswah*) yang dapat diamati secara empiris oleh *mad'u* yang berkaitan dengan bentuk nyata perilaku individual dan kolektif yang dapat dikategorikan sebagai perilaku dalam dimensi amal shaleh.

PENUTUP

Agar Islam dapat kembali pengembangan fenomena epistemologi keilmuan dakwah di dunia Muslim, maka sebuah keniscayaan bagi ilmuwan Muslim untuk melakukan *shifting paradigm* di bidang epistemologi keilmuan dakwah Islam yakni dari epistemologi keislaman *normatif-tekstual-bayani* yang berakibat pada sulitnya mengadopsi dan mengelaborasi wa-

wasan dan temuan baru di bidang sains; ke epistemologi keilmuan Islam kontemporer yang bercorak empiris-historis-burhani (secara epistemologis), sehingga berdampak pada adanya temuan baru (*the context of discovery/ giro'ah muntijah/production of meaning*) di bidang sains.

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

Dalam kerangka pengembangan epistemologi keilmuan di dunia Muslim, *review* epistemologi sains di Barat juga penting untuk terus dicermati sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Thomas Kuhn (teori *normal science* dan *revolutionary science*) yang mengkritisi *logical positivism*. Demikian pula telaah sintesis terhadap rasionalisme dan empirisisme dari mazhab Kantian; model *deconstruction* Derrida; telaah tentang *episteme* dari Foucault; wacana tentang adanya hegemoni kekuasaan (model Gramsci) terhadap perjalanan ilmu; maupun aspek kritisisme dari Habermas. Kesemuanya itu dapat memperkaya wacana dialektis antara agama dan sains di masa depan.

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

Paling tidak melalui beberapa tawaran di atas itulah peradaban sains dalam keilmuan dakwah Islam kembali mengemuka, sehingga masa depan

peradaban umat akan kembali menjadi menemukan memontumnya dan akan dikagumi, baik bagi umat Islam sendiri maupun dunia Barat. Begitu juga, eksistensi umat Islam ke depan akan menemukan bentuknya.

CATATAN AKHIR

¹ QS. 16 : 126, QS. 42: 12-14, QS. 3: 19, 103-104, QS. 22:67-68, Thomas W. Arnold, *Sejarah Dakwah Islam*, terj. Nawawi Rambe (Jakarta: Widjaya, 1981), hal. 3.

² Suisyanto, *Pengantar Filsafat Dakwah* (Yogyakarta: Teras, 2006), hal. 68.

³ Wardi Bachtiar, *Metodologi Penelitian Ilmu Dakwah* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), hal. 31.

⁴ Abdul Basit, *Filsafat Dakwah* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2013), hal. 22.

⁵ Didin Hafidhuddin, *Dakwah Aktual* (Jakarta: Gema Insani Press, 1998), hal. 27.

⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), hal. vi.

⁷ *Ibid.*, hal. xxxv-xxxvi.

⁸ Hassan Hanafi, *Islam Wahyu Sekuler* (Jakarta: Inst@, 2001), hal. 144-145

⁹ Harian Pelita, 4 Maret 1993, hal. 4.

¹⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, hal. xxxvi.

¹¹ Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), hal. 148.

¹² Nashr Hamid Abu Zaid, *al-Takfir fi Zamani al-Takfir: Dlid al-Jahl wa al-Zaif wa al-Khurafat* (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1995), hal. 123.

¹³ Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, hlm. v.

¹⁴ M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant (Filsafat Etika Islam*, Bandung: Mizan, 2002), hal. 209-220.

¹⁵ Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1984), hal. 390.

¹⁶ Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an* (Bandung: Pustaka, 1983), hal. 19-20.

¹⁷ Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 47.

¹⁸ Mohammad Arkoun, *Rethinking Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 128.

¹⁹ *Ibid.*, hal. 128-129.

²⁰ *Ibid.*, hal. 133.

²¹ *Ibid.*, hal. 134-135.

²² Hassan Hanafi, *Islam Wahyu Sekuler*, hal. 97-98.

²³ Muhammad Abed al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2000), hal. xiv-xvii.

²⁴ Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, (Bandung: Mizan, 2002), hal. 18-19.

²⁵ Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, hal. 43-44.

²⁶ Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), hal. 148.

²⁷ QS. an-Nisa : 42.

²⁸ QS. Nuh : 15.

²⁹ Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, hal.45.

³⁰ Hassan Hanafi, *Islam Wahyu Sekuler*, (Jakarta: Inst@, 2001), hal. 200-201.

³¹ Ibnu Taimiyah, *Kitab al-Radd 'ala al-Manthiqiyyin*, (Bombay: Qayyimah Press, 1949), hal. 9-10.

³² Amin Abdullah, "Pengembangan Metode Studi Islam dalam Perspektif Hermeneutika Sosial dan Budaya" dalam jurnal Tarjih edisi ke-6, Juli 2003, LPPI-UMY dan Majelis Tarjih & PPI PP Muhammadiyah, hal. 12.

³³ Thomas Kuhn, *Kuhn's Philosophy of Science*, (London: University of Notre Dame Press, 1980), hal. 223-245.

DAFTAR PUSTAKA

al-Faruqi, Ismail Raji dan Abdullah Omar Nasseef (Ed.). (1981) . *Social and Natural Sciences: The Islamic Perspective*. Jeddah: Hodder and Stoughton. King Abdulaziz University.

Abdullah, M. Amin. (2002). *Antara Al-Ghazali dan Kant, Filsafat Etika Islam*. Bandung: Mizan.

—————, "Pengembangan Metode Studi Islam dalam Perspektif Hermeneutika Sosial dan Budaya" dalam *Jurnal Tarjih* edisi ke-6, Juli 2003, LPPI-UMY dan Majelis Tarjih & PPI PP Muhammadiyah.

—————, (2005). "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif Interdisciplinary", dalam Zainal Abidin Bagir, dkk. (eds.). *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*. Bandung: Mizan.

Arkoun, Mohammed. (1996). *Rethinking Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

—————. (1986). *Taarikhiyyah al-Fikr al-'Aroby al-Islamy*. Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumy.

Abed al-Jabiri, Muhammad. (2000). *Post Tradisionalisme Islam*. Yogyakarta: LKiS.

- Azhar, Muhammad. (1996). *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abu Zaid, Nashr Hamid. (1995). *al-Takfir fi Zamani al-Takfir: Dlid al-Jahl wa al-Zaif wa al-Khurafat*. Kairo: Sina li al-Nasyr.
- Bachtiar, Wardi. (1997). *Metodologi Penelitian Ilmu Dakwah*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu.
- Barbour, Ian G. (2002). *Juru Bicara Tuhan, Antara Sains dan Agama*. Bandung: Mizan.
- Basit, Abdul. (2013). *Filsafat Dakwah*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Gary Gutting (Ed.). (1980). *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Application of Thomas Kuhn's Philosophy of Scienc.*, London: University of Notre Dame Press.
- Hafidhuddin, Didin. (1998). *Dakwah Aktual*. Jakarta: Gema Insani Press.
- Hanafi, Hassan, (2001). *Islam Wahyu Sekuler*, Jakarta: Inst@.
- Iqbal, Mohammad, (1981). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. New Delhi: Kitab Bhavan.
- Jurnal Relief, Vol.1 No.1. Januari 2003. CRCS-UGM Yogyakarta.
- Madjid, Nurcholish. (1992). *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1988). *Knowledge and the Sacred*. Lahore: Suhail Academy.
- Rahman, Fazlur. (1983). *Tema Pokok Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka.
- . (1984). *Islam*. Bandung: Pustaka.
- Ritzer, George. (2003). *Teori Sosial Postmodern*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Soroush, Abdul Karim. (2002). *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, Bandung: Mizan.
- Suisyanto, (2006). *Pengantar Filsafat Dakwah*. Yogyakarta: Teras.
- Taimiyyah, Ibnu. (1949). *Kitab al-Radd 'ala al-Manthiqiyyin*. Bombay: Qayyimah Press.
- Talbot, Michel. (2002). *Mistisime dan Fisika Baru*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Templeton, Sir John, (1998). *The Humble Approach, Scientist Discover God*. USA: Templeton Foundation Press.