

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 7, Nomor 2, Januari - Juni 2015

Diterbitkan oleh Nurcholish Madjid Society (NCMS)

Sekretariat: Nurcholish Madjid Society

Graha STR, Lt. 4, Jl. Ampera Raya No. 11, Kemang

Jakarta Selatan 12550

E-mail: titik.temu@yahoo.com

Pemimpin Redaksi

Kautsar Azhari Noer

Wakil Pemimpin Redaksi

Muhamad Wahyuni Nafis

Sekretaris Redaksi

Fachrurozi • Rahmat Hidayatullah

Redaktur Pelaksana

Sunaryo

Dewan Redaksi

Budhy Munawar-Rachman • Fachrurozi • Kautsar Azhari Noer •
Moh. Monib • Muhamad Wahyuni Nafis • Rahmat Hidayatullah •
Sunaryo • Yudi Latif • Zainun Kamal

Pewajah Sampul

Taqi Kanara

Pewajah Isi

Moh. Syu'bi

Titik-Temu terbit setiap enam bulan. Redaksi menerima tulisan ilmiah dari kalangan manapun dan berhak menyunting, memperbaiki dan menyempurnakan naskah tulisan yang diterima. Naskah tulisan berkisar antara 15-25 halaman ukuran A-4 dengan ketikan spasi ganda dan dikirim via e-mail.

TITIK-TEMU, Vol. 7, No. 2, Januari - Juni 2015

ISSN 1979-5394

TITIK-TEMU

JURNAL DIALOG PERADABAN

Volume 7, Nomor 2, Januari - Juni 2015

DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi	1
Daftar Surat al-Qur'an	3-4
Makna Puasa	5-6
Pengantar	7-11

SAJIAN KHUSUS

Hipotesis Tentang Fase Perubahan Pemikiran Nurcholish Madjid <i>Fachry Ali</i>	15-26
Gerakan Islam Kultural Paramadina: Fundamentalisme Agama dan Masa Depan Keislaman dan Keindonesiaan <i>M. Dawam Rahardjo</i>	27-37

ARTIKEL

Bagaimana Seharusnya Memperlakukan Agama-agama di Era Sains Modern? <i>Ioanes Rakhmat</i>	41-71
Pemetaan Hubungan Sains dan Agama dalam Perspektif Kemanusiaan <i>Husain Heriyanto</i>	73-102

DAFTAR ISI

Mencari Titik-Temu Agama dan Sains: Sebuah Perspektif Islam <i>Kautsar Azhari Noer</i>	103-134
Sinergi Pluralisme dan Hak Asasi Manusia dalam Menjaga Nilai-nilai Kemanusiaan <i>Zulfan Taufik</i>	135-159
Islam dan Hak Asasi Manusia <i>Yohanes D. Anugrahbayu</i>	161-174
Studi Perbandingan Agama <i>Mahatma Gandhi</i>	175-179

RESENSI BUKU

Pendekatan Sekuler kepada Kearifan Buddha Gautama <i>Jonathan Wood</i>	183-190
---	---------

MAKLUMAT

Susunan Pengurus Nurcholish Madjid Society	193-194
Ucapan Terima Kasih	195
Berlangganan <i>Titik-Temu</i>	196

MENCARI TITIK-TEMU AGAMA DAN SAINS

Sebuah Perspektif Islam¹

Kautsar Azhari Noer

Mukadimah

Pada penghujung tahun 1970-an, seorang teman menceritakan kepada saya bahwa di sebuah lapangan sepak bola dekat sebuah perguruan tinggi agama negeri terkemuka di Indonesia akan diadakan salat minta hujan (*shalāt al-istisqā'*) oleh kaum Muslim yang tinggal di sekitarnya. Seorang mahasiswa yang akan ikut melakukan salat itu mengajak seorang dosen bergelar Doktor untuk Studi-studi Keislaman yang diperolehnya dari sebuah perguruan tinggi terkemuka di Barat. Dosen itu mengatakan, “Untuk apa salat minta hujan dilakukan? Sekarang kan masih musim kemarau? Biasanya hujan tidak turun pada musim kemarau. Bila musim kemarau telah berakhir, musim hujan akan datang, hujan akan turun. Tanpa salat minta hujan pun, hujan pasti turun. Karena itu, salat minta hujan tidak diperlukan sekarang. Jangan minta sesuatu yang menyalahi hukum alam! Tidak turunnya hujan pada musim kemarau

¹ Makalah disampaikan pada Stadium General dengan tema “Pergumulan Agama dengan Sains di Dunia Kristen dan Islam,” yang diselenggarakan oleh Jurusan Perbandingan Agama Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada Selasa, 24 Maret 2015, di Ruang Teater Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta di Ciputat, Tangerang Selatan, Banten.

adalah hukum alam. Turunnya hujan pada musim hujan adalah hukum alam.”

Mahasiswa yang mengajak dosen melakukan salat minta hujan itu termenung karena ia tidak menyangka sang dosen bersikap seperti itu. Ia menganggap dosen itu tidak percaya pada — atau, paling tidak, meragukan — kemanjuran salat minta hujan, yang sekaligus juga tidak percaya pada kekuasaan Tuhan.

Ada kisah lain, yaitu sebuah kisah yang diceritakan oleh seorang Syekh Sufi. Syekh itu menuturkan kisah tersebut sebagai berikut: Seorang pria kaya dan berpengaruh mengundang banyak tamu terhormat untuk jamuan makan malam. Di antara para tamu yang hadir itu adalah seorang Syekh Sufi yang terkenal dengan kemampuannya untuk menyembuhkan orang sakit, dan Menteri Kesehatan, seorang dokter yang memperoleh pendidikan di Perancis. Setelah makan malam, putri tuan rumah tiba-tiba merasa pusing dan harus dibaringkan di atas tempat tidur. Tuan rumah meminta Syekh yang hadir itu berdoa untuk kesembuhan putrinya yang sakit itu. Sang Syekh menghampiri sang gadis dan mengucapkan beberapa doa untuk kesembuhannya.

Menyaksikan sang Syekh berdoa untuk kesembuhan putri tuan rumah itu, sang Menteri Kesehatan, yang juga adalah seorang dokter, mulai menggerutu dengan mengatakan bahwa doa untuk menyembuhkan orang sakit adalah takhyul yang harus disingkirkan. “Sekarang ini,” kata dokter itu, “kita memiliki suntikan vitamin, ilmu kedokteran modern, dan cara ilmiah lain untuk menyembuhkan orang. Doa untuk kesembuhan ini adalah sejenis omong kosong, ketinggalan zaman yang menghambat kemajuan.”

Sang Syekh menoleh pada sang Menteri dan berkata, “Saya tidak mengetahui bahwa mereka memakaikan pakain seragam menteri pada keledai pada masa sekarang ini! Bagaimana mungkin seorang pria tolol dan dungu seperti ini menjadi seorang dokter, terlebih lagi seorang Menteri Kesehatan?” Mendengar sindiran sang Syekh, sang Menteri geram. Wajahnya berubah menjadi merah padam dan ia begitu marah sehingga ia tidak dapat berkata-kata.

Dengan suara yang lembut dan sopan, sang segera berkata, “Tuan Menteri, maafkan saya. Saya mengucapkan kata-kata yang menghina itu hanya untuk menjelaskan sesuatu. Lihatlah bagaimana wajah Anda menjadi merah, pembuluh darah Anda membesar, jantung Anda berdebar-debar, dan laju adrenalin Anda meningkat. Semua itu disebabkan oleh beberapa kata. Jika ucapan duniawi dapat menyebabkan perubahan fisis semacam itu, maka mungkin saja kata-kata suci dari kitab suci Tuhan dapat membantu menghasilkan kesembuhan fisis.”

Kisah lain adalah tentang terkabulnya doa Nabi Ibrahim untuk memperoleh seorang dari istrinya ketika istrinya itu telah sangat tua. Doa Nabi Ibrahim untuk memperoleh anak dari Sarah, istrinya, baru dikabulkan ketika ia berusia 100 tahun dan ketika Sarah berusia 90 tahun. Tidak diketahui usia Nabi Ibrahim ketika ia menikah dengan Sarah. Apabila Ibrahim menikah dengan Sarah ketika ia berumur 30 tahun (dan istrinya itu berumur 20 tahun), misalnya, itu berarti bahwa doa Nabi Ibrahim baru dikabulkan oleh Tuhan setelah 70 tahun. Atau apabila Ibrahim menikah dengan Sarah ketika ia berumur 40 tahun (dan istrinya itu berumur 30 tahun), itu berarti bahwa doa Nabi Ibrahim baru dikabulkan oleh Tuhan setelah 60 tahun. Anak Ibrahim yang lahir dari ibunya Sarah bernama Ishaq. Yang pasti adalah bahwa Sarah melahirkan ketika ia berusia sangat tua, yang menurut ukuran biasa tidak mungkin lagi hamil dan melahirkan seorang anak.

Tiga kisah ini sengaja ditampilkan pada awal tulisan ini untuk memberikan contoh kisah yang terkait dengan doa,² yang diyakini oleh orang-orang Muslim sebagai roh agama. Allah sendiri memerintahkan hamba-hamba-Nya untuk berdoa. Allah berfirman, “Berdoalah kepada Tuhanmu dengan rendah hati dan kerahasiaan hatimu. Sungguh, Dia tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas (Q 7: 55). Dia juga berfirman, “Berdoalah kepada-Ku, niscaya Aku akan memperkenankan bagimu. Sungguh,

² Salat minta hujan (*shalāt al-istisqā*) adalah salat yang pada intinya mengandung doa untuk minta hujan.

orang-orang yang sombong enggan menyembah-Ku akan masuk ke dalam neraka Jahanam sebagai orang-orang yang hina dina” (Q 40: 60). Orang-orang Muslim juga meyakini bahwa Allah adalah mahakuasa atas segala sesuatu. Mereka mempercayai bahwa Dia adalah juga pencita langit dan bumi; Dia adalah Khalik dan alam adalah makhluk-Nya. **Penolakan terhadap doa dan kemahakuasaan Allah** berarti penolakan terhadap agama. Tiga kisah ini juga terkait dengan hukum alam sebagai ciptaan Allah, yang diyakini oleh orang-orang Muslim. Hukum alam dalam tiga kisah ini adalah hukum alam yang memungkinkan turunnya hujan, kesembuhan dari penyakit, dan lahirnya seorang anak manusia.

Doa adalah wilayah agama, sedangkan hukum alam adalah wilayah sains. Tidak ada agama tanpa doa, dan tidak ada sains tanpa hukum alam. Sekarang kita sebagai orang yang beragama hidup di era kemajuan sains dan teknologi. Bagaimana menjelaskan hubungan antara doa dan kemahakuasaan Tuhan yang kita yakini, pada satu pihak, dan hukum alam yang diketahui melalui sains atau penemuan saintifik, pada pihak lain? Apabila kita meyakini bahwa alam dan hukumnya adalah ciptaan Tuhan, apakah mungkin ada peristiwa-peristiwa alamiah yang bertentangan dengan hukum alam itu? Apabila jawabannya ya, jawaban ini menabrak asumsi saintifik bahwa segala sesuatu terjadi menurut hukum alam itu, atau segala sesuatu terjadi menurut hukum sebab-akibat. Padahal, sains atau teori saintifik dimungkinkan bila hukum alam tetap alias tidak pernah berubah. Sesuai dengan judul makalah ini, seperti terlihat di atas, kita dapat pula mengajukan pertanyaan: bagaimana hubungan antara agama dan sains dalam perspektif Islam? Tulisan ini mencoba menjawab masalah ini secara garis besar.

Klarifikasi dan Titik Berangkat

Ketika kita membicarakan hubungan antara agama dan sains, maka kita harus mengklarifikasi agama yang dimaksud dan sains yang dimaksud. Dalam tulisan ini yang dimaksud agama adalah

Islam sebagai sebuah sistem keagamaan, yang harus dibedakan dengan agama sebagai sikap, perilaku, perbuatan, atau nilai. Islam di sini adalah Islam sebagai yang saya persepsi, saya tangkap, saya pahami, saya tafsirkan, sesuai dengan kemampuan saya yang terbatas. Islam yang saya pahami dalam arti ini mewajibkan para penganutnya beriman pada apa-apa yang gaib seperti Tuhan dan kehidupan sesudah mati.

Sains yang dimaksud di sini adalah sains kealaman (*natural science*), bukan sains sosial dan humaniora. Sains kealaman membatasi wilayah kajiannya pada wilayah fisis. Ia tidak mengkaji wilayah nonfisis alias metafisis. Kosmologi, misalnya, adalah sains kealaman. Kosmologi, kata Huston Smith, penulis *The World's Religions*, adalah kajian tentang alam fisis dan ia adalah wilayah sains.³ Jadi wilayah yang dikaji oleh sains berbeda dengan wilayah yang wajib diimani dalam agama.

Klarifikasi arti agama dan arti sains, tegasnya arti Islam dan arti sains kealaman, seperti saya jelaskan ini menjadi “titik berangkat” dalam melihat, mempersepsi, dan menkonstruksi hubungan antara dua bidang ini. Sebagai ”titik berangkat” saya menyadari sepenuhnya bahwa dalam membicarakan hubungan antara agama dan sains, saya adalah seorang Muslim yang meyakini bahwa al-Qur’an adalah sumber terpenting pengetahuan keagamaan. Sebagai seorang Muslim saya meyakini bahwa al-Qur’an adalah kalam (perkataan) Allah yang diturunkan ke dalam kalbu Nabi Muhammad *saw* melalui malaikat Jibril untuk menjadi bukti bagi Muhammad bahwa beliau adalah rasul (utusan) Allah. Saya meyakini bahwa al-Qur’an adalah petunjuk dan rahmat bagi manusia.

Sebagai seorang Muslim saya perlu membuat sebuah postulat sebagai berikut:

³ Huston Smith, *Why Religion Matters: The Fate of the Human Spirit in an Age of Disbelief* (New York, NY: HarperSanFrancisco, 2001), h. 12. Teks Inggrisnya adalah “*Cosmology is the study of physical universe — or the world of nature as science conceives it — and is the domain of science.*”

1. Kebenaran yang datang dari Allah adalah mutlak, sedangkan kebenaran yang datang dari (atau yg diklaim oleh) manusia adalah nisbi, dan karena itu, terbuka untuk dipertanyakan, diuji dan dikritik.
2. Al-Qur'an sebagai kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad mustahil mengandung kekeliruan, sedangkan tafsir al-Qur'an sebagai produk pemikiran manusia tidak mustahil mengandung kekeliruan.
3. Al-Qur'an sebagai kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad mustahil berubah, tetapi tafsir al-Qur'an bisa berubah dan telah berubah sesuai dengan konteks yang melingkupi penafsirnya.
4. Munculnya banyak tafsir yang berbeda oleh banyak ulama dari berbagai aliran atau mazhab adalah hukum alam, dan karena itu, mustahil membuat tafsir tunggal al-Qur'an sebagai satu-satunya tafsir yang disepakati oleh semua orang Muslim.

Postulat ini perlu saya kemukakan untuk menegaskan bahwa al-Qur'an sebagai kalam Allah tidak mungkin mengandung kesalahan. Adapun pembacaan, pemahaman, atau tafsir manusia terhadapnya bisa keliru. Hal yang sama juga berlaku berlaku bagi alam semesta: pembacaan, pemahaman, atau tafsir manusia terhadapnya bisa keliru. Alam semesta bisa dilihat sebagai kitab, yang di sini disebut "kitab kosmik." Jadi ada dua kitab: al-Qur'an dan alam semesta. Yang pertama disebut "kitab tertulis," dan yang kedua disebut "kitab kosmik." Jika kita mau menyebut masing-masing dari kedua kitab ini seperti dikatakan oleh Seyyed Hossein Nasr, seorang pemikir Sufi terkemuka asal Iran, yang pertama disebut "Qur'an tertulis atau tersusun" (*al-Qur'ān al-tadwīnī*), dan yang kedua disebut "Qur'an kosmik" (*al-Qur'ān al-takwīnī*).⁴ Pada wajah setiap makhluk, menurut Nasr, orang-orang bijak di kalangan kaum Muslim mampu

⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, The Gifford Lectures, 1981 (New York, NY: The Crossroad Publishing Company, 1981), h. 192.

menemukan huruf-huruf dan kata-kata dari halaman-halaman al-Qur'an kosmik.⁵ Mereka membaca kitab kosmik, surat-surat dan ayat-ayatnya, dan memandang fenomena alam sebagai “tanda-tanda” Sang Pengarang kitab kosmik.⁶

Saya meyakini tidak mungkin ada konflik antara kitab tertulis dan kitab kosmik, atau, menurut Islam, antara al-Qur'an dan alam semesta, karena kedua kitab ini adalah teofani dari Tuhan Yang satu, atau berasal dari sumber yang sama. Maka kemungkinan yang bisa terjadi adalah konflik antara tafsir kitab tertulis dan tafsir kitab kosmik. Dan kemungkinan itu telah terjadi pada sebagian tafsir al-Qur'an yang tidak sejalan dengan beberapa teori saintifik seperti teori evolusi Darwin dan teori heliosentris. Para agamawan harus memiliki keberanian untuk mengoreksi dan memodifikasi tafsir mereka tentang kitab tertulis sebagaimana para ilmuwan memiliki keberanian untuk mengoreksi dan memodifikasi teori saintifik bila ditemukan bukti-bukti baru yang meruntuhkan teori yang telah lama dipegang.

Saya setuju dengan kritik Ioanes Rakhmat, seorang pemikir liberal Kristen Indonesia, terhadap apa yang disebutnya “cocokologi,” yaitu sebuah upaya mengutak-atik teks-teks kitab suci supaya cocok dengan sains. Pemikir kritis ini mengatakan,

Bagaimanapun juga, kita semua bisa memaklumi Paus Fransiskus, sebab gereja (dan komunitas keagamaan) apapun tidak ingin teks-teks kitab suci mereka tidak terpakai lagi. Bagaimanapun juga, para teolog akan selalu mengutak-ngutik teks-teks kitab suci supaya bisa klop dan cocok dengan sains. Dengan kata lain, gereja dan komunitas keagamaan apapun akan selalu menerapkan apa yang saya namakan *cocok-o-logi* supaya teks-teks kitab suci tetap bisa dipakai dan dogma-dogma bisa tetap dipegang, sementara

⁵ Seyyed Hossein Nasr, “Islam dan Krisis Lingkungan,” diterjemahkan oleh Abas Al-Jauhari dan Ihsan Ali-Fauzi, dalam *Islamika*, No. 3 (Januari-Maret 1994), h. 6.

⁶ Nasr, “Islam dan Krisis Lingkungan,” h. 6.

sains terus berkembang dan menyingkap makin banyak misteri alam.⁷

Apa yang dikatakan oleh Ioanes Rakhmat adalah benar sejauh kecocokan-kecocokan itu dicari-cari dengan memaksakan tafsir teks-teks Alkitab (Bibel) yang sebenarnya tidak cocok dengan teori-teori saintifik. Akibatnya, wibawa kitab suci jatuh karena tunduk kepada sains, atau lebih tepatnya, tunduk kepada tafsiran janggal akan Alkitab supaya cocok dengan teori-teori saintifik.

Kita tidak boleh melupakan bahwa otoritas Alkitab diperselisihkan dalam Kristen. Ada pandangan orakuler bahwa Alkitab adalah firman Tuhan yang langsung disampaikan kepada para penulisnya melalui pendiktean oleh Roh Kudus, sehingga sampai kepada kita dengan otoritas mutlak. Ada pula pandangan inerasi bahwa Alkitab tidak pernah salah dalam semua hal yang dibicarakannya: iman, moral, ilmu dan sejarah. Ada pula pandangan *infallibilis* bahwa Alkitab memiliki otoritas dalam hal pengetahuan tentang keselamatan, iman, kehidupan, teologi dan moral, sedang sains adalah wilayah otoritas para saintis.⁸ Ada pula pandangan konseptual bahwa Alkitab bukan wahyu tetapi kesaksian terhadap wahyu. Ada pandangan historis bahwa Alkitab adalah cerita dan catatan tentang tindakan-tindakan Tuhan dan tafsirnya; ia dipandang sebagai otoritas utama, bukan satu-satunya. Dalam pandangan ini, yang dimaksud wahyu bukan apa yang dikatakan oleh Tuhan, tetapi apa yang dilakukan oleh Tuhan.⁹ Ada pandangan kombinasi tradisional bahwa dalam praktik, tradisi lebih utama daripada

⁷ Ioanes Rakhmat, "Bagaimana Seharusnya Memperlakukan Agama-agama di Era Sains Modern?" makalah disampaikan pada Kajian Titik-Temu (KTT) dengan tema "Agama dan Ilmu Pengetahuan: Upaya Mencari Titik-Temu antara Agama dan Sains Modern," yang diselenggarakan oleh Nurcholish Madjid Society (NCMS) pada Kamis, 26 Februari 2015 di Omah Btari Sri, Jl. Ampera Raya No. 11, Kemang, Jakarta Selatan, h. 7.

⁸ Pdt. Natan Setiabudi, "Tipologi Otoritas Alkitab," dalam *Penuntun*, Buletin Gereja dan Teologi, 1/ 2 (Januari-Maret 1995), h. 159-160.

⁹ Setiabudi, "Tipologi Otoritas Alkitab," h. 161-162.

Alkitab. Ada pandangan kombinasi kanonik bahwa gereja lebih berperan daripada Alkitab sehingga otoritas gereja lebih tinggi daripada Alkitab.¹⁰

Otoritas al-Qur'an tidak dapat disamakan dengan otoritas Alkitab karena al-Qur'an disepakati oleh semua kaum Muslim sebagai kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, yang membuat kitab suci ini mereka akui mustahil mengandung kekeliruan. Al-Qur'an memiliki otoritas tertinggi dibandingkan dengan al-Sunah dan pendapat para ulama. Sedangkan otoritas Alkitab tidak disepakati oleh semua kalangan Kristen. Pandangan-pandangan yang berbeda tentang otoritas Alkitab berkembang dalam Kristen seperti dijelaskan di atas. Dalam membicarakan hubungan agama dan sains, pandangan Ioanes Rakhmat mirip dengan pandangan *infallibilis* bahwa Alkitab memiliki otoritas dalam hal pengetahuan tentang keselamatan, iman, kehidupan, teologi dan moral, sedang sains adalah wilayah otoritas para saintis.

Sisi Epistemologis

Pada kesempatan ini saya mencoba melihat kesejajaran antara agama dan sains pada sisi epistemologis. Sejauh yang saya ketahui, kesejajaran itu ditemukan antara agama mistikal dan sains modern, atau antara mistisisme dan fisika modern. Perkenankan saya meminjam analisis Fritjof Capra, seorang fisikawan, yang berusaha mencari kesejajaran-kesejajaran antara agama-agama Timur dan fisika modern. Karyanya *The Tao of Physics* sering dijadikan rujukan dan sekaligus contoh yang sangat bagus oleh para sarjana dan pemikir untuk menunjukkan kesejajaran-kesejajaran antara sains dan mistikalisme Timur.¹¹ Karya ini memperlihatkan kesejajaran-

¹⁰ Setiabudi, "Tipologi Otoritas Alkitab," h. 166-167.

¹¹ William Johnston, *Mystical Theology: The Science of Love* (London: Harper Collins Religious, 1995); Jusuf Sutanto, Bhinneka Tunggal Ika dalam Cahaya Falsafah Ying-Yang," dalam Daoed Joesoef dan Jusuf Sutanto, *Dua Renungan*

kesejajaran antara fisika modern dan mistikalisme Timur yang diwakili oleh Hinduisme, Buddhisme, dan Taoisme. Karya ini dapat mendorong dan membantu pemikir-pemikir Muslim untuk mencari kesamaan-kesamaan antara fisika modern dan Sufisme karena kesamaan-kesamaan antara Sufisme dan mistikalisme Timur. Karya Toshihiko Izutsu *Sufism and Taoism*¹² adalah contoh yang sangat bagus dari suatu kajian perbandingan yang menunjukkan kesamaan-kesamaan antara konsep-konsep filosofis kunci dalam Sufisme yang diwakili oleh Ibn 'Arabi, pada satu pihak, dan konsep-konsep filosofis kunci dalam Taoisme yang diwakili oleh Lao-tzu dan Chuang-tzu, pada pihak lain. Jika benar Sufisme dan Taoisme memiliki kesamaan-kesamaan dalam konsep-konsep filosofis kunci, Sufisme dan fisika modern juga memiliki kesamaan-kesamaan sebagaimana kesamaan-kesamaan yang dimiliki bersama oleh fisika modern dan Taoisme.

Untuk mencari kesejajaran-kesejajaran antara fisika modern dan mistikalisme, Timur Fritjof Capra berangkat dari kesejajaran epistemologis. Menurut Capra, ada dua jenis pengetahuan atau kesadaran manusia: pengetahuan rasional dan pengetahuan intuitif. Pengetahuan rasional, diperoleh melalui berpikir rasional (*rational thinking*). Berpikir rasional, yang sering juga disebut berpikir diskursif, bertumpu pada penggunaan akal. Berpikir rasional menekankan kemajemukan, diversitas, perbedaan, dan keterpisahan. Ini adalah cara berpikir “entah ini atau itu.” Adapun pengetahuan intuitif diperoleh melalui berpikir intuitif (*intuitif thinking*). Berpikir intuitif, yang sering juga disebut berpikir imaginal, menekankan penggunaan kalbu. Berpikir intuitif cenderung menekankan keesaan, keidentikan, dan pepaduan. Ini adalah cara berpikir “baik ini maupun itu,” atau “kedua-duanya.” Cara berpikir

tentang Manusia, Masyarakat dan Alam Semesta (Jakarta: CSIS, 1990), h. 74-107; Bede Griffiths, *A New Vision of Reality: Western Science, Eastern Mysticism and Christian Faith* (Springfield, Illinois: Templegate Publishers, 1989).

¹² Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Los Angeles: University of California Press, 1983).

ini menggunakan prinsip *coincidentia oppositorum* atau prinsip hubungan *yin-yang*. Meskipun fisika menekankan pengetahuan rasional dan mistikalisme Timur menekankan pengetahuan intuitif, kedua tipe pengetahuan ini terdapat dalam kedua bidang ini sekaligus. Ini berarti bahwa dalam fisika pengetahuan intuitif pun digunakan dan dalam mistikalisme pengetahuan rasional pun ditemukan. Unsur rasional dari riset sebenarnya tidak akan berguna bila tidak dilengkapi oleh intuisi yang memberi para ilmuwan pemahaman-pemahaman baru dan membuat mereka kreatif. Pemahaman-pemahaman intuitif, bagaimanapun, tidak akan berguna bagi fisika kecuali bila pemahaman-pemahaman itu dapat dirumuskan dalam kerangka matematis yang konsisten, yang dilengkapi oleh suatu interpretasi dengan bahasa yang jelas.¹³

Fritjof Capra mengatakan bahwa para mistikus Timur mengungkapkan pengetahuan mereka dengan kata-kata dengan bantuan mitos-mitos, simbol-simbol, gambaran-gambaran puitis atau pernyataan-pernyataan paradoksikal, sedangkan para fisikawan modern mengungkapkan pengetahuan mereka dengan model-model dan teori-teori verbal. Model-model dan teori-teori verbal mesti tidak akurat. Model-model dan teori-teori itu adalah imbalan mitos-mitos, simbol-simbol, gambaran-gambaran puitis Timur. Baik para mistikus Timur maupun para fisikawan modern menyadari benar keterbatasan bahasa dan berpikir “linear.”¹⁴ Pikiran mempunyai peranan yang amat penting dalam mengonstruksi realitas. Capra mengatakan bahwa teori kuantum menunjukkan bahwa “struktur-struktur dan fenomena-fenomena yang kita amati di alam tidak lain daripada ciptaan pikiran kita yang mengukur dan mengategorisasi.”¹⁵ Teori kuantum menjelaskan bahwa fenomena-fenomena hanya dapat dipahami sebagai hubungan-hubungan dalam suatu rantai proses, yang berujung pada kesadaran pengamat. Capra mengutip kata-kata

¹³ Fritjof Capra, *The Tao of Physics* (Boston: New Science Library, 1995), h. 31.

¹⁴ Capra, *The Tao of Physics*, h. 44.

¹⁵ Capra, *The Tao of Physics*, h. 277.

Eugene Wigner, “Tidaklah mungkin merumuskan hukum-hukum [teori kuantum] dalam suatu cara yang sepenuhnya konsisten tanpa merujuk pada kesadaran.”¹⁶

Karakteristik epistemologis fisika modern dan mistisisme Timur ini memiliki kesamaan dengan karakteristik epistemologis Sufisme bahwa apa yang diketahui diwarnai oleh siapa yang mengetahui. Dengan mengutip kata-kata al-Junaid, seorang Sufi besar dari Baghdad, Ibn ‘Arabi berkata; “Warna air adalah warna bejana yang ditempatinya” (*Lawn al-mā’ lawn inā’ihi*).¹⁷ Bagi Ibn ‘Arabi, karakteristik ini berlaku tidak hanya bagi pengetahuan tentang alam, tetapi juga, bahkan terutama, bagi pengetahuan tentang Tuhan sehingga pengetahuan tentang Tuhan lebih merupakan sangkaan (*zhann*) daripada pengetahuan. Itulah sebabnya mengapa Tuhan melalui sebuah hadis qudsi berkata: “Aku adalah dalam sangkaan hamba-Ku tentang Aku” (*Anā’inda zhann ‘abdi bi*).¹⁸ Tuhan disangka, bukan diketahui. Dengan kata lain, Tuhan hanya dalam sangkaan manusia, bukan dalam pengetahuannya. Tuhan tidak diketahui dan tidak dapat diketahui. Menarik untuk memperhatikan lanjutan firman Tuhan dalam hadis qudsi tadi, yaitu: “Maka hendaklah ia [sang hamba] bersangka baik tentang Aku” (*Fal-yazhunn bi khayran*). Tuhan menyuruh agar kita bersangka baik tentang Dia dalam setiap keadaan dan melarang kita bersangka buruk tentang Dia.

Benar bahwa kita dapat menemukan kesejajaran epistemologis antara Sufisme dan fisika modern, tetapi kita tidak boleh lupa bahwa kita juga dapat menemukan perbedaan antara keduanya. Sufisme sebagai pengalaman spiritual melahirkan bukan hanya pengetahuan wilayah akal tetapi juga pengetahuan wilayah di luar akal. Sains kealaman seperti fisika tidak pernah melahirkan pengetahuan

¹⁶ Capra, *The Tao of Physics*, h. 300.

¹⁷ Ibn ‘Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, diedit oleh Abu al-‘Ala’ ‘Afifi, 2 bagian (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1980), 1:225-226.

¹⁸ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 9 volume [volume 9 khusus untuk indeks], diedit oleh Ahmad Syams al-Din (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006), 8: 236.

wilayah di luar akal; ia melahirkan hanya pengetahuan wilayah akal, yang objeknya terbatas pada wilayah empiris.

Untuk menjelaskan perbedaan antara dua wilayah ini saya menggunakan konsep 'Ayn al-Qudlat, seorang Sufi martir dari Persia. Pola berpikir 'Ayn al-Qudlat dicirikan oleh prinsip fundamental yang membedakan antara dua wilayah: "wilayah akal" (*thawr al-'aql*) dan "wilayah di luar akal" (*thawr warā' al-'aql*). Problem apapun yang dibicarakan, bagi 'Ayn al-Qudat, selalu dan mesti dikembalikan kepada prinsip fundamental ini. Toshihiko Izutsu mengatakan bahwa konsep-konsep kunci 'Ayn al-Qudat tidak dapat dijelaskan tanpa bantuan prinsip ini. Masing-masing dari dua wilayah ini harus dipahami sebagai (1) suatu keadaan subjektif kesadaran dan (2) suatu keadaan objektif realitas, meskipun 'Ayn al-Qudat tidak membedakan antara suatu keadaan subjektif kesadaran dan suatu keadaan objektif realitas. Dalam suatu pengertian tertentu, ia dibenarkan untuk melakukan yang demikian itu karena sebagai seorang Sufi ia tidak melihat perbedaan hakiki antara subjek dan objek, dan karena, dalam suatu dunia di mana keadaan subjektif kesadaran adalah keadaan objektif realitas, tidak bisa ada ketidaksesuaian antara epistemologi dan metafisika.¹⁹

Penting diperhatikan bahwa 'Ayn al-Qudat sama sekali tidak mengabaikan akal. Ia menempatkan akal pada tempatnya. Ia menyadari bahwa akal mempunyai fungsi penting dalam kehidupan manusia dan karena itu baginya akal mempunyai wilayah sendiri yang harus dipertahankan. Ia menggambarkan "wilayah akal" dan "wilayah di luar akal" sebagai dua daerah berdampingan, yang kedua bertalian dengan yang pertama. Ia mengatakan bahwa "bata-batas terakhir wilayah akal berhubungan dengan batas-batas pertama wilayah di luar akal."²⁰ Ini berarti bahwa tingkat terakhir "wilayah

¹⁹ Toshihiko Izutsu, "The Concept of Perpetual Creation in Islamic Mysticism and Zen Buddhism," dalam Seyyed Hossein Nasr, ed., *Mélanges offerts à Henry Corbin* (Tehran: McGill University, 1977), h. 126-127.

²⁰ 'Ayn al-Qudlat al-Hamadzani, *Zubdat al-Haqā'iq*, ed. 'Afif 'Usayran (Tehran: Penerbit Universitas Tehran, 1962), h. 35.

akal” pada dirinya adalah tingkat pertama “wilyah di luar akal,” sehingga orang-orang yang telah mencapai batas terjauh “wilayah akal” dengan berusaha habis-habisan menggunakan segala daya sajalah yang mampu melangkah ke dalam wilayah daya transrasional jiwa. Wilayah yang terakhir ini menyingkapkan dirinya kepada manusia ketika, pada ujung kekuatan rasionalnya, seberkas cahaya yang menyinari secara penuh tiba-tiba muncul di dalam batinnya.²¹ Munculnya “cahaya dalam batin” (*al-nūr fi al-bāthin*)²² mengubah visi tentang dunia kepada sesuatu yang tidak pernah dipikirkan oleh manusia. Ia sekarang adalah seorang ‘*ārif* (Sufi, orang yang memiliki makrifah) padahal ia adalah — dibatasi dalam “wilayah akal” — seorang ‘*ālim* (filsuf, orang yang memiliki ilmu). Istilah ‘*ārif* dipakai untuk menyebut seorang manusia yang dengan bantuan “cahaya dalam batin” mengetahui yang tersembunyi, yaitu bangunan trans-empiris segala sesuatu. Untuk selanjutnya, filsafatnya, jika ia berfilsafat juga, akan dicirikan oleh visi ganda tentang dunia — dunia sebagaimana ia tampak kepada manusia itu sebagai seorang ‘*ālim* atau seorang pemikir rasional dan dunia yang sama sebagaimana ia menyingkapkan dirinya kepada manusia yang sama sebagai seorang ‘*ārif*. Ciri utama pemikiran ‘Ayn al-Qudat dapat dijelaskan dari sudut jenis visi ganda ini tentang dunia.²³

“Wilayah akal” sebagai keadaan batini subjek berarti fungsi rasional dan analitis dari akal yang dilakukan atas dasar benda-benda yang dilengkapi dengan pengalaman indra. Secara objektif, “wilayah akal” berarti dunia empiris, dimensi fenomenal realitas, yang di dalamnya akal memenuhi peranan alamiahnya. “Wilayah di luar akal,” yang menempati posisi kunci dalam sistem ‘Ayn al-Qudat, jika dilihat sebagai suatu keadaan subjektif kesadaran, berarti lapisan terdalam kesadaran, yang di dalamnya jiwa manusia yang

²¹ Toshihiko Izutsu, “Creation and Timeless Order of Things: A Study in the Mystical Philosophy of ‘Ayn al-Qudât,” *The Philosophical Forum*, 4, 1 (1972): 126.

²² ‘Ayn al-Qudlat, *Zubdat al-Haqâ’iq*, h. 26-27.

²³ Izutsu, “Creation and Timeless Order of Things,” h. 126.

kehilangan sifat manusiawinya sendiri mulai mengadakan kontak langsung dengan tatanan “ilahi” segala sesuatu. “Wilayah di luar akal,” jika dilihat sebagai suatu keadaan objektif realitas, berarti tatanan “ilahi” segala sesuatu, yaitu dimensi trans-rasional dan supra-indrawi dari realitas, yang akan menampakkan dirinya hanya kepada kesadaran seorang Sufi dalam kontemplasi yang dalam.²⁴

Pembedaan antara “wilayah akal” dan “wilayah di luar akal” bukanlah sesuatu yang baru. Pembedaan antara dua wilayah ini telah lazim di kalangan para filsuf dan Sufi sebelumnya. Lalu, apa yang orisinal dari pembedaan yang dibuat oleh ‘Ayn al-Qudat? Toshihiko Izutsu melihat bahwa yang benar-benar orisinal dari ‘Ayn al-Qudat adalah fakta bahwa setiap konsep utama teologi Islam secara konsisten dan sistematis diberi sebuah interpretasi ganda dari sudut pembedaan antara “wilayah akal” dan “wilayah di luar akal,” sehingga ide yang satu dan sama muncul dalam pemikiran ‘Ayn al-Qudat dalam dua bentuk yang berbeda sama sekali sesuai dengan dua segi rujukan yang berbeda itu.²⁵ Jadi setiap konsep utama dalam sistem ‘Ayn al-Qudat ditafsirkan dari dua sisi: “wilayah akal” dan “wilayah di luar akal.”

Sains tidak akan mampu menjangkau wilayah metafisis, yang merupakan “wilayah di luar akal,” karena wilayahnya adalah wilayah fisis, empiris, yang merupakan “wilayah akal.” Karena itu, para saintis tidak perlu menggunakan sains untuk menolak adanya Tuhan, Sang Perancang Akbar dan Pencipta alam semesta sebagaimana juga tidak perlu menggunakan sains sebagai jalan untuk mengetahui adanya Tuhan. Tuhan Yang Transenden di luar jangkauan sains. Yang Tidak Terbatas tidak bisa ditangkap oleh yang terbatas.

Pengetahuan saintifik, atau pengetahuan yang diperoleh melalui sains, adalah pengetahuan yang terbatas pada wilayah fisis, empiris, yang merupakan “wilayah akal.” Objek pengetahuan saintifik adalah alam fisis yang dapat ditangkap oleh pancaindra. Sedangkan pengetahuan keagamaan, atau pengetahuan yang diperoleh melalui

²⁴ Izutsu, “The Concept of Perpetual Creation,” h. 127.

²⁵ Izutsu, “The Concept of Perpetual Creation,” h. 127.

agama (termasuk pengetahuan yang diperoleh melalui wahyu), adalah pengetahuan yang mencakup bukan hanya wilayah fisis, yang merupakan “wilayah akal,” tetapi juga dan terutama wilayah metafisis, yang merupapakan “wilayah di luar akal.” Objek pengetahuan keagamaan mencakup alam lahir, alam fisis, yang dapat ditangkap oleh pancaindra, dan alam batin, yang tidak bisa ditangkap oleh pancaindra. Di sini kita melihat bahwa realitas yang bisa dijangkau oleh pengetahuan saintifik berbeda dengan realitas yang bisa dijangkau oleh pengetahuan keagamaan.

Realitas sebagai objek yang diacu, ditafsirkan, dimaknai, dipahami, atau dilukiskan oleh sains berbeda dengan realitas sebagai objek yang diacu, ditafsirkan, dimaknai, dipahami, atau dilukiskan oleh agama. Cukup membingungkan ketika Husain Heriyanto mengatakan,

Ditinjau dari perspektif ontologis (sains dan agama sama-sama mengacu pada realitas), ia termasuk tipologi Integrasi karena ia memahami evolusi sebagai sebuah cara Tuhan mencipta. Ditinjau dari perspektif epistemologis (sains dan agama merupakan dua cara memahami realitas yang sama), maka ia tergolong berpandangan Dialog. Dari perspektif metodologis (sains dan agama menggunakan bahasa dan metode yang berbeda), ia termasuk berpandangan Independensi.²⁶

Kata kunci “realitas” pada perkataan dalam kurung — “(sains dan agama sama-sama mengacu pada realitas)” dan “(sains dan agama merupakan dua cara memahami realitas yang sama)” — cenderung menggiring para pembaca pada pengertian bahwa realitas yang diacu dan dipahami oleh sains dan agama adalah sama. Padahal realitas yang

²⁶ Husain Heriyanto, “Pemetaan Hubungan Sains dan Agama dalam Perspektif Kemanusiaan,” makalah yang disampaikan pada Kajian Titik-Temu (KTT) ke-29, yang bertema “Upaya Mencari Titik-titik Temu Agama dan Sains Modern,” yang diselenggarakan oleh Nurcholish Madjid Society (NCMS), pada Kamis, 26 Februari 2015, di Omah Betari Sri, Jalan Ampera Raya No. 11, Kemang, Jakarta Selatan, h. 10; Lihat pula table 2, h. 11.

diacu dan dipahami oleh sains berbeda dengan realitas yang diacu dan dipahami oleh agama. Tidak bisa dikatakan bahwa realitas yang diacu dan dipahami oleh sains dan agama adalah sama karena dua bidang ini berbeda baik pada sisi epistemologis maupun pada sisi ontologis. Realitas (sisi ontologis sains dan agama) yang berbeda ditangkap oleh pengetahuan (sisi epistemologis sains dan agama) yang berbeda. Perbedaan antara sains dan agama justru terlihat sangat jelas pada sisi ontologis dan sisi epistemologis. Seperti dikatakan di atas, wilayah sains, yang merupakan “wilayah akal,” berbeda dengan wilayah agama, yang merupakan “wilayah di luar akal,” pada dua sisi ini.

Apa yang dimaksud dengan “realitas” dalam kutipan di atas? Realitas metafisis atau realitas fisis? Realitas transenden atau realitas empiris? Dalam tasawuf mazhab Ibn ‘Arabi, misalnya, realitas transenden (sering pula ditulis dengan huruf besar “Realitas Transenden” [*Transcendent Reality*]) adalah *al-Haqq* (sering diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris *the Reality* atau *the Real*) adalah satu-satunya wujud hakiki, sedangkan alam (dan segala sesuatu di dalamnya) tidak lebih daripada lokus penampakan diri (*tajalli*) *al-Haqq*. Doktrin yang disebut *wahdat al-wujud* ini menegaskan bahwa tidak ada sesuatu pun dalam wujud kecuali Tuhan (*al-Haqq*); yang ada hanya Wujud Yang Esa, yaitu Tuhan. Segala sesuatu selain Tuhan tidak ada pada dirinya; ia hanya ada sebagai teofani atau penampakan diri (*tajalli*) Tuhan. Alam adalah ekspresi atau manifestasi Tuhan. Realitas Transenden sebagai objek pengetahuan Sufi jelas berbeda dengan realitas fisis sebagai objek pengetahuan saintifik.

Pada sisi epistemologis dan sisi ontologis, masalah ilmiah berbeda dengan masalah filosofis karena masing-masing memiliki wilayah yang berbeda. Ian Barbour adalah benar ketika mengkritik materialisme ilmiah (*scientific materialism*), yang meyakini bahwa metode ilmiah adalah satu-satunya metode pengetahuan yang sah. Ia mengatakan,

Menurut penilaian saya, penulis-penulis ini [para pendukung materialisme ilmiah] telah gagal membedakan masalah *keilmuan* dengan masalah *filosofis*. Ilmuwan-ilmuwan ini, melalui tulisan-

tulisan populer, cenderung memaksakan otoritas sains ke [dalam] bidang-bidang-bidang yang bukan wilayah sains. Teisme dan materialisme merupakan sistem kepercayaan alternatif yang keduanya mengklaim untuk menjelaskan seluruh realitas. Dalam epistemologi mereka, penulis-penulis ini berasumsi bahwa metode ilmiah merupakan satu-satunya sumber pengetahuan yang dapat dipercaya — asumsi yang disebut oleh para pengkritiknya sebagai saintisme (*scientism*).²⁷

Masih terkait dengan masalah hubungan sains dan agama, khususnya pada sisi epistemologis dalam kaitannya dengan sisi ontologis. Kehati-hatian dalam menilai tipe hubungan sains dan agama sangat diperlukan. Husain Heriyanto gegabah menilai tipe Independensi seperti terlihat dalam perkataannya yang dikutip berikut:

Tipologi Independensi juga berhubungan erat dengan modus pandangan kemanusiaan, yaitu pandangan yang berwatak pragmatis. Bagi mereka, pemilahan yang tajam dan eksklusif antara sains dan agama telah cukup mengamankan atau melegitimasi mereka untuk menjalani hidup tanpa perlu pertanggungjawaban pilihan pandangan dunia. Mereka berpandangan bahwa adalah tidak perlu mencari modus pengetahuan yang menggambarkan realitas; cukuplah pengetahuan itu, baik sains maupun agama, bermanfaat praktis dalam kehidupan sehari-hari. “Hiduplah dengan tarikan napas, bukan dengan refleksi pikiran yang memusingkan itu,” demikian semboyan kaum pragmatis-instrumentalistik.²⁸

Penilaian bahwa “Tipologi Independensi” [saya kira yang lebih tepat: Tipe Independensi] adalah pandangan yang “berwatak

²⁷ Ian G. Barbour, *Juru Bicara Tuhan: Antara Sains dan Agama*, diterjemahkan oleh E.R. Muhammad (Bandung: Mizan, 2002), h. 59-60.

²⁸ Heriyanto, “Pemetaan Hubungan Sains dan Agama,” h. 14

pragmatis” adalah penilaian terburu-buru tanpa bukti historis. Seharusnya penilaian ini disertai oleh bukti historis. Tidak disebutkan nama-nama para pendukung tipe Independensi ini dan pandangan-pandangan mereka yang tertuang dalam tulisan-tulisan atau ucapan-ucapan lisan mereka. Seakan-akan mereka “menjalani hidup tanpa pertanggungjawaban pilihan pandangan dunia.” Terkait dengan masalah epistemologis dan masalah ontologis dikatakan, “Mereka berpandangan bahwa adalah tidak perlu mencari *modus pengetahuan yang menggambarkan realitas* [huruf miring oleh KAN]; cukuplah pengetahuan itu, baik sains maupun agama, bermanfaat praktis dalam kehidupan sehari-hari.” Seakan-akan tipe Independensi melahirkan pendangkalan agama karena mengabaikan “*modus pengetahuan yang menggambarkan realitas.*” Seakan-akan tipe Independensi adalah pilahan keliru yang membuat orang menempuh cara beragama asal jadi.

Sejauh mana kaitan “menjadi religius” (*being religious*) dan “menjadi ilmiah” (*being scientific*)? Apakah kaitan kedua sikap ini besar atau kecil? Banyak orang menyangkal agama karena menganggap agama sebagai penghalang kemajuan sains dan sebagai “barang usang” yang tidak berguna lagi. Namun banyak pula ilmuwan yang tetap beragama. Varadaraja V. Raman, seorang fisikawan yang tetap menghargai Hinduisme tradisional, mengatakan, “Tetapi ada pula para ilmuwan, yang Kristen, yang Yahudi, yang Muslim, dan yang lain-lain, yang sangat religius. Menjadi religius dan menjadi ilmiah kecil kaitannya satu sama lain.”²⁹ Raman sendiri membuktikan bahwa dirinya adalah seorang fisikawan yang jalan hidupnya sangat dipengaruhi oleh Hinduisme tradisional, yang mengakui mengalami kesulitan dalam mendamaikan pandangan-pandangan dunia Hindu tertentu dengan hasil-hasil penemuan sains modern.³⁰

²⁹ Varadaraja V. Raman, “Traditional Hinduism and Modern Science,” dalam *Bringing Science and Religion*, edited by Ted Peters and Gaymon Bennett (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 2003), h. 194.

³⁰ Raman, “Traditinal Hinduism and odern Science,” h. 184.

Saya kira nilai kemanusiaan, nilai humanis, dan begitu juga nilai religius, tidak bisa diukur dengan empat tipe pandangan hubungan sains dan agama. Lebih keliru bila nilai kemanusiaan direduksi menjadi nilai tipe pandangan hubungan sains dan agama yang dianggap sebagai yang ideal. Orang bisa menjadi humanis bila ia menghargai nilai kemanusiaan dan berbuat baik dengan perbuatan yang bermanfaat bagi sesama manusia. Bukankah Nabi Muhammad *saw*, yang pada masa hidupnya sains belum maju seperti sekarang, bersabda, “Sebaik-baik manusia adalah yang paling bermanfaat di antara mereka.” Di mata Tuhan, manusia yang paling mulia adalah “yang paling betakwa” (Q 49: 13).

Tentang Penciptaan Alam Semesta

Dukungan Ioanes Rakhmat terhadap penjelasan sains tentang asal-usul alam semesta terlalu berlebihan, bahkan cenderung “mencoreng” penjelasan itu dengan mengutip Stephen Hawking, yang dengan tegas menyimpulkan bahwa peristiwa permulaan alam raya menyingkirkan adanya Sang Perancang [ilahi]. Ioanes mengatakan, “Thwal bagaimana jagat raya ada, kini bisa dijelaskan sepenuhnya oleh sains, tanpa melibatkan teologi apapun.” Lalu ia mengajak para pembaca menyimak apa yang dikatakan oleh Stephen Hawking sebagai berikut:

Peran yang dimainkan sang waktu pada permulaan jagat raya adalah, aku percaya, kunci terakhir untuk menyingkirkan keperluan adanya suatu Perancang Akbar [ilahi], dan untuk menyingkapkan bagaimana jagat raya menciptakan dirinya sendiri [lewat fluktuasi quantum]... Waktu itu sendiri haruslah akhirnya berakhir. Anda tidak dapat tiba di suatu waktu sebelum *big bang*, karena tidak ada sang waktu sebelum *big bang*. Kita akhirnya menemukan sesuatu yang tidak memiliki suatu penyebab karena tidak ada waktu bagi suatu penyebab untuk ada di dalamnya. Bagiku, ini berarti tidak ada kemungkinan bagi adanya suatu

pencipta [ilahi] berhubung tidak ada waktu bagi suatu pencipta untuk dulu ada. Karena waktu itu sendiri dimulai pada momen *big bang*, maka *big bang* itu sendiri adalah suatu kejadian yang tidak dapat disebabkan atau diciptakan oleh seseorang atau suatu hal apapun.... Maka, ketika orang bertanya kepadaku apakah suatu allah telah menciptakan jagat raya, aku katakan kepada mereka bahwa pertanyaan mereka itu sendiri tidak punya makna. Waktu belum ada sebelum *big bang*, dengan demikian tidak ada waktu bagi Allah untuk membuat jagat raya di dalamnya. Ini bak bertanya arah menuju pinggir Bumi. Planet Bumi itu suatu bulatan. Sebagai bulatan, Bumi tidak punya suatu tepi, alhasil mencari tepi Bumi adalah suatu usaha yang sia-sia.³¹

Pernyataan Ioanes Rakhmat, “Ihwal bagaimana jagat raya ada, kini bisa dijelaskan *sepenuhnya* [huruf miring oleh KAN] oleh sains, tanpa melibatkan teologi apapun,” menimbulkan kesan bahwa penjelasan sains tentang bagaimana jagat raya ada seakan-akan “*sepenuhnya*” memadai. Menurut saya, peristiwa permulaan ada jagat raya tidak bisa dijelaskan “*sepenuhnya*” dengan pasti dan tidak bisa diverifikasi secara positif karena kapan peristiwa itu terjadi hanya “perkiraan” sekitar ribuan, jutaan, atau miliaran tahun dan peristiwa itu tidak akan pernah berulang. Perhatikan apa yang ditulis oleh Ioanes Rakhmat sebagai berikut: “Bagi sains, Adam dan Hawa dalam teks-teks kitab Kejadian tidak pernah ada, dan yang ada adalah Adam dan Hawa hasil evolusi milyaran tahun dari semula hanya molekul-molekul DNA, yang bermuara pada kemunculan homo sapiens 300 ribu tahun lalu, bukan di Taman Eden, tetapi di Afrika Selatan, atau pada kemunculan spesies hominid, moyang terdekat homo sapiens, 400 ribu tahun lalu.”³²

³¹ Rakhmat, “Bagaimana seharusnya,” h. 6-7, yang mengutip pemaparan Stephen Hawking dalam video Discovery Channel Curiosity SO1EO1, *Did God Create the Universe? Compelling Explanations*, tayangan perdana 7 Agustus 2011, pada <https://www.youtube.com/watch?v=fmYlbqtAYOQ&feature=youtu.be>.

³² Rakhmat, “Bagaimana seharusnya,” h. 8.

Saya meyakini bahwa kapan persisnya peristiwa itu tidak bisa ditentukan secara persis dan pasti. Ungkapan “milyaran tahun,” “300 ribu tahun lalu,” dan “400 ribu tahun lalu” adalah “perkiraan” spekulatif tetapi mempesona. Jadi teori evolusi dan *big bang* yang diakui sebagai teori saintifik sebenarnya lebih tepat disebut “teori pseudo-saintifik.” Bagi saya, baik teori kreasionis maupun teori evolusi, keduanya bersifat spekulatif, bukan empiris. “Jejak-jejak” peristiwa itu yang dianggap sebagai bukti-bukti bisa dilihat sekarang secara empiris, tetapi kapan dan bagaimana peristiwa itu terjadi tidak lebih daripada “perkiraan” yang sifatnya spekulatif. Sebaiknya kita mengakui keterbatasan agama dan sains dalam menjelaskan masalah ini.

Namun demikian, tidak ada salahnya jika saya menampilkan teori Sufi ‘Ayn al-Qudlat tentang penciptaan alam untuk memperkaya wawasan kita. Ini bukan teori saintifik tetapi teori mistiko-filosofis. “Penciptaan” (*khalq, ijād*) adalah salah satu konsep paling penting dalam pemikiran Islam. ‘Ayn al-Qudat menyetujui pandangan para teolog dan filsuf bahwa alam diciptakan oleh Tuhan. Alam adalah “baru” (*hādits*) sedangkan Tuhan adalah “kadim” (*qadīm*). Menurut ‘Ayn al-Qudat, yang dimaksud dengan “baru” adalah apa yang mempunyai permulaan dalam waktu dan yang dimaksud dengan “kadim” adalah apa yang tidak mempunyai permulaan dalam waktu.³³ Penciptaan dalam konteks ini dapat diartikan sebagai sebuah proses bagaimana sesuatu diadakan pada suatu titik waktu tertentu. Menurut ‘Ayn al-Qudat, “baru” dapat pula diartikan sebagai apa yang membutuhkan sebab khusus untuk adanya, sedangkan “kadim” dapat pula diartikan sebagai apa yang tidak membutuhkan sebab apapun untuk adanya.³⁴ Penciptaan dalam konteks ini dapat diartikan sebagai sebuah proses bagaimana sesuatu yang semula tidak ada menjadi ada melalui aktivitas Sebabnya. Penciptaan, baik dalam konteks pertama maupun dalam konteks kedua, adalah sebuah peristiwa yang terkait dengan waktu.

³³ ‘Ayn al-Qudlat, *Zubdat al-Haqâ’iq*, h.12.

³⁴ ‘Ayn al-Qudlat, *Zubdat al-Haqâ’iq*, h.17.

Alam yang diciptakan oleh Tuhan adalah alam fenomenal atau empiris yang dapat diindra. Karena itu, penciptaan dalam arti ini termasuk pada “wilayah akal.”

Yang lebih fundamental bagi ‘Ayn al-Qudat bukanlah penciptaan dalam arti ini, yang termasuk pada “wilayah akal,” tetapi yang lebih fundamental baginya adalah ide tentang peristiwa yang sama dari sudut “wilayah di luar akal.” Sufi martir ini memandang Yang Absolut (atau Tuhan) sebagai Sumber utama segala sesuatu yang ada. Ide bahwa Yang Absolut adalah Sumber utama segala sesuatu yang ada dapat dipahami melalui “wilayah akal.” Ide ini dari sudut “wilayah akal” berarti bahwa alam adalah produk aktivitas penciptaan yang dilakukan oleh Tuhan. Alam yang diciptakan adalah alam empiris yang terkait dengan waktu. Segala sesuatu terjadi dalam waktu. Jadi ide ini tidak dapat dilepaskan dari dimensi waktu. Tetapi ide yang sama, yaitu bahwa Yang Absolut adalah Sumber utama segala sesuatu yang ada, dari sudut “wilayah di luar akal” dipahami dengan bentuk yang sama sekali berbeda dengan bentuk ide “penciptaan” yang dipahami dari sudut “wilayah akal” sebagaimana biasa dipahami para teolog dan filsuf. Perbedaan ini muncul karena fakta bahwa “wilayah di luar akal” adalah wilayah metafisis yang tidak terkait dengan dimensi waktu. “Wilayah di luar akal” adalah wilayah di luar waktu. Dalam wilayah ini tidak ada tempat bagi ide penciptaan yang melibatkan konsep waktu. Dalam wilayah ini, ungkapan “sebelum penciptaan alam” dan ungkapan “setelah penciptaan alam” tidak berlaku karena kedua ungkapan ini berlaku bagi ide penciptaan dari sudut “wilayah akal.”

Dalam “wilayah di luar akal,” ide bahwa Tuhan adalah Sumber utama segala sesuatu yang ada berarti bahwa Tuhan “beserta” (*ma‘a*) segala sesuatu. Ide ini, yang disebut ‘Ayn al-Qudat “kebesertaan Allah” (*ma‘iyyat Allāh*), adalah salah satu poin utama dalam sistem metafisika ‘Ayn al-Qudat. Ciri terpenting “wilayah di luar akal” adalah abadi, melampaui waktu, dan di luar waktu. Tidak ada perkembangan temporal; tidak ada permulaan dan tidak ada akhir bagi apa pun. Tidak ada rentetan atau pergantian temporal

antara segala sesuatu; mustahil untuk berbicara tentang sesuatu yang ada sebelum dan setelah sesuatu yang lain. Dalam dimensi di luar waktu, segala sesuatu dicirikan oleh jarak eksistensial yang sama dengan Tuhan, Sumber terdasar eksistensi. Tuhan adalah “beserta” segala sesuatu, yaitu segala sesuatu dalam dimensi ini mempertahankan secara persis jarak ontologis yang sama dengan Tuhan. Segala sesuatu ditatap pada taraf ini sebagai yang ada secara bersama dalam daerah wujud yang abadi (yang melampaui waktu), kata Toshihiko Izutsu, persis seperti beratus-ratus dan beribu-ribu gunung yang dikatakan Dogen (1200-1253), seorang mistikus Jepang dan pendiri Buddhisme Zen Soto, tampak semuanya secara serempak bagi mata seorang manusia yang memandang gunung-gunung itu dari puncak gunung tertinggi. Tetapi, sebelum orang itu mencapai puncak gunung tertinggi itu, yaitu ketika ia masih berkeliling di daerah pegunungan itu, memanjat gunung-gunung naik dan turun satu gunung setelah yang lain, hanya bagian terkecil dari daerah pegunungan itu, barangkali satu gunung tunggal paling banyak, tampak dalam penglihatannya. Lagi pula, pemandangan berubah dari saat ke saat, karena pada setiap saat ia berada pada hubungan khusus dan unik dengan keseluruhan pemandangan itu.³⁵

Perumpamaan ini, kata Toshihiko Izutsu, dapat diterapkan dengan tepat pada situasi metafisis segala yang ada sebagaimana dipahami oleh ‘Ayn al-Qudat, karena dalam pandangan Sufi ini, segala sesuatu yang juga ada secara bersama dalam “wilayah di luar akal” dalam daerah wujud yang abadi, yang diam dan tidak bergerak secara abadi, tiba-tiba mulai muncul dalam suatu keadaan perubahan terus-menerus, saat kita memindahkan atau memproyeksikan gambar-gambar segala sesuatu yang ada itu ke dalam layar “wilayah akal (dan indra)”. Pada dimensi perkembangan dan pergantian temporal ini, segala sesuatu bergerak dan berubah secara konstan dan terus-menerus. Ini terjadi, menurut ‘Ayn al-Qudat, karena fakta bahwa pada dimensi ontologis yang dikuasai

³⁵ Izutsu, “The Concept of Perpetual Creation,” h. 129-130.

oleh Waktu, hubungan masing-masing dari segala sesuatu itu dengan Sumber wujudnya berubah secara konstan. Pada setiap saat hubungan itu berbeda dengan hubungan pada saat-saat yang lain. Hubungan ontologis yang satu dan sama tidak pernah berlangsung untuk dua saat yang bergantian. Ini berarti bahwa bagi 'Ayn al-Qudat masing-masing dari segala sesuatu terus menerima suatu wujud baru pada setiap saat.³⁶

Ketika menjelaskan peristiwa ontologis ini, 'Ayn al-Qudat menggunakan perumpamaan penerangan bumi oleh cahaya matahari. Sufi ini mengatakan bahwa penerangan bumi oleh cahaya matahari memerlukan suatu hubungan khusus antara bumi dan matahari. Andai kata hubungan itu berhenti, niscaya kesiapan bumi untuk menerima cahaya matahari akan hilang. Jika hubungan antara keduanya berkesinambungan, niscaya penerimaan bumi terhadap cahaya matahari akan berkesinambungan. Dengan ukuran kesinambungan hubungan itulah penerimaan itu berkesinambungan.³⁷ Perumpamaan ini menunjukkan bahwa hubungan antara bumi dan matahari selalu berubah. Tetapi mata kita tertipu ketika melihat hubungan itu yang kelihatannya tetap dan tidak berubah. Padahal hubungan itu berganti setiap saat. Cahaya matahari yang diterima oleh bumi yang kelihatannya satu dan sama sebenarnya berubah setiap saat. Sebenarnya cahaya baru muncul pada setiap saat dan hilang pada saat berikutnya. Setiap kali muncul cahaya baru, yang kemudian hilang, disusul oleh cahaya baru lain, yang kemudian juga hilang dan disusul oleh cahaya baru lain, yang kemudian hilang dan disusul oleh cahaya baru lain, yang kemudian hilang, dan begitu seterusnya tanpa henti-hentinya. Dengan demikian, hubungan antara keduanya selalu pula berubah setiap saat.

Tidak diragukan bahwa penerangan “sesuatu yang tidak ada” (*al-ma'dūm*) oleh “cahaya wujud” (*nūr al-wujūd*) memerlukan suatu hubungan khusus antara “sesuatu yang tidak ada itu” dan “kekuasaan

³⁶ Izutsu, “The Concept of Perpetual Creation,” h. 130.

³⁷ 'Ayn al-Qudlat, *Zubdat al-Haqâ'iq*, h. 60.

azali” (*al-qudrah al-azaliyyah*). Jika hubungan itu berkesinambungan, maka penerimaan “sesuatu yang tidak ada” itu terhadap penerangan cahaya kekuasaan itu juga berkesinambungan. Jika hubungan itu berhenti, maka penerimaan itu juga berhenti. Dengan ukuran kesinambungan itu, penerimaan itu berkesinambungan.³⁸ Alam sebenarnya tidak mempunyai wujud. Wujudnya datang dan hilang, menjadi dan hancur, secara terus menerus. Penerimaan wujud oleh alam secara terus-menerus dari “cahaya wujud” dimungkinkan semata-mata atas dasar suatu hubungan khusus antara alam dan Sumber utama wujud, yaitu Tuhan. Hubungan wujudiah itu pada setiap saat berbeda sama sekali dengan hubungan-hubungan wujudiah lain, baik yang mendahuluinya maupun yang menyusulnya. Ini berarti bahwa alam diciptakan setiap saat secara terus-menerus. Penciptaan berkesinambungan ini kemudian disebut “penciptaan baru” (*khalq jadīd*).

Yang menarik untuk dicatat adalah bahwa sebelum Ibn al-‘Arabi ide “penciptaan baru” ini telah dianut oleh ‘Ayn al-Qudat dan ide ini adalah suatu visi metafisis khas yang lahir dari pengalaman mistikal pribadinya, yang karena itu tidak boleh dikacaukan dengan atomisme para teolog Asy‘ariyyah. Meskipun kedua teori ini serupa satu sama lain, teori ‘Ayn al-Qudat, yang merupakan suatu penyajian langsung dari fakta kesadaran mistikal, berbeda secara kualitatif dengan atomisme para teolog Asy‘ariyyah yang berdasar pada analisis rasional murni tentang cara wujud segala sesuatu. Ide “penciptaan baru” ini kemudian dirumuskan dengan lebih sempurna oleh Ibn al-‘Arabi. ‘Ayn al-Qudat memang tidak menggunakan istilah teknis “penciptaan baru” yang terdapat dalam al-Qur’an untuk menunjukkan ide ini. Tetapi ia telah merintis ide ini. Ibn al-‘Arabi adalah orang yang pertama kali menggunakan istilah teknis “penciptaan baru” ini, yang merupakan ungkapan Qur’ani, dan yang pertama kali memberikan sebuah interpretasi orisinal tentang ayat-ayat al-Qur’an tentang ide ini.

³⁸ ‘Ayn al-Qudat, *Zubdat al-Haqā’iq*, h. 61.

Tentang Hukum Alam

Kembali kepada masalah tentang hubungan antara kemahakuasaan Tuhan dan hukum alam seperti ditampilkan pada awal tulisan. Bagaimana menjelaskan hubungan antara doa dan kemahakuasaan Tuhan yang kita yakini, pada satu pihak, dan hukum alam yang diketahui melalui sains atau penemuan saintifik, pada pihak lain? Apabila kita meyakini bahwa alam dan hukumnya adalah ciptaan Tuhan, apakah mungkin ada peristiwa-peristiwa alamiah yang bertentangan dengan hukum alam itu? Apabila jawabannya ya, jawaban ini menabrak asumsi saintifik bahwa segala sesuatu terjadi menurut hukum alam itu, atau segala sesuatu terjadi menurut hukum sebab-akibat. Padahal, sains atau teori saintifik dimungkinkan bila hukum alam tetap alias tidak pernah berubah.

Untuk menjelaskan masalah ini, perkenankan saya meminjam pandangan Murtaḍla Mutahhari, seorang ulama filsuf Iran, dalam karyanya *al-'Adl al-Ilāhī*,³⁹ yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Keadilan Ilahi: Asas Pandangan-Dunia Islam*.⁴⁰ Ulama filsuf ini membagi hukum alam atau sistem alam (*al-niẓhām al-kawnī*) menjadi dua hukum: hukum vertikal dan hukum horizontal. Yang dimaksud dengan hukum vertikal adalah hukum sebab-akibat dan urutan dalam penciptaan segala sesuatu, yaitu urutan dalam aktivitas Allah dalam hubungan dengan segala sesuatu dan kemunculannya dari-Nya. Kekudusan Allah dan ketinggian Zat-Nya menghendaki segala sesuatu ada secara berurutan setelah yang lain, sebagian darinya datang setelah yang lain, sehingga kita menemukan yang muncul pertama, kedua, dan ketiga. Demikian seterusnya, yang satu terjadi setelah yang lain, dan masing-masing adalah akibat dari yang sebelumnya. Ini bukan berarti bahwa yang

³⁹ Murtaḍla al-Mutahhari, *al-'Adl al-Ilāhī*, diterjemahkan ke dalam bahas Arab oleh Muhammad 'Abd al-Mun'im al-Khaqani (Qum, Iran: Mu'assasat al-Nasyr al-Islami li-Jama'at al-Mudarrisin, 1401/1981).

⁴⁰ Murtaḍha Mutahhari, *Keadilan Ilahi: Asas Pandangan-Dunia Islam*, diterjemahkan oleh Agus Efendi (Bandung: Penerbit Mizan, 1992).

pertama, kedua, dan ketiga adalah urutan [dari segi] waktu, karena waktu tidak disebut di sini, bahkan waktu itu sendiri adalah salah satu makhluk Allah.⁴¹

Bila yang dimaksud dengan urutan di sini bukanlah urutan [dari segi] waktu, maka saya kira yang dimaksud dengan urutan dalam pembicaraan ini adalah urutan [dari segi] logika, yang mengharuskan terjadinya segala sesuatu sesuai dengan hukum sebab-akibat bahwa akibat harus terjadi setelah sebab. Karena itu, kata “sebelum” dan “setelah” harus dipahami sebagai urutan logis, bukan urutan zamani.

Dalam bahasa agama, para malaikat, para tentara Allah, para rasul samawi (yaitu: yang dimaksud di sini adalah para rasul penciptaan [*al-rusul al-takwīniyyīn*], bukan para rasul pensyariatan [*al-rusul al-tasyrī ‘iyyīn*]), para pembagi perintah dan para pengaturnya, dan apa yang dipahami sebagai Arasy, Kursi, Loh, dan Pena, semuanya membentuk hukum-hukum maknawi dan ilahi milik Allah, supaya dipahami dengan sebenarnya bahwa Allah telah menciptakan alam atas dasar hukum khusus dan urutan tertentu.⁴² Dalam hukum ini, Allah adalah Sumber segala yang ada, sedangkan para malaikat adalah pelaksana perintah-perintah-Nya. Di antara para malaikat ada serangkaian tingkatan. Sebagian mereka menduduki posisi sebagai pemimpin dalam mengeluarkan perintah-perintah, dan sebagian lain menduduki posisi sebagai para pembantu. Mikail, misalnya, adalah malaikat yang bertanggung jawab atas pembagian rezeki dan Izrail adalah malaikat maut yang bertugas mencabut nyawa. Masing-masing malaikat para pembantu. Jadi setiap malaikat memiliki kedudukan tertentu dan tugas khusus. “Dan tidak ada di antara kami (para malaikat) kecuali memiliki satu kedudukan tertentu” (Q 37: 164).⁴³

⁴¹ Murtadla al-Mutahhari, *al-‘Adl al-Ilāhī*, h. 131; Murtadha Mutahhari, *Keadilan Ilahi*, h. 101.

⁴² Al-Mutahhari, *al-‘Adl al-Ilāhī*, h. 132; Mutahhari, *Keadilan Ilahi*, h. 101.

⁴³ Al-Mutahhari, *al-‘Adl al-Ilāhī*, h. 132; Mutahhari, *Keadilan Ilahi*, h. 101.

Murtadla Mutahhari mengingatkan bahwa hubungan Allah dengan segala yang ada adalah hubungan penciptaan. Sistem ini tidak bisa disamakan dengan sistem sosial yang tidak memiliki selain nilai relatif yang disepakati. Adapun sistem pemunculan perintah-perintah dan ketaatan yang mengatur hubungan antara Allah dan para malaikat memiliki kuintas kreatif hakiki (*mābiyyah takwīniyyah haqīqiyyah*), bukan bersifat relatif. Perintah Allah di sini bukanlah perkataan tetapi adalah penciptaan, dan ketaatan para malaikat juga sejalan dengan yang demikian itu. Ketika kita mengatakan bahwa perintah telah datang kepada para malaikat untuk melakukan sesuatu, maka artinya adalah bahwa para malaikat diciptakan sebagai sebab untuk suatu akibat tertentu, dan arti ketaatan mereka adalah kausalitas penciptaan.⁴⁴

Apa yang dimaksud “perintah” di sini harus dipahami sebagai “penciptaan” atau “perbuatan menciptakan sesuatu,” bukan “perkataan” yang bermaksud menyuruh melakukan sesuatu. Kata “perintah” menimbulkan kesan adanya hubungan personal antara yang memberikan perintah dan yang diberi perintah. Kesan seperti ini harus disingkirkan dalam memahami “perintah penciptaan,” yang berbeda dengan “perintah kewajiban [menjalankan syariat].” Kata “perintah penciptaan” harus dipahami sebagai ungkapan simbolis untuk menggambarkan bagaimana penciptaan itu sendiri yang tidak bisa digambarkan. Arti “perintah penciptaan” dapat dijelaskan dengan arti “perintah” program komputer yang dijalankan, misalnya, untuk menciptakan tulisan, tanda, dan gambar. “Perintah” itu pasti “ditaati,” kecuali bila komputer itu rusak. Kemunculan hasil dari dari “perintah” itu disebut “ketaatan.” Kita bisa mengatakan bahwa segala sesuatu terjadi sebagai hubungan antara “perintah” dan “ketaatan” dalam hukum alam vertikal, yaitu hukum sebab-akibat.

Murtadla Mutahhari mengatakan bahwa perbuatan Allah berjalan sesuai dengan hukum khusus dan urutan tertentu. Kehendak

⁴⁴ Al-Mutahhari, *al-ʿAdl al-Ilāhī*, h. 132; Mutahhari, *Keadilan Ilāhī*, h. 101-102.

Allah dalam menciptakan dan mengatur alam adalah identik dengan kehendak-Nya dalam menciptakan hukum alam itu.⁴⁵

Hukum alam yang kedua, hukum horizontal, adalah hukum yang menentukan syarat-syarat material bagi alam natural [fisis] untuk menciptakan fenomena-fenomena tertentu. Atas dasar hukum ini, sejarah alam memperoleh sifat yang pasti dan tertentu. Setiap peristiwa terjadi pada waktu dan ruang yang khusus untuknya, dan waktu tertentu dan ruang khusus adalah kondisi peristiwa-peristiwa yang terspesifikasi. Suatu fenomena, baik atau buruk, adalah akibat dari serangkaian sebab-sebab khusus dan berhubungan dengan syarat-syarat tertentu. Kebakaran apapun tidak akan terjadi tanpa keterkaitan dengan faktor-faktor dan peristiwa-peristiwa lain, dan pencegahan agar tidak terjadi kebakaran juga tidak mungkin bila dipisahkan dari serangkaian sebab-sebab dan faktor-faktor material dan makna. Setiap peristiwa di alam ini tidak berdiri sendiri dan tidak terlepas dari peristiwa-peristiwa lain. Setiap bagian dari alam berhubungan dan berkaitan dengan bagian-bagian lain. Hubungan ini mencakup seluruh aspek alam dan menciptakan keterkaitan menyeluruh antara sisi-sisi wujud.⁴⁶

Murtadla Mutahhari mengatakan bahwa apa yang disebut “hukum alam” dan “hukum sebab-akibat” dalam filsafat disebut “sunatullah” dalam agama Islam. Allah berfirman, “Sekali-kali kamu tidak akan menemukan perubahan dalam sunatullah” (Q 33: 62). Mukjizat tidak dapat diartikan sebagai peristiwa yang membatalkan hukum alam.⁴⁷ Adapun peristiwa yang terjadi di luar kebiasaan pada seorang nabi atau seorang wali, maka syarat-syarat untuk terjadinya peristiwa itu berubah karena keutamaan rohnya yang suci dan kekuasaan Allah yang tak terhingga. Dengan kata lain, faktor baru telah memasuki medan peristiwa, yaitu faktor kehendak kuat,

⁴⁵ Al-Mutahhari, *al-‘Adl al-Ilāhī*, h. 133; Mutahhari, *Keadilan Ilahi*, h. 101-102.

⁴⁶ Al-Mutahhari, *al-‘Adl al-Ilāhī*, h. 136-137; Mutahhari, *Keadilan Ilahi*, h. 104-105.

⁴⁷ Al-Mutahhari, *al-‘Adl al-Ilāhī*, h. 145; Mutahhari, *Keadilan Ilahi*, h. 111.

dan dari faktor kuat inilah muncul syarat-syarat baru. Maka dalam keadaan ini, hukum baru itulah hukum yang berlaku. Contoh ini termasuk sumber pengaruh doa dan sedekah dalam menolak bencana. Dalam sebuah hadis dari Rasulullah dikatakan bahwa beliau ditanya, “Bagaimana doa dan obat bisa berpengaruh, padahal setiap kejadian di alam ini terjadi hanya sesuai dengan takdir dan ketentuan Allah yang pasti?” Beliau menjawab, “Doa juga termasuk ketentuan dan takdir Allah.”⁴⁸

Tidak ada peristiwa yang terjadi di alam ini terlepas dari hukum alam, yang disebut “*sunatullah*,” yang diciptakan oleh Allah sesuai dengan kehendak-Nya. Segala sesuatu di alam ini terjadi sesuai dengan hukum alam. Doa dan sedekah adalah juga ketentuan dan takdir Allah, yang tidak bertentangan dengan hukum alam yang Dia ciptakan menurut kehendak-Nya. Maka pengaruh doa berlangsung menurut hukum alam.

Khatimah

Pada bagian akhir tulisan ini, kita dapat menyimpulkan bahwa agama dan sains dalam perspektif Islam, khususnya perspektif Sufi, memiliki kesejajaran-kesejajaran dan perbedaan-perbedaan antara keduanya. Perbedaan-perbedaan antara keduanya tidak perlu menimbulkan konflik antara yang satu dan yang lain. Jangkauan kajian sains kealaman terbatas pada wilayah fisis-empiris. Adapun jangkauan kajian agama, tegasnya teologi dan Sufisme, meskipun melalui wilayah fisis-empiris, menyentuh wilayah metafisis-spekulatif. Masing-masing harus menempati posisinya pada wilayahnya. Baik agama maupun sains harus mengakui keterbatasan-keterbatasan kemampuannya masing-masing untuk menghindari kekeliruan-kekeliruan yang dapat melahirkan konflik dan ketegangan antara keduanya. Pengakuan akan keterbatasan-keterbatasan itu harus

⁴⁸ Al-Mutahhari, *al-‘Adl al-Ilābi*, h. 146; Mutahhari, *Ke. dilan Ilabi*, h. 111-112.

menimbulkan kesadaran pada masing-masing pihak, agama dan sains, untuk menjauhkan diri dari keangkuhan.

Agama bisa meminta bantuan kepada sains untuk membangun dan memperkaya pemikiran teologis dan Sufi, sedangkan sains bisa pula meminta bantuan kepada agama, yang menyediakan tuntunan moral dalam aktivitas-aktivitas pengembangan dan penerapan sains. Baik agama maupun sains tidak boleh mengambil tugas yang bukan miliknya. Jika salah satu dari keduanya mengambil tugas dan fungsi yang bukan miliknya, maka tindakan ini bisa menimbulkan ketegangan dan konflik. Tindakan itu harus dihindari. Kerjasama dan saling membantu antara agama dan sains sangat dibutuhkan untuk menciptakan harmoni antara keduanya. Keduanya harus bermfaat bagi kehidupan manusia secara nyata.

Wa Allāh a'lam bi al-shawāb. ❖

Kautsar Azhari Noer adalah dosen Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta.