
POSITIVISME, LANDASAN FILOSOFIS YANG DISTORSIF DAN BIASNYA TERHADAP SAINS MODERN-BARAT

Oleh: Muniron

Lektor Dirasat Islamiyah Jurusan Syari'ah STAIN Jember

Abstrak

Positivisme, sebagai sebuah khazanah filosofis, memperoleh apresiasi yang begitu tinggi di belahan dunia Barat. Bukti paling kuat atas hal itu adalah ditingkatkannya peran positivisme sebagai sebuah landasan filosofis bagi sains modern. Meski mendapatkan apresiasi semacam itu, namun ternyata positivisme sarat dengan pandangan-pandangan distorsif dan sekaligus hal itu sebagai bukti kelemahannya, terutama ketika keberadaannya itu ditinjau secara kritis dari kaca pandang Islam. Dan oleh karena positivisme menjadi landasan filosofis bagi sains modern, atau sains modern dikonstruksi dengan berbasiskan pada filsafat positivisme, maka distorsi-distorsi yang melekat pada positivisme tidak bisa tidak pasti membias ke dalam batang tubuh sains modern. Distorsi sains modern itu akan tampak begitu jelas ketika aspek epistemologi atau teori pengetahuannya, yang terilhami oleh doktrin ontologis positivisme yang distorsif, dikritisi lewat analisis perbandingan dengan epistemologi dalam sains Islam. Hasil akhir dari langkah ini pasti akan memperlihatkan kepada kita betapa sains Islam itu telah memiliki kesempurnaan yang secara kualitatif jauh melampaui sains modern Barat.

Kata kunci: Positivisme dan Sains Modern-Barat

Pendahuluan

Kini semakin terasa bahwa sains atau ilmu pengetahuan modern-Barat telah menimbulkan problem serius bagi manusia. Memang harus kita akui bahwa sains modern, beserta aplikasinya dalam bentuk teknologi modern, dalam batas tertentu telah bermanfaat bagi manusia karena

tawaran-tawarannya mampu memberikan berbagai fasilitas kemudahan hidup manusia di dunia. Namun di balik kegunaannya itu ternyata sains modern telah menimbulkan berbagai dampak destruktif yang kian hari semakin membawanya ke titik kulminasi kerawanan dalam bentuk krisis global *multidimensi*.

Dan bahkan boleh jadi dampak destruktif yang ditimbulkan itu secara kualitatif telah jauh melampaui nilai kegunaannya.

Krisis global-multidimensi yang menimpa manusia modern, yang diidentifikasi sebagai dampak destruktif sains modern tersebut, lebih disebabkan oleh keberadaan landasan filosofisnya yang bersifat *distorsif*. Filsafat "*positivisme*", yang hingga sekarang diapresiasi sebagai landasan filosofis sains modern ternyata fondasinya rapuh dan banyak mengandung kelemahan, setidaknya bila keberadaannya ditinjau dari perspektif Islam. Kiranya tak berlebihan kalau dikatakan bahwa *positivisme* sebagai landasan filosofis sains modern mengandung distorsi-distorsi; *positivisme* sarat dengan pandangan-pandangan yang bersifat distorsif. Karena itu sungguh dapat dipahami jika akhir-akhir ini muncul banyak gugatan dan kritik-kritik keras terhadap sains modern, baik dari kalangan internal ilmuwan Barat sendiri maupun cendekiawan Islam. Bahkan ada sebagian pemikir Islam, terutama mereka yang mengakui keberadaan sains Islam, dengan sikap antusiasme yang tinggi berusaha melakukan rekonstruksi sains Islam, yang secara historis memang pernah eksis, dengan landasan filosofis khasnya, sebagai sebuah alternatif untuk menggantikan sains modern Barat.

Tentang Positivisme

Istilah "*positivisme*" secara historis pertama kali telah diintroduksi oleh Henri

de Saint-Simon (sekitar 1825), seorang bangsawan Perancis. Hanya saja dalam kapasitasnya sebagai sebuah khazanah filosofis, *positivisme* menjadi populer lewat sentuhan tangan Auguste Comte (1798-1857), sekretaris yang lama mendampingi bangsawan Perancis tersebut (Bertens, 1995: 72). Dalam dialektika historisnya, *positivisme* mengalami polarisasi, sehingga muncul varian-varian baru baginya seperti *positivisme* sosial dan *positivisme* evolusioner. *Positivisme* sosial, bentuk penjabaran dari kebutuhan masyarakat dan sejarah, digagas oleh Auguste Comte dan John Stuart Mill (1806-1873). Sementara *positivisme* evolusioner, yang pangkal atau pijakannya fisika dan biologi, dipopulerkan pertama kali, antara lain, oleh Herbert Spencer dan Haeckel. Pada penghujung abad XIX, *positivisme* tampil dalam performance-nya yang lebih kritis, sebagaimana terepresentasikan dalam karya-karya Ernst Mach dan Richard Avenarius, yang populer dengan *empiriocriticism* atau *positivisme-empirisme* kritis. Dan kemudian pada tahun 1932 muncul varian baru lagi dengan nama *positivisme logik* atau *neopositivisme* oleh A.E. Blumberg dan Herbert Feigl (Muhadjir, 1995: 61-68).

Terdapat sebuah doktrin filosofis yang menjadi fundamental idea *positivisme* dalam berbagai variannya tersebut. Ide fundamental (dasar) *positivisme* terangkum dalam makna kata "*positif*", akar kata dari istilah *positivisme* itu sendiri. Dikatakan oleh K. Bertens (1996: 72) dan Harun

Hadiwijono (1996: 109), bahwa istilah *positivisme* berasal dari akar kata positif, yang dalam konteks ini berarti "hal-hal faktual atau positif" (bersifat fakta-fakta). Yang benar-benar real dalam pandangan *positivisme* adalah yang bisa diambil secara positif yakni hanya berupa hal-hal faktual. Sedangkan segala hal yang di luar atau melampaui fakta oleh para *positivist* ditolak keberadaan atau status ontologisnya dan bahkan mereka anggap hanya sebagai ilusi. Atas dasar ini *positivisme* menempatkan hal-hal faktual atau positif sebagai kenyataan atau realitas terakhir (*the ultimate reality*) dan atau sebagai satu-satunya realitas.

Pandangan yang mengapresiasi hal-hal faktual (positif) sebagai satu-satunya realitas dan atau kenyataan (realitas) terakhir menurut *positivisme* merupakan "puncak" dari dinamika intelektual manusia dalam pencapaian pengetahuan. Auguste Comte, tokoh penting *positivisme*, menggambarkan dinamika intelektual manusia, baik secara individual maupun kolektif, atas tiga tahapan (zaman), yakni teologik, metafisik dan positif (Muhadjir, 1995: 62). Bagi Comte, tahapan positif, tahapan puncak dinamika intelektual manusia, merupakan kelanjutan dari tahap teologik dan metafisik; karena itu tahap positif mesti didahului oleh periode teologik dan metafisik. Dengan kata lain, karena tahap positif adalah perkembangan lebih lanjut dari teologik dan metafisik, maka derajat positif lebih tinggi kualitasnya daripada dua tahapan sebelumnya itu.

Pada zaman teologik, tahap terendah dari proses panjang dinamika intelektual manusia, sebagaimana dijelaskan oleh Comte, manusia berada dalam *hegemoni* kuasa-kuasa adikodrati (Tuhan); semula berbentuk *animisme-dinamisme* lalu meningkat *politeisme* (keyakinan banyak Tuhan) dan terakhir *monoteisme* (pengakuan terhadap Tuhan Mahaesa). Kemudian pada zaman metafisik, tahap lanjutan dan setingkat lebih tinggi dari tahap teologik, terjadi perubahan-perubahan signifikan; manusia dengan kemampuan intelektualnya mulai melakukan penyelidikan terhadap realitas-realitas faktual dalam berbagai jenisnya dan menyelidiki secara rasional asal usul segala kejadian. Akibatnya pada tahap kedua ini metafisika ditempatkan pada posisi yang tinggi; kuasa-kuasa adikodrati yang dominan pada tahap teologik digantikan oleh konsep-konsep dan prinsip-prinsip rasional yang bersifat abstrak. Dan akhirnya pada tahap positif, puncak dinamika intelektual manusia dalam pencarian pengetahuan, manusia hanya berkuat dan membatasi dirinya, terutama dalam konteks pengetahuan, pada lingkup hal-hal faktual (positif) atau fakta-fakta empirik-material semata; manusia meninggalkan ikatan-ikatan tahapan sebelumnya-teologik dan metafisik.

Dengan justifikasi bahwa hal-hal faktual sebagai *the ultimate reality* (realitas terakhir) bahkan sebagai satu-satunya realitas, *positivisme* menolak metafisika. Karena pengertian "hal-hal faktual (positif)"

itu rujukannya tidak bisa tidak mesti berupa realitas-realitas *objektif-empirik* di dunia fisik-material, dan pengertian metafisika antara lain mesti menunjuk hal-hal supraempirik-immaterial atau gaib dalam bahasa agama (Islam), maka berarti positivisme memandang hal-hal metafisik atau hal-hal yang berada di luar fakta-fakta empirik sebagai unreal (tidak real) karena memang tidak punya status ontologis, bahkan dianggapnya hanya sebagai sebuah ilusi belaka. Dan mengingat inklusif dalam lingkup pengertian metafisika adalah Tuhan, maka selain menafikan keberadaan realitas-realitas metafisik (makhluk), positivisme juga mengingkari keberadaan Tuhan. Memang di kalangan *positivist* masih terdengar gaung apresiasi terhadap Tuhan, namun pengakuan itu hanya dalam bentuk faham deisme. Dalam faham ini Tuhan dianalogikan dengan pembuat jam: setelah usai penciptaan alam, Tuhan tidak lagi terlibat aktif dalam pengaturan dan pemeliharannya, seperti halnya pembuat jam ketika tugas pembuatannya usai, jam itu beroperasi sendiri secara independen dengan tanpa ada campur tangan dan ketergantungan lagi dari subjek pembuatnya.

Positivisme memang mempunyai kesamaan dengan empirisme dan materialisme, namun ia berbeda dengan keduanya terkait dengan persoalan metafisika. Baik *positivisme* maupun empirisme keduanya sama-sama mengutamakan pengalaman. Hanya saja jika *positivisme* membatasi pengertian

pengalaman pada lingkup pengalaman objektif (lahir), maka empirisme selain menerima pengalaman objektif juga mengakui keberadaan pengalaman subjektif (batin) sebagai sumber pengetahuan. Kemudian kalau positivisme membatasi yang real hanya pada hal-hal faktual-empirik (*positif*) dan menolak metafisika atau hal-hal yang melampaui fakta, maka materialisme—dengan doktrin dasarnya bahwa segala realitas ditentukan oleh materi—masih mengakui kemungkinan metafisika karena memang materialisme sendiri berdasarkan pada metafisika.

Dengan memberikan justifikasi ontologis bahwa yang benar-benar real hanya hal-hal faktual, atau bahkan hal-hal semacam itu dianggapnya sebagai satu-satunya realitas, dan penolakan status ontologis hal-hal metafisik, termasuk dalam lingkup pengertian ini terutama penolakan terhadap adanya dunia supraempirik dan Tuhan, berarti positivisme telah menempatkan dunia empirik ini sebagai realitas yang independen. Realitas empirik eksistensinya berada pada posisi otonom dan mandiri, tiada keterkaitan dan apalagi ketergantungan sedikit pun dengan realitas-realitas metafisik. Tentu saja dan bahkan terutama sekali termasuk dalam makna independensi di sini adalah ketiadaan ketergantungan dunia empirik dengan Tuhan. Kebijakan Tuhan yang tergelar di dunia ini, yang operasionalnya lewat meminjam istilah *Ikhwan as-Safa'* (Rasa'il, 1957: 56) pendelegasian wewenang ('ala sabil al-amr) kepada malaikat, oleh para

positivist diganti dengan hukum-hukum alam yang bersifat mekanistik. Memang para *positivist* masih mengakui Tuhan, namun pengakuan itu-sebagai dijelaskan di atas-hanya dalam bentuk *deisme* yang memosisikan Tuhan sebagai Pencipta saja, tidak lebih dari itu. Dengan demikian pengakuan para positivist terhadap Tuhan itu tetap saja berimplikasi pada penempatan alam sebagai realitas yang independen, setidaknya pada paska penciptaannya.

Pandangan-pandangan ontologis positivisme tersebut kemudian mengilhami dan menjadi landasan filosofis sains-modern (Barat). Oleh karena demikian maka sangat logis kalau kemudian dikatakan bahwa karakter-karakter dasar positivisme, terutama pandangan *ontologisnya* yang memandang hal-hal faktual sebagai satu-satunya realitas yang bersifat independen, kemudian juga mewarnai dan sekaligus menjadi karakteristik atau ciri khusus dari sains modern Barat.

Distorsi Positivisme

Diantara distorsi *positivisme* adalah penyempitan pengertian atau makna realitas atau hakikat yang ada. Sebagaimana terangkum dalam makna kata "positif", akar kata dari istilah positivisme, bahwa realitas atau hakikat yang ada oleh positivisme dibatasi pada lingkup yang sangat sempit yakni hanya menunjuk hal-hal faktual (positif)-empirik. Dengan kata lain, melalui doktrin ontologisnya ini berarti positivisme telah benar-benar mem-

persempit pengertian suatu realitas atau hakikat yang ada yang semestinya memiliki cakupan yang sangat kompleks. Bila secara regresif dirunut ke belakang, doktrin ontologis semacam itu, dari perspektif filsafat Yunani, trendnya lebih dekat dengan stereotipe *realisme-Aristotelianisme* ketimbang *idealisme-Platonisme*. Seperti diketahui, Aristoteles membatasi realitas pada hal-hal empirik partikular, sedangkan Plato dengan faham idealismenya berpandangan sebaliknya; yang real baginya hanyalah idea-idea eternal universal di dunia idea (Harun Hadiwijono I, 1996: 38-53).

Konsepsi ontologis *positivisme* tersebut tentu bukanlah pandangan yang komprehensif karena memang tak mencakup keseluruhan realitas, dan karenanya ia bersifat distorsif. Dalam konteks ini, distorsi positivisme lebih dikarenakan faham ini telah mengesampingkan keberadaan atau status ontologis hal-hal *supraempirik* atau metafisik (gaib) dan memandangnya sebagai unreal. Padahal makna realitas itu, setidaknya dari perspektif Islam, sebenarnya memiliki cakupan kompleks yang selain menunjuk hal-hal faktual-empirik juga hal-hal supraempirik-metafisik atau gaib dalam istilah agamanya. Sama halnya dengan hal-hal fisik-empirik, hal-hal supraempirik-metafisik adalah merupakan suatu yang benar-benar real; hal-hal metafisik sama realnya dengan hal-hal fisik-empirik. Bahkan di mata pemikir Islam, hal-hal metafisik itu, sebagai tercermin dalam

sistem *kosmologi* Islam, mempunyai status *ontologis* yang lebih tinggi dibanding yang fisik-empirik. Memang terdapat sejumlah varian menyangkut perincian tentang realitas yang ada, namun perbedaan itu ternyata bertemu dalam satu titik kesamaan idea dasar bahwa makna realitas (hakikat) yang ada itu mencakup hal-hal fisik-empirik sekaligus *supraempirik-metafisik*. Dalam *Rasa'il Ikhwan as-Safa'* (1957: 56), misalnya, sekelompok filosof Muslim yang populer dengan sebutan *Ikhwan as-Safa'*, yang eksis di Bsrh abad 4 H/10 M, telah membuat klasifikasi realitas yang ada atas tiga kategori hirarkis: Tuhan di puncak hirarki, disusul oleh realitas-realitas metafisik (*al-maujudat ar-ruhani*) dan terakhir realitas-realitas fisik-empirik (*al-maujudat al-jismani*).

Dengan memandang hal-hal faktual-empirik (positif) sebagai satu-satunya realitas dan atau realitas independen di satu sisi, dan penolakan bahkan penyerangan terhadap metafisika di sisi lain, berarti positivisme telah melakukan apa yang oleh C.A. Qadir (1986: 23) disebut dengan "desakralisasi" dunia empirik. Dimensi *spiritual-transendental* dunia empirik, yang sekaligus menandai sakralitasnya, oleh para *positivist* dilenyapkan begitu saja dan ditukar dengan hukum alam yang bersifat maknistik. Sangat boleh jadi karena faktor peniadaan dimensi *spiritual-transendental* ini kemudian Mulyadhi Kartanegara (2001: 275) memberikan justifikasi positivisme, terutama dalam hal pandangan dunianya,

sebagai bersifat sekuler.

Lebih jauh pandangan dunia positivisme tersebut, dengan usungan desakralisasinya, telah mendegradasikan dunia fisik-empirik dari status kemuliaannya. Dunia fisik yang idealnya sarat dengan makna-makna atau pesan-pesan *spiritual-transendental* dan berkedudukan sebagai ayat-ayat (jejak-jejak) Tuhan-realitas tertinggi dalam struktur *kosmologi* Islam-oleh para *positivist* diturunkan statusnya ke derajat sebagai realitas-realitas yang profan, tanpa ada keterkaitan apalagi ketergantungan dengan realitas-realitas lain yang status ontologisnya lebih tinggi yakni hal-hal metafisik dan terutama Tuhan. Dengan demikian tak terlintas sama sekali di benak para *positivist* kalau dunia ini bernilai sakral karena sebagai ayat-ayat atau jejak-jejak Tuhan. Tentu saja pandangan ontologis semacam ini bersifat distorsif karena telah mendegradasikan dunia fisik-empirik dari kedudukan mulia yang sebenarnya.

Dimensi *spiritual* terdalam yang hilang begitu saja bersamaan dengan pandangan ontologis positivisme tersebut adalah nilai tauhid. Menurut pandangan pemikir Islam, struktur komprehensif realitas yang ada secara hirarkis bermula dari realitas yang memiliki status ontologis paling tinggi yakni Tuhan, sumber (sebab) segala yang ada (*'illah al-maujudat*), disusul realitas-realitas metafisik dan terakhir realitas-realitas fisik-empirik. Di sini jelas bahwa Tuhan adalah realitas unik, tidak dimasukkan ke dalam kategori realitas-realitas *spiritual* dan apalagi realitas fisik-

material, melainkan lebih diapresiasi sebagai sumber atau sebab dari segala yang ada. Relevan dengan konteks ini dalam *Rasa'il*-nya, Ikhwan as-Shafa' menganalogkan Tuhan dengan angka satu; ia bukan bilangan ganjil dan genap, tetapi lebih sebagai sebab bagi seluruh bilangan ('illah al-'adad).

Sains Modern, Karakteristik dan Bias Positivisme Terhadapnya

Satu diantara karakteristik sains modern adalah objeknya hanya terbatas pada realitas-realitas empirik-indriawi (*mahsusat, sensibles*), hal-hal yang terjangkau pancaindera. Segala yang melampaui dunia empirik adalah di luar kompetensinya, dan bahkan dianggapnya unreal, yang berarti tak punya status ontologis. Henry Margenau, seorang fisikawan, guru dan penasihat pemerintahan dan industri, dalam karyanya *The Scientist*, sebagaimana dikutip oleh Mulyadhi Kartanegara (1997: 6), telah membatasi ruang operasi saintis (Barat) pada apa yang disebut sebagai "*observable fact*", suatu dunia yang dapat dicapai lewat penerapan-penerapan fungsi-fungsi pancaindera, ditambah dengan proses murni logika untuk memilih, memutuskan dan memberikan penalaran. Tentu saja pembatasan objek sains modern seperti ini berakar pada doktrin ontologis paling mendasar positivisme, yang mengatakan bahwa yang real hanyalah hal-hal faktual (positif); rujukan hal-hal faktual (positif) di sini tidak bisa tidak mesti realitas-

realitas empirik-indriawi. Karena yang dianggap real hanya hal-hal empirik-indriawi sedang yang metafisik unreal-tidak punya status ontologis-maka para saintis modern meragukan dan bahkan menolak status keilmiah disiplin ilmu yang menjadikan hal-hal metafisik (gaib) sebagai objek formalnya; mereka hanya mau menyebutnya dengan pseudo atau quasi ilmiah.

Sehubungan dengan hal tersebut di dunia Barat muncul para saintis yang tidak saja menolak tetapi juga secara aktif melakukan penyerangan terhadap metafisika. Berikut ini adalah beberapa contoh representatif yang layak diangkat untuk menjelaskan fenomena umum di Barat itu. Pierre de Laplace (w. 1827), misalnya, di dalam sistem astronominya telah begitu saja menyisihkan keberadaan dan peran signifikan Tuhan. Dalam sebuah karya populernya bertajuk *Celestial Mechanism*, Laplace menjelaskan proses kejadian alam dengan melalui teori Big-Bang-nya dan mekanisme kerja alam setelah penciptaannya, dengan tanpa menyinggung sedikit pun peran Tuhan. Dan ketika Napoleon, seorang kaisar Perancis yang pernah hidup sezaman dengannya, menanyakan hal tersebut, maka sang astronom itu menjawab: "Saya tidak memerlukan hipotesis seperti itu" (Antoni Flew: 197; Russel: 58). Jadi dalam pandangan Laplace, Tuhan tidak lebih dari sebuah hipotesis dan bahkan hipotesis yang tidak diperlukan. Hal serupa terjadi pada Charles Darwin (w. 1882), ahli biologi

terkenal di Inggris. Dalam otobiografinya, Darwin pernah mengatakan bahwa kita tidak perlu lagi merujuk kepada Tuhan (Pencipta) manakala menjelaskan keberadaan engsel indah dari seekor kerang, karena semuanya secara tuntas telah dapat diterangkan secara ilmiah dengan hukum seleksi alam (Darwin, 1958: 52). Selain Laplace dan Darwin, pandangan seperti itu umumnya juga terjadi pada para saintis modern Barat, bahkan boleh dikatakan sudah merupakan fenomena umum di kalangan mereka.

Sains modern Barat, dengan objek kajiannya yang hanya terbatas pada realitas-realitas empirik-indriawi, jelas tidak bersifat komprehensif, karena pandangan seperti itu jelas tidak menjangkau keseluruhan realitas atau hakikat yang ada. Pemikiran seperti ini tentu saja berakar pada fundamental idea positivisme yang secara ontologis cenderung melakukan penyempitan makna "realitas" (*reality*) hanya sebatas hal-hal faktual (positif). Ini berarti ada perbedaan antara sains modern Barat dengan sains tradisional Islam; objek kajian sains Islam wilayah kompetensinya jauh lebih bersifat komprehensif ketimbang sains modern. Tentu saja hal ini relevan dengan pandangan ontologis Islam, yang mengakui status ontologis hal-hal fisik-empirik sekaligus hal-hal yang supraempirik-metafisik. Dengan kata lain, objek kajian sains Islam cakupannya selain berupa realitas-realitas empirik-indriawi (mahsusat, *sensibles*) sekaligus juga berupa realitas-realitas metafisik yang hanya

terjangkau lewat pemahaman akal (*ma'qulat, intellegibles*). Al-Kindi (w.866), seorang filosof Muslim pertama, secara eksplisit pernah menyatakan bahwa ilmu harus meliputi bukan hanya dunia empirik-indriawi tetapi juga realitas-realitas metafisik.

Sejalan dengan batasan mengenai objek pengetahuan di atas, sains modern hanya memberikan apresiasi sumber pengetahuan berupa pancaindera (*al-hawass al-khams*), ditambah intelek atau akal (*al-'aql*). Mengingat peran akal di sini hanya sebatas untuk memilih dan memutuskan serta melakukan penalaran, dan sama sekali bukan untuk mempersepsi atau menangkap realitas-realitas metafisik atau-meminjam istilah Plato-persepsi rasional, maka tidak berlebihan pernyataan Mulyadhi Kartanegara (1997: 3) yang menyebutkan bahwa "pada dasarnya sains modern hanya mengakui satu sumber atau alat pengetahuan yakni pancaindera"; dan di bersamaan dengan ini pula terjadi "pendangkalan" peran akal atau intelek dalam konteksnya sebagai sumber pengetahuan. Jika demikian berarti pancaindera memperoleh apresiasi yang begitu tinggi dalam sains modern Barat, bahkan perannya melampaui intelek (akal); peran pancaindera bersifat primer dan signifikan, sedangkan akal hanya menjadi pelengkap baginya dan karenanya bersifat sekunder.

Selain melakukan pendangkalan peran akal, para saintis modern juga telah mengesampingkan keberadaan sumber

epistemologi Islam dinamakan intuisi atau kalbu. Berawal dari pandangan ontologis khas Islam, para saintis Muslim selain mengapresiasi sumber atau alat pengetahuan berupa pancaindera-sumber pengetahuan terpenting dalam sains modern Barat-juga akal (intelekt) dan intuisi atau kalbu (Mulyadhi, 2003: 18-29; Ghulsyani, 1995: 83-84). Dalam pemikiran Islam, eksplanasi tentang tiga sumber atau alat pengetahuan seperti ini biasanya didasarkan kepada penggalan firman Tuhan dalam QS. an-Nahl (16): 78 berikut ini: *wa ja'ala lakum as-sam' wa al-abshar wa al-af'idah*. M. Quraish Shihab (1996: 437), misalnya, yang pemaknaannya terhadap ayat itu ternyata sejalan dengan pemahaman Osman Bakar (1994: 16), dalam uraiannya mengatakan bahwa ayat tersebut mengisyaratkan penggunaan empat alat pengetahuan: telinga, mata dan akal serta hati.

Kemudian pada tingkat metedis, sains modern hanya mengakui keberadaan metode observasi dan atau eksperimentasi. Metode ini kemudian dibakukan dalam sains modern dengan sebutan "metode ilmiah", dengan kerangka pikir yang berintikan pada proses logico-hypothetico-verifikasi atau induksi-deduksi (Suriasumantri, 1990: 120). Dikatakan oleh Osman Bakar (1994: 23), bahwa metode ilmiah merupakan metode tunggal atau satu-satunya dalam sistem epistemologi sains modern Barat. Tentu saja pandangan ketunggalan metode pengetahuan seperti ini kurang sejalan dengan epistemologi sains

Islam, yang secara epistemologis mengakui kemajemukan metode pengetahuan. Selain metode observasi (*bayani*), sebagaimana yang digunakan di Barat, dan metode rasional atau demonstratif (*burhani*), dalam sains Islam terdapat pula metode intuitif atau '*irfani*' (Mulyadhi, 2002: 61); dan termasuk dalam pengertian metode intuitif ini adalah wahyu dan ilham.

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa ada perbedaan yang sangat mendasar antara sains modern, terutama aspek epistemologi atau teori pengetahuan (*theory of knowledge, nazhariyyah al-ma'rifah*)-nya, dengan sains (*epistemologi*) Islam. Ada satu hal yang sudah dapat dipastikan di sini bahwa sains Islam, terutama aspek *epistemologi* (dan juga ontologi)-nya, bersifat jauh lebih kompleks dan komprehensif dibandingkan dengan sains modern Barat, baik pada tataran objek kajian, sumber atau alat maupun metode pengetahuan. Oleh karena itu kiranya tidak salah kalau kemudian diberikan sebuah justifikasi bahwa terdapat distorsi-distorsi yang inheren dalam sains modern, dan tentu hal seperti ini merupakan bias langsung dari landasan filosofisnya (*positivisme*) yang ternyata memang sangat sarat dengan distorsi-distorsi.

Pandangan ontologis *positivisme* di atas, yang kemudian teradopsi dalam sains modern dengan batasan objek berupa realitas-realitas empirik-indriawi, lebih jauh membawa dampak destruktif serius hingga pada tingkat aksiologi. Pemahaman terhadap dunia empirik sebagai realitas

independen atau otonom, dengan tanpa meyeritakan dimensi spiritual-transendentalnya dan kedudukannya sebagai ayat-ayat Tuhan, belakangan diketahui telah berakibat pada kemunculan sikap penolakan dan bahkan pengingkaran terhadap Tuhan. Kasus Pierre de Laplace dan Charles Darwin, sebagaimana dideskripsikan di atas, serta gejala umum yang terjadi di kalangan saintis Barat, merupakan bukti representatif terkait dengan kecenderungan itu. Kontras dengan fenomena di Barat itu, pemahaman terhadap dunia empirik dalam kerangka sains Islam secara ideal justru akan semakin menyibakkan rahasia-rahasia ketuhanan. Hal ini disebabkan Islam telah mendudukan dunia ini bukan sebagai realitas independen, terlepas dari realitas metafisik dan Tuhan, tetapi lebih sebagai ayat-ayat atau jejak-jejak Tuhan, sehingga semakin mendalam pemahaman seseorang terhadapnya akan semakin memprjelas ketersingkapkan rahasia-rahasia ketuhanan itu.

Kesimpulan

Positivisme, sesuai makna akar katanya "positif", memiliki idea dasar bahwa yang benar-benar real hanya hal-hal faktual (positif)-empirik. Segala yang melampaui dunia empirik adalah unreal dan dianggap tidak memiliki status ontologis. Dengan ide dasar ini, *positivisme* menolak metafisika, menempatkan dunia empirik sebagai realitas independen dan profan, yang terbebas dari dimensi-dimensi

spiritual-transendental. Bila dikritisi ternyata pandangan seperti ini bersifat distorsif, setidaknya bila ditinjau dari perspektif Islam. Karena selain mempersempit pengertian realitas, pandangan semacam itu telah mende-sakralisasikan dunia empirik serta mendegradasikannya dari kedudukan aslinya yang bersifat sakral, sebagai ayat-ayat Tuhan, menjadi hanya sebagai kumpulan realitas yang bersifat mekanistik.

Karena *positivisme* telah diapresiasi sebagai landasan filosofis sains modern Barat, maka sifat distorsif itu membias pula pada sains modern, seperti tampak dalam tinjauan epistemologis berikut ini. Pembatasan realitas hanya berupa hal-hal faktual telah mendasari kompetensi sains modern hanya pada objek berupa realitas-realitas empirik-indriawi, sama sekali tidak menjangkau hal-hal metafisik. Relevan dengan batasan objeknya itu, lalu sains modern hanya mengakui pancaindera (primer), dilengkapi oleh akal (sekunder) sebagai sumber atau alat pengetahuan. Dan pada tingkat metodis, sains modern hanya mengakui metode observasi-eksperimentasi, yang kelak dibakukan dalam wujud metode tunggal yakni "metode ilmiah".

Dari karakteristik tersebut terlihat begitu jelas bahwa sains modern ternyata mengandung distorsi-distorsi. Distorsi itu tampak jelas kalau dilakukan komparasi dengan karakteristik sains Islam, terutama aspek epistemologinya. Dari batasan objek, sumber dan metode pengetahuan, sebagai

diuraikan di atas, tampak bahwa sains modern bersifat parsial, tidak komprehensif-banyak aspek yang terkesampingkan begitu saja-karenanya ia bersifat distorsif. Batasan objek kajian yang hanya pada realitas-realitas empirik berarti meniadakan realitas metafisik-objek sains Islam di samping yang empirik; pengakuan sumber pengetahuan hanya berupa pancaindera (primer), dilengkapi dengan akal (sekunder), berarti sains modern telah mengesampingkan peran penting intuisi (*kalbu*)-sebagai yang sangat diapresiasi dalam Tasawuf; dan penetapan observasi-eksperimentasi dan dibakukan ke dalam bentuk "metode ilmiah" berarti sains modern meniadakan peran penting metode intuitif-termasuk dalam pengertian ini adalah penerimaan pengetahuan melalui wahyu dan ilham-guna mengetahui realitas-realitas metafisik secara langsung.

Kemudian distorsi sains modern pada tingkat epistemologi tersebut membias hingga pada wilayah aksiologi. Doktrin ontologis positivisme "yang real hanya hal-hal faktual (positif)" dan realitas itu independen dan profan, tidak sakral karena terbebas dari makna spiritual-transendental, yang kini telah mengilhami pembentukan sains modern dalam wujud batasan objek kajian hanya pada realitas-realitas empirik, ternyata secara aktual telah menghantarkan para saintis modern Barat terjerembab ke dalam pandangan penolakan dan bahkan pengingkaran terhadap Tuhan. Padahal semestinya bila dunia empirik diapresiasi sebagai ayat-ayat

Tuhan, yang penuh pesan-pesan spiritual-transendental-sebagaimana pandangan Islam-maka pemahaman mendalam atasnya justru akan semakin menyingkapkan kedalaman rahasia-rahasia ketuhanan dan hal ini tentu saja berarti akan semakin meningkatkan kekokohan keyakinan atau keimanan seseorang.

Daftar Pustaka

- Al-Attas, Naquib. 1995. *Islam dan Filsafat Sains*,.terjemah Saiful Muzani. Bandung: Mizan.
- Bakar, Osman. 1994. *Tauhid dan Sains, Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*. terjemah Yuliani Liputo. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Bertens, K. 1995. *Ringkasan Sejarah Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius.
- Burhani, Ahmad Najib (ed.). 2002. *Manusia Modern Mendamba Allah, Renungan Tasawuf Positif*. Jakarta: Ilman.
- Gulsyani, Mahdi. 1995. *Filsafat Sains Menurut al-Qur'an*. terjemah Agus Effendi. Bandung: Mizan.
- Hadiwijono, Harun. 1996. *Sari Sejarah Filsafat Barat, Vol. 1 dan 2*. Yogyakarta: Kanisius.
- Hidayat, Komaruddin dan Hendro Prasetyo (ed.). 2000. *Problem dan Prsospek IAIN, Antologi Pendidikan Islam Tinggi, Dirjen Binbaga Islam*

- Depag. Jakarta: Depag RI.
- Hidayat, Komaruddin dan M. Wahyuni Nafis. 1995. *Agama Masa Depan, Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paramadina.
- Hatta, Muhammad. 1982. *Alam Pikiran Yunani*. Jakarta: Tintamas.
- Ikhwan as-Shafa'. 1957. *Rasa'il Ikhwan as-Shafa'*, Vol. 1-4. Beirut: Dar Shadir.
- Kartanegara, Mulyadhi. 2002. *Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan.
- . 2000. *Mozaik Khazanah Islam*. Jakarta: Paramadina.
- . 2003. *Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung: Mizan.
- . 1997. "Menjajaki Kemungkinan Islamisasi Sains", *Republika*, 19 Februari.
- Kattsoff, Louis O. 1992. *Pengantar Filsafat*. terjemah Soejono Soemargono. Yogyakarta: Kanisius.
- Madjid, Nurkholish. 1992. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina.
- Muhadjir, Noeng. 1998. *Filsafat Ilmu, Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Murata, Sachiko. 1997. *The Tao of Islam*. terjemah Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah. Bandung: Mizan.
- Nasr, Hossein. 1970. *Science and Civilization in Islam*. New York: New American Library.
- . 1978. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. USA: Shambala Baulder.
- . 1975. *Islam and Plight of Modern Man*. London: Longman.
- Nataatmadja, Hidayat. 1994. *Krisis Manusia Modern, Agama-Filsafat Ilmu*. Surabaya: al-Ikhlash.
- Qadir, C.A. 1991. *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*. terjemah Hasan Basari. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Sardar, Ziauddin. 1998. *Jihad Intelektual, Merumuskan Parameter-Parameter Sains Islam*. terjemah AE Priyono. 1998. Surabaya: Risalah Gusti.
- Saliba, Jamil. 1981. *Min Aflathun ila Ibn Sina*. ttp: Dar al-Andalus.
- Shihab, M. Quraish. 1996. *Wawasan al-Qur'an*. Bandung: Mizan.
- Suriasumantri, Jujun S. 1996. *Filsafat Ilmu, Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan.